

Rätsel um den König

Zur religionsgeschichtlichen Herkunft des König-Titels im
Johannesevangelium

von *Stefan Schreiber*, Augsburg

In seiner Dissertation „Rätsel und Missverständnis“ von 1968 konnte Herbert Leroy aufgrund formgeschichtlicher Studien zur literarischen Sprachform des Rätsels den Rätselcharakter der sogenannten „joh Missverständnisse“ aufweisen.¹ In diesen Dialogen Jesu wird unausgesprochen eine Frage an die Dialogpartner impliziert, deren Reaktion kein Verständnis für die entsprechende Aussage Jesu erkennen lässt. Die damit vorauszusetzende negative Antwort macht eine wirkliche thematische Erörterung unmöglich, so dass gerade auf diese Weise das Unverständnis der Gesprächspartner erwiesen wird. Dadurch erscheint der Verf. – und mit ihm der Leser – als der einzig Wissende. Solchem joh Missverständnis liegt die Sprachform des Rätsels zugrunde, freilich in charakteristischer Abwandlung als thematische Erörterung in Rede und Gegenrede, worin die Form des Rätsels verborgen liegt – Leroy kann das joh Missverständnis als „Verborgenes Rätsel“² klassifizieren.

Nun spiegelt der joh Gebrauch des König-Titels³ kaum einen Reflex auf die sprachliche Form des Rätsels, doch vermag der Titel dann einen rätselhaften Charakter zu gewinnen, wenn seine eigentliche Bedeutung nicht auf den so Bezeichneten zu passen scheint. Das im Titelgebrauch enthaltene rätselhafte Element kann nur unter Beachtung der formgeschichtlichen Differenz als solches benannt werden, artikuliert aber die unumgängliche Beobachtung einer subtilen semantischen Variierung der titularen Valenz durch den Verf. des JohEv. Um solche Spannung wahrnehmen zu können, muss zuerst um die *eigentliche* Bedeutung des Titels gewusst werden – und dieses Wissen liegt heutiger Betrachtung weit weniger klar und selbstverständlich vor als den angezielten Rezipienten der joh Erzählung. Auf diesen Hintergrund hin werden meine Ausführungen die Forschung befragen, um einen aus den joh Textsignalen selbst erhobenen Zugang zum textimmanent vor-

¹ Leroy, Rätsel, zusammenfassend 167-170; zur Form des Rätsels ebd. 13-47.

² Ebd. 170.

³ Die Anregung zur Beschäftigung mit der König-Thematik im JohEv verdanke ich meinem Lehrer Herbert Leroy. Ich freue mich, ihm als kleine Festgabe einige Beobachtungen zum Titelfeld des „Königs“ notieren zu können.

ausgesetzten religionsgeschichtlichen Vorstellungsbereich des Titels zu finden.

1. Prophet und König aus der Mose-Tradition?

Auf dem Hintergrund des mosaischen Propheten nach Dtn 18,15.18 entwickelte W.A. Meeks⁴ bereits 1967 in einem eigenständigen Entwurf sein Verständnis des König-Titels, wobei er die Kombination der Titel „Prophet“ und „König“ in Anwendung auf den joh Jesus untersucht. Diese Verbindung hat ihr Vorbild nicht in der Gestalt des davidischen Messias, sondern in der Darstellung des Mose (29). Im Hören der Stimme Jesu (Joh 18,37) sieht Meeks einen Anklang an Dtn 18,15, womit Jesus als „prophet like Moses“ erscheine (67). Dabei „the function of the king is absorbed almost completely into the mission of the prophet“ (67). Die Königsherrschaft erscheint im JohEv „redefined in terms of the mission of the prophet“ (67). Das Zeugnis für die Wahrheit verbindet Jesus als König und als guten Hirten, so dass „Jesus' kingship is identical to the office of a prophet“ (81). Die Speisung der Fünftausend (Joh 6,5-15) zeigt Jesus auf dem Hintergrund des Prototypen Mose – durch diesen Propheten speiste Gott die Wüstengeneration – als eschatologischen Propheten wie Mose, der das Brot des ewigen Lebens zu geben vermag (91-93).⁵ So ergeben sich etliche Hinweise „for connecting the ‚propheting‘ of 6,14f. with the tradition of a prophet like Moses“ (99). Nach einer ausführlichen Sichtung jüdischer, samaritanischer und mandäischer Quellen (100-285) kann Meeks folgern, „that Moses was frequently described by just such a combination of royal and prophetic images“ (286). Dem Hintergrund dieser Mose-Frömmigkeit verdankt sich ein Großteil der joh Darstellung Jesu als Prophet und König, denn die joh Traditionen schärfen ihr Profil „by interaction between a Christian community and a hostile Jewish community whose piety accorded very great importance to Moses (...)“ (318f., Zitat 318). Es ist nicht die Absicht des JohEv, Jesus explizit als „neuen Mose“ darzustellen, doch steht die Überzeugung dahinter, Jesus sei größer als Mose; dem mit der

⁴ Meeks, Prophet-King (1967).

⁵ Auch Painter, Quest 224 sieht die Vorstellung vom Propheten-König auf Jesus angewandt. Vgl. Barrett, Joh 90.291; de Boer, Perspectives 85-90 (bezieht sich auf eine „Zeichensammlung“ als erstes Stadium des JohEv, wo Jesus als Prophet wie Mose erscheine, Wunder tue und so der Messias sei); Anderson, Christology 174-179; ferner Zangenberg, Christentum 156f.164f. – Neufeld, And When 129-131 geht von unterschiedlichen Überlieferungsstadien joh Christologie aus und erklärt daraus die von ihm postulierte Unklarheit, ob in Joh 1,35-51 ein priesterlicher, prophetischer oder königlicher Messias gemeint sei; die königlichen Elemente werden von prophetischen verdeckt, wodurch Jesus als Prophet wie Mose (mit königlichen Zügen) erscheine.

Mose-Tradition Vertrauten erschließt sich, dass Jesus nun die einst Mose zugeschriebenen Funktionen erfüllt und dass er dies „in a superior and exclusive way“ tut, womit Mose zum bloßen Zeugen Jesu wird (319). Folgerichtig müsste sich der einstige „Mose-Jünger“ nun zum „Jesus-Jünger“ bekehren (319).

Meeks beachtet m.E. zu wenig, dass vom König im JohEv meist ohne Verbindung zum Propheten die Rede ist, was eine Bestimmung des König-Titels durch „Prophet“ unwahrscheinlich werden lässt. Zu einseitig erscheint die Rückführung des König-Titels auf Mose-Traditionen, denn es werden andere Traditionen wie die von Gott als König oder des messianischen Königs ausgeblendet. Enthält der König-Titel nicht noch andere und weit bedeutendere Implikationen als die Überbietung des Mose durch Jesus, die sich aus der Herleitung von Meeks unweigerlich ergibt? Warum wird der König-Titel überhaupt so häufig verwendet, wenn er keine eigenständige Funktion besitzt? Jesus tritt in der Darstellung des JohEv als einzigartige Gestalt auf, als Gesandter Gottes und Sohn des Vaters, der keiner Typologisierung mittels eines Früheren bedarf; laut Joh 1,17 und 6,32f. wird die Bedeutung des Mose grundsätzlich in Frage gestellt zugunsten des Handelns Gottes, das allein Jesus genuin repräsentiert. Dies lässt keine dann doch positiv zu qualifizierende Beanspruchung der Offenbarungsmittlerschaft des Mose als Typos für Jesus erwarten. Jesu unmittelbare Position zu Gott (vgl. 1,1.18; 20,28; u.ö.) kennt in ihrer Einzigartigkeit keine Vorbilder oder Modelle. Die Funktion des Mose wird seit Jesu Auftreten bedeutungslos.⁶

Nach M.-É. Boismard⁷ muss Jesus im JohEv auf der Linie der atl Propheten verstanden werden, wobei Jesus konkret Gottes Versprechen aus Dtn 18,18f., einen Propheten wie Mose zu senden, erfüllt und als Inkarnation Gottes Mose signifikant überbietet. Die Vermittlung der Vorstellung geschehe über die samaritanische Tradition, in der ein Prophet wie Mose nach Dtn 18 eine zentrale Rolle spielt; das im JohEv mit dem Propheten korrelierte königliche Element sei von der Patriarchengestalt Josef her erklärbar, der als Königsfigur in der samaritanischen Tradition wichtig wurde und auf den Joh 1,45 mittels des Titels (!) „Sohn Josefs“ hinweise (30-41). – Für einen zeitgenössischen Titel „Sohn Josefs“ fehlen freilich die Belege, und eine Erwartung eines wiederkommenden Josef kennt die Tradition nicht, so dass die Nennung des Namens Josef in Joh 1,45 die eindeutige Identifizierung des Menschen Jesus nach semitischem Gebrauch anzielt; zu spät sind rabbinische Aussagen über einen Messias ben Josef. Die exklusive Sicht des Joh Jesus als überbietenden Propheten wie Mose, die Boismard vertritt, ist nur möglich

⁶ Gegen eine Prophet-Christologie nach den Vorstellungen von G. Richter spricht sich Kuhn, Christologie 294-352 aus.

⁷ Boismard, Moses (1993), zusammenfassend 66f.

aufgrund selektiver Engführung bei der Heranziehung des traditionellen Materials.⁸

K. Berger führt den Titel „König der Juden“ auf die Mose-Tradition (vgl. Philo, VitMos I 158: Mose als „Gott und König“) zurück und greift davon ausgehend allgemein auf prophetische Tradition aus: „In der spannungsvollen Einheit Prophet/Zeuge – Richter sind sowohl der Christos-Titel als auch die Königsattribute fundiert“.⁹ Zudem zieht Berger die hellenistische Königs-konzeption vom Weisen als wahren König heran, da dieser weise König sich in seinem Auftreten unerkannt, bedürftig und gewaltlos zeigt, doch gerade auf diese Weise die Weisheit verkörpert; das weisheitlich geprägte Judentum versteht die Königsherrschaft entsprechend als weisheitliche Erkenntnis Gottes (34-36). Berger rekonstruiert zur religionsgeschichtlichen Situierung von ntl Königsaussagen fixierte Traditionen, wie die von der exorzistischen Vollmacht und Weisheit des Davidssohnes (Typos Salomo), das Schema vom Sohn Gottes und seinem Widersacher, vom Pneumatiker, der als Ankläger und Richter wiederkehrt, vom verborgenen und erst am Ende zur Herrlichkeit gelangenden König und eine Märtyrertradition (3-44). – Die äußerst materialreiche Darstellung verliert viel von ihrer Stringenz, da Berger zum Großteil Texte in Belegfunktion anführt, deren zeitlicher Ansatz in nach-ntl Zeit sie für die Eruiierung von Vorstellungen des 1. Jh. unbrauchbar macht. Die traditionsgeschichtliche Diversität der von Berger eruierten Vorstellungen erscheint wenig geeignet, ein konsistentes Bild als Verstehensgrundlage für Jesu Königsstatus bereitzustellen; letztlich verflüchtigt sich damit jede speziell im König-Titel artikulierte Jesus-Deutung.

Die Titulierung des Mose als König bei Philo bedarf differenzierter Betrachtung. Philo hält fest, dass Mose sein Königsein allein von Gott empfängt (Abgrenzung gegenüber politischer Gewalt!) und daher ethisch vorbildlich lebt (VitMos I 148; Praem 54); auch ohne Bezug zum Königsstatus kann Philo die Verbindung von Philosophie und Leben betonen, die Mose herausragend praktizierte (VitMos I 29). Während Mose in VitMos I 153f.163 allgemein als idealer Herrscher bzw. Volksführer erscheint, tituliert ihn Philo in I 158 als „Gott und König“; dabei steht Mose wesentlich in *κοινωνία* mit Gott, partizipiert an der göttlichen Welt und vermag so zum Vorbild für die

⁸ Die in Joh 9,28 durchscheinende Situation des JohEv lässt eine Absetzung gegenüber Mose als identitätssichernde Absetzung gegenüber dem toratreuen Judentum erkennen, wobei diese Ablehnung eine Orientierung Jesu am Typos Mose höchst unwahrscheinlich macht; vgl. 1,17. Der Vergleich der drei ersten Zeichen Jesu in der Vorlage des Evangelisten mit den drei Beglaubigungszeichen des Mose in Ex 4,1-9 (Boismard, Moses 42-59) ist nur unter einer bestimmten Entwicklungstheorie des JohEv möglich (vgl. ebd. 127-133), die mir nicht plausibel erscheint.

⁹ Berger, Messiastraditionen 22-28, Zitat 28.

Menschen zu werden; seine Herrschaft ist von Gott gewährte universale Herrschaft über alle Elemente (I 155-157). Die „Göttlichkeit“ des Mose ist als *Qualität* des ethisch hochstehenden Weisen und des Mittlers zwischen Gott und Menschen, nicht ontologisch zu verstehen. VitMos II 2f. zeichnet Mose als König und Philosoph (vgl. Plato, Resp V 473d), wobei diese Kombination das Gedeihen des Staatswesens sichert; die Funktion dieses Philosophen-Königs entfaltet Philo als Gesetzgeber, Hoherpriester und Prophet (II 3-7), womit die Ausübungsweise der Königsherrschaft inhaltlich gefüllt ist. VitMos II 131 betont das priesterliche Element im Tun des Mose.

Die Bezeichnung des Mose als König verfolgt bei Philo einmal eine philosophisch-ethische Intention, die die Besonderheit des „Weisen“ als königliche Stellung artikuliert (vgl. mit Bezug zu Abraham auch Som II 243; QuaestGen IV 76); zum anderen erhält der ideale politische Herrscher und König in Aufnahme platonischer Gedanken die Züge des Philosophen. Damit sind die sachlichen Gemeinsamkeiten des Königsbildes mit dem JohEv recht gering, es ist von Philo kaum mehr zu entnehmen als die sporadische Verwendung des König-Titels für die Prophetengestalt des Mose, teils in Verbindung mit einer Mittlerfunktion zu Gott. Doch relativiert sich auch dieser Titelgebrauch, da Philo Abraham ebenfalls als König tituliert und ihn in seiner königlichen Position als Weisen heraushebt, der von Gott begabt wurde (vgl. Som II 243f.; Abr 261; QuaestGen IV 76). Die Präsentation des Mose bei Josephus Flavius bestätigt das von Philo entnehmbare Bild nicht als frühjüdisch gängige Betrachtung, denn Josephus zeichnet Mose als Führer des Volkes sowie Offenbarungsempfänger und -mittler seitens Gottes, aber nicht als Königsgestalt.¹⁰ Für das JohEv legt die zentrale Verwendung des Christus-Titels (1,20; 20,31) eher eine Beziehung der König-Terminologie zur königlichen Gesalbtenervartung als zur philonischen Mose-Tradition nahe.

2. Der König als Epiphanie des Gottes Israels?

J.J. Kanagaraj¹¹ lehnt in seinem Aufsatz die religionsgeschichtliche Herleitung der König-Bezeichnung Jesu aus der Mose-Tradition, die Meeks favorisiert, ab und sieht stattdessen die im zeitgenössischen Interesse der Juden stehende Merkabah (= Thronwagen)-Mystik, bei der Gott in menschenähnlicher Gestalt erscheint und die auf die atl Thronvisionen in Ez 1, Jes 6 und

¹⁰ Josephus, Ant 2,327; 3,75-77.87f.; 4,303. Auch Josua agiert als Volksführer, aber nicht als König (Ant 5,20.40). Möglicherweise bildet die Darstellung Philos eine alexandrinische Tradition (vgl. auch den Tragiker Ezechiel, der wohl im 2. Jh. v.Chr. in Alexandrien schrieb; dazu Kügler, König 52), die dem Verf. des JohEv gar nicht geläufig war.

¹¹ Kanagaraj, *Jesus the King* (1996).

Dan 7 zurückgeht, im Hintergrund, deren Sprache und Ideen Joh aufgreift (vgl. 351f.365f.). Im Einklang damit werde Jesu Königein vom Menschensohn her bestimmt, der in seiner irdischen Präsenz die Herrlichkeit des Vaters offenbart (352f.). Besonders bei der Passion werden Herrlichkeit und Königein Gottes in Jesus als König sichtbar, wobei sich bezeichnenderweise das Königein Jesu in Niedrigkeit, Leiden und Auferstehung offenbart; das Kreuz wird zum Thron des Königs; zugleich fungiert der König Jesus als Richter (356-365).¹² Die Einheit in Herrlichkeit mit dem Vater trete besonders in Joh 12,41 zutage, wo Joh die jesajanische Vision des thronenden Gottes als Vision der Herrlichkeit Christi deute (353f.). Wenn der König Jesus den König Gott in Tod und Auferstehung offenbart, interpretiere Joh die Merkabah-Mystik als „Cross mysticism“ (366). – In seinem Beitrag gelingt es Kanagaraj nicht, eine echte inhaltliche Verbindung zwischen der Jesus-Darstellung und der König-Metapher aufzuzeigen. Der Zusammenhang, in dem der König Jesus Gott repräsentieren kann, wird religionsgeschichtlich nicht deutlich. Eine Merkabah-Mystik ist als eigene Frömmigkeitsform erst in späteren rabbinischen Schriften bezeugt, die atl Thronvisionen ergehen im Rahmen prophetischer Schau, so dass dieser religionsgeschichtliche Hintergrund an sich fraglich wird. Kanagaraj legt zu wenig Gewicht auf den titularen Charakter der König-Bezeichnung – „König“ ist primär ein Titel und *als solcher* in der Umwelt zu verorten!

E. Stegemann und W. Stegemann¹³ gehen in ihrem Aufsatz von einer heuristischen Spannung im JohEv zwischen „Distanzierung gegenüber dem Titel ‚König der Juden‘ und Identifizierung mit dem Titel ‚König Israels‘“ aus (41). Mit dem Syntagma „König der Juden“ ist im 1. Jh. n.Chr. offenbar ein politisch-revolutionärer Gegenkönig angesprochen,¹⁴ was in bezug zu Jesus im JohEv freilich zurückgewiesen wird (42-44). Nach der Abgrenzung Jesu von der weltlichen Königsherrschaft „bleibt natürlich allein der göttlich-himmliche Bereich übrig“ (44). Durch die Akklamation Jesu als „König Israels“ in der Einzugs Geschichte wird dieser „gerade nicht als messianisch-davidischer ‚König der Juden‘, d.h. als *irdischer* Königsprätendent und damit aus römischer Sicht als Aufrührer, sondern als Epiphanie des Königs Israels schlechthin, also Gottes, gekennzeichnet“.¹⁵ Das JohEv distanziert sich „also von jeglichem Anspruch irdisch-königlicher Herrschaft Jesu und im besonde-

¹² Dazu muss Kanagaraj, Jesus the King 363f. das Verb ἐκάθισεν in Joh 19,13 transitiv verstehen, so dass Pilatus Jesus auf das βῆμα setzte: Jesus ist Richter.

¹³ Stegemann/Stegemann, König (1993).

¹⁴ Vgl. z.B. schon Blinzler, Prozeß 278f.342.

¹⁵ Stegemann/Stegemann, König 45f., Zitat 45. Ähnlich sind auch das Bekenntnis des Nathanael (Joh 1,49) und die versuchte Königserhebung nach der Speisung der Fünftausend, der sich Jesus entzieht, zu verstehen; vgl. ebd. 46-48.

ren auch von der apokalyptisch-revolutionären bzw. davidisch-messianischen Tradition“ (49). Dagegen wird „Jesu Königswürde positiv im Stile eines weisheitlichen Königtums“ interpretiert (49). „Die weisheitliche Tradition setzt Gottes Königsherrschaft über das Universum voraus und versteht alle menschliche Herrschaft als von Gott gegeben“ (51). „Menschliche Entsprechung zur Königsherrschaft Gottes geschieht ... durch Integration in die harmonische Weltordnung Gottes“, was der Weise wahrnimmt (53). So ist Jesu Königsherrschaft „irdische Repräsentanz des Königtums Gottes“ (53).

Interessant ist bei diesem Versuch die Einbeziehung der vernachlässigten Dimension des Königtums Gottes als Hintergrund des joh Verstehens.¹⁶ Die weisheitlichen Traditionen zielen auf die Nachvollziehbarkeit der spezifisch weisheitlichen Lebenshaltung durch die darum bemühten Menschen, die so zu Weisen werden; Jesus aber tritt im JohEv als *einzigartige* Offenbarergestalt Gottes auf, die ihr Proprium der unmittelbaren Nähe zu Gott verdankt und gerade darin ein König ganz eigener Art ist. Jesu Offenbarung enthält mehr als weisheitliche Einsicht in Gottes Königsherrschaft und Partizipation daran. Mir scheint bei Joh auch ein politisches Verständnis als semantische Grundlage mitzuschwingen, das ergänzt und charakteristisch überschritten wird.

3. Königstheologie als kulturelle Vorgabe?

J. Kügler setzt in seiner jüngst erschienenen Antrittsvorlesung¹⁷ mit Vorstellungen der ägyptischen Königsideologie ein, wo der König als politische und religiöse Heilsgestalt erscheint (223). Zum NT gewandt, sei die Aussage der Bedeutung Jesu mittels einer Königstheologie (sic!) durch kulturelle Vorgaben der hellenistisch-römischen Gesellschaft wie der biblischen Tradition „naheliegend, vielleicht sogar unausweichlich“ (226). Er beschreibt die joh Christologie als weisheitlich geprägte Präexistenzchristologie, in der der Einfluss der Königstradition prägend sei (227).¹⁸ Die Darstellung konzen-

¹⁶ Vgl. aber auch die nicht ausgeführten Hinweise bei Meeks, Prophet-King 81; Garland, John 18-19, 494; Barrett, Joh 525. Dauer, Passionsgeschichte 268 bemerkt, dass das Todesurteil Jesu zu Beginn des Pascha-Festes (6. Stunde) fällt, bei dem man „besonders des rettenden Handelns Gottes an seinem Volke gedachte, durch das er sich als König erwiesen hatte“.

¹⁷ Kügler, Der andere König (1997).

¹⁸ Kügler greift in monographischer Ausweitung (König, 1999) diese Vorgaben auf (11-36) und vertieft sie durch Beobachtungen (1) zur nachösterlichen Aussage der Bedeutung Jesu mittels einer Königstheologie, die die Rede vom Sohn Gottes sachgemäß integriert (17-29), und (2) zur weisheitlichen Transformation der Königstradition, wobei er königliche Züge der Weisheit/des Logos nennt (30-36). – Anzumerken bleibt: Präexistenz ist ebenfalls als Motiv der königlichen Gesalbtenkonzeption apo-

triert sich dann auf die Vorstellung vom „Guten Hirten“ (Joh 10,11-18) zur Beschreibung der Heilsbedeutung Jesu, wobei die Königstradition als „kulturelle Matrix“ fungiert, die es ermöglicht, „verschiedene Bilder der johanneischen Christologie zu einem einheitlichen Entwurf zu integrieren“ (227). Die Hirtenmetapher, die sowohl im alten Ägypten als auch in Israel die schützende und leitende Funktion Gottes sowie seines irdischen Stellvertreters, des Königs, beschreibt (227-232), betont im Kontext der joh Königschristologie die Verbindung von Kreuzestod und Königswürde Jesu; der Tod Jesu erscheint in der Deutung der Hirtenrede „als ein hoheitsvoller Akt“ (234). Damit werde die Hirtenmetapher „Teil eines Gesamtkonzepts johanneischer Königschristologie“ (234); die Qualifizierung des guten Hirten durch seine Lebenshingabe bedeutet eine christliche Transformation des traditionellen Königsschemas (234f.).¹⁹

Eine weitere Transformation werde an Joh 18,36 deutlich: Jesus werde als „ein himmlischer König, der aus seinem göttlichen Reich in die Welt der Menschen herabgestiegen ist, um hier Zeugnis abzulegen für die Wahrheit“, begriffen (235). Dieser Gedanke entwickelte sich aus anderen Quellen: In der Weisheitsliteratur des hellenistischen Judentums nimmt die Weisheit königliche Züge an und übernimmt Funktionen des Königs, z.B. die Offenbarung des göttlichen Willens (235, vgl. 235-238). Dabei bestehen Verbindungen zur joh Logoschristologie, die freilich das geschichtliche Auftreten Jesu integriert; Jesus ist als fleischgewordener Logos Sohn Gottes und „als solcher auch König“ (240, vgl. 238-240). Als Fazit nennt Kügler die joh Christologie eine „*königliche Sohneschristologie*“, doch nicht im messianisch-politischen Sinn, sondern „als Logoschristologie auf der Basis der weisheitlichen Tradition eines *geistlichen Königiums*“.²⁰ Diese ist als solche offen für Vorstellungen aus dem Bereich der Königstradition, wie das joh Bild von Jesus als dem guten Hirten erweist. Sie erhält ihre entscheidende Transformation aber aufgrund der Menschwerdung des Logos, der im Glauben als Sohn Gottes und am Kreuz Erhöhter erfasst wird (240f.).

In seiner auf den Aufsatz aufbauenden Monographie²¹ zieht Kügler die Vorstellung vom Logos als königlichem Sohn heran (47-53); er leitet das bei Joh zugrundeliegende Schema Präexistenz – Inkarnation – Erhöhung aus der

kalyptischer Prägung bezeugt: äthHen 46,1; 48,3.6; 62,7; 4 Esr 12,32; 13,26.51f.; 14,9; ferner syrApkBar 30,1.

¹⁹ Ausführlicher verankert Kügler, König 109-123 das Bild vom „Hirten“ in der altägyptischen und atl Königsideologie; die von ihm hergestellte Verbindung zum himmlischen Logos bei Philo (ebd. 123-127) scheint mir keineswegs naheliegend, denn das JohEv verbindet gerade *nicht* Logos- und Hirtenbegriff.

²⁰ Ebd. 240, Hervorhebung im Original.

²¹ Kügler, König (1999).

Weisheit ab und erkennt vergleichbare Züge des Logos (49f.). Einen zweiten Einflussfaktor stelle die bei Philo bezeugte Königswürde des Mose dar, wobei Jesus zwar Mose überbiete, dabei aber königliche Elemente übernehme (50-53). – Freilich sind weder der Sohn-Titel noch die königliche Erscheinung spezifisch für den Logos. Die explizite Bezeichnung Jesu als „Christus“ in Joh 1,17 deutet auf eine andere Traditionslinie. – Das antike Wissen um den König als Brotgeber bilde (zusammen mit der philonischen Verbindung von König und Prophet in der Gestalt des Mose) den Hintergrund für das Verständnis der Brotsequenz Joh 6, die Jesus als königlichen, himmlischen Brotgeber zeige, der Mose antithetisch überbietet.²² – *Zeitgenössisch* ist jedoch nur wenig Material verfügbar, das den König als Brotsponder zeigt (neben JosAs 4,7; 25,5 lediglich Vollzüge römischer Kaiserideologie, deren Hintergrund für den Joh Kontext wenig austrägt). – Auch die Wortmacht des Königs (vgl. Joh 18,4-6) leitet Kügler aus der Königstradition ab (128-145); die Divinisierung des Königs in der antiken Herrscherideologie sei zumindest ein Einflussfaktor bei der Rede von Jesus als θεός (Joh 1,1c; 20,28) (146-165).

Der Autor dieser Beiträge geht in keiner Weise darauf ein, dass die Aufrichtung der Königsherrschaft zum Zentrum der frühjüdischen messianischen Erwartung gehört, in deren Kontext Jesus als „Christus“ (vgl. Joh 1,41; 20,31) bzw. „Messias“ (Joh 1,41; 4,25) im JohEv ja beschrieben wird. Dieser Vernachlässigung entspricht die fehlende inhaltliche Füllung dessen, was Kügler als „Königschristologie“ bezeichnet. Eine „himmlische“ oder „geistliche“ Dimension des Königtums Jesu darf nicht übersehen, dass der primäre Wirkort des Königs die Welt ist, in die hinein er spricht und in der er erkannt werden will und kann. Sachgemäß wäre eine stärkere Beachtung der frühjüdischen Vermittlung atl und antiker Motive, da das JohEv in dieser Erzählwelt angesiedelt ist.

H.-J. Kuhn erkennt in der angeblich vor-red Texteinheit Joh 1,35-42.44-50 eine θεῖος ἀνὴρ-Christologie mit atl-jüdischem Einfluss.²³ Konkret leitet er Jesu wunderbares Wissen in Joh 1,47f. aus dem hellenistischen Judentum, das die hellenistische Vorstellung „göttlicher Menschen“ aufgenommen habe, ab.²⁴ Gegenüber einer politischen Bedeutung des König-Titels behauptet Kuhn die Verbindung des Titels mit der Wundermacht des Trägers (526-531). Dies ist religionsgeschichtlich für das Frühjudentum zu bezweifeln; bestenfalls kann aus der königlichen Gesalbtenervartung eine übernatürliche,

²² Ebd. 73-90; aus der Weisheit ist die Verbindung von Gabe und Geber in einer Person bekannt (102-107), die in der Brotrede zum Thema wird (90-108).

²³ Kuhn, Christologie 352-551.

²⁴ Ebd. 483-497. Vgl. auch Bultmann, Joh 71.73.138; Schnackenburg, Joh I 314; Haenchen, Joh 182.250f.256; Becker, Joh I 139f.211.

politisch sichtbare Mächtigkeit des Königs aufgenommen worden sein. Gegen Benutzung einer $\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma \alpha\nu\eta\rho$ -Vorstellung spricht das Fehlen einer einheitlichen antiken Konzeption vom „göttlichen Menschen“ im ontologischen Sinne;²⁵ terminologisch und sachlich (übernatürliches Wissen als Herzenskenntnis) liegt die königliche Gesalbtentradition als religionsgeschichtliche Basis näher. Zu deutlich zeigen sich die joh Texte im Frühjudentum situiert, das keine „göttlichen Menschen“ vorstellt und die Einzigkeit und Distanz Gottes wahr.

4. König und Messias?

Es kann beinahe als Allgemeingut gerade der älteren Forschung bezeichnet werden, den König-Titel aus der jüdisch-nationalen Gesalbtenhoffnung herzuleiten, unabhängig davon, wie die joh Aufnahme näherhin qualifiziert wird. R. Bultmann setzt den König-Titel in Joh 1,49 sachlich mit dem des Messias gleich,²⁶ womit Jesus als „der Messiaskönig, in dem die at.lichen Weissagungen ihre Erfüllung finden“, gekennzeichnet ist (75f., Zitat 76). R. Schnackenburg versteht den König-Titel allgemein als messianische Charakterisierung Jesu.²⁷ Nach J. Blank verbindet sich mit dem Titel „König der Juden“ die Frage nach dem Messiasverständnis, wobei „im Sinne der Anklage das politische Messiasverständnis“ vorausgesetzt wird.²⁸ Ähnlich kann J. Blinzler formulieren: „König der Juden‘ ist die säkularisierte, in die Ebene des Profan-Politischen verschobene Form für ‚Messias‘“.²⁹ Nach J. Becker ist die Frage des Pilatus nach Jesu Königsein „zu verstehen als Frage nach den politisch-messianischen Ansprüchen Jesu“.³⁰ Die Reihe ließe sich unschwer

²⁵ Gelungener Nachweis bei *du Toit*, THEIOS ANTHROPOS (1997). – *Baum-Bodenbender*, Hoheit 324-328 konstatiert Ähnlichkeiten zwischen der von ihr rekonstruierten vorred Schicht des joh Prozesses Jesu vor Pilatus und gnostischem Gedankengut, während die Bearbeitung dieser Schicht der gnostischen Aussage deutlich entgegensteht (330f.). Damit lege sich die Vermutung nahe, dass das geistige Milieu des JohEv auch durch eine Form des „Prä-Gnostizismus“ bestimmt war (343-348). Eine spezielle Einordnung des König-Titels in diese Auseinandersetzung erfolgt nicht. Kritisch dagegen zu Recht *Sabbe*, Trial 374f. unter Verweis auf die Datierung gnostischer Texte nach dem 1. Jh. n.Chr. – *Pamment*, Evidence 229 sieht dagegen den König-Titel mit anderen joh Christustiteln in der LXX vorgegeben. Auf die Königsbezeichnung der LXX verweist auch *Kuhn*, Christologie 521f.

²⁶ *Bultmann*, Joh 74 Anm. 1; vgl. *ders.*, Theologie 389.

²⁷ *Schnackenburg*, Joh I 316; Joh II 469-471; vgl. *ders.*, Person 247.282.

²⁸ *Blank*, Verhandlung 180; vgl. 185.189.195f.

²⁹ *Blinzler*, Prozeß 278. Aufgegriffen von *Dauer*, Passionsgeschichte 252; vgl. 146.

³⁰ *Becker*, Joh II 671; vgl. Joh I 121; II 442f.695.

fortsetzen.³¹ Es besteht freilich die Gefahr, einen religiösen bzw. einen politischen Anspruch ungleich auf die Titel Messias bzw. König zu verteilen; eher muss die Bedeutungsnahe der Titel bis hin zur Austauschbarkeit (semantische Äquivalenz) erwogen werden.

Auch E. Haenchen sieht mit der Formel „König der Juden“ den messianischen Anspruch Jesu gemeint.³² Er konkretisiert dies mit dem Hinweis, dass die Gefahr eines politischen Missverständnisses des Königs Jesus deswegen bestand, weil im Osten der Caesar als König bezeichnet wurde und Jesus so als Rivale erscheinen musste.³³ W.J. Bittner³⁴ streift bei seiner Arbeit zum σημεῖα-Verständnis im JohEv innerhalb eines Exkurses im Zusammenhang mit Joh 6,14f. auch den König-Titel. Hinter der Formulierung „König Israels“ steht dabei „die Erwartung des davidischen Messias“ (158, vgl. 246). In der Passionsgeschichte lässt sich eine Häufung des König-Titels erkennen, der dort zur Verbalisierung einer politischen Anklage gegen Jesus gebraucht wird (159). Dieses politische Verständnis wird wiederholt zurückgewiesen (160-162, vgl. auch 166), „während der Königstitel selbst als Bezeichnung der Sendung Jesu durchgehalten wird“ (160). Damit sind „zwei deutlich unterschiedene Königsbegriffe“ gegeben; Jesus stirbt als „der wahre König der Juden“, wobei ihn nicht „eine politische Anmaßung“, sondern seine „Messianität, sein davidisch-messianisches Königtum“ ans Kreuz bringen (161). Letzterer Aussage gegenüber ist m.E. Vorsicht geboten, da das messianische Königtum sowohl politische als auch religiöse Implikationen enthält. Die Zuschreibung des Titels an Jesus ist nach Bittner vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der Ablehnung nicht-davidischer Könige seitens jüdischer Frommer nur deswegen unproblematisch, „weil Jesus Davidide und dadurch wirklich potentieller ‚König‘ war“ (162). Manches bleibt bei diesem Entwurf fraglich, v.a. welche Bedeutung der König-Titel positiv besitzt, wenn das politische Verständnis von Joh zurückgewiesen wird.

³¹ Vgl. *Brown*, Joh I 87.235.462; *Schlier*, Jesus und Pilatus 60; *Baum-Bodenbender*, Hoheit 57; *Loader*, Christology 67; *Hengel*, Reich Christi 174-176.181; *Wengst*, Gemeinde 206. Ferner *Rensberger*, Trial 96; *Giblin*, Narration 228.238; *Obermann*, Erfüllung 201; *März*, König 179.182; *Kuhn*, Christologie 528; *Weiser*, Theologie 192; *Gnilka*, Joh 22.47.98; *Painter*, Quest 14.148-151.322; *Barrett*, Joh 209.411.413f.520.525.

³² *Haenchen*, Historie 195; vgl. *ders.*, Joh 535.541.546. Nach *Hahn*, Prozeß 47f. setzt die in 19,12 ausgedrückte Konfrontation des Königseins Jesu mit dem römischen Kaisertum „voraus, daß das Kaisertum vom Evangelisten im Zusammenhang mit dem dort erhobenen religiösen Anspruch gesehen wird“, was der Antithese ihre Prägnanz verleiht.

³³ Vgl. *Haenchen*, Historie 202; *ders.*, Joh 303.535.

³⁴ *Bittner*, Zeichen (1987).

W. Bösen³⁵ vermag den messianischen Hintergrund geschichtlich zu situieren, wenn er nach dem historischen Ablauf der Ereignisse um Jesu Tod fragt. Die Anklage Jesu vor dem Synedrium erfolgt als Messias, wobei dieser Titel eine Doppelpoligkeit aus religiöser und politischer Bedeutung enthält (vgl. 216). Um Pilatus ein Verstehen dieser jüdischen Anschauung zu ermöglichen, wird von den jüdischen Verantwortlichen „Messias“ ins Griechische als „König“ übertragen; damit wird die politische Dimension betont, die zur Verurteilung führen soll (216f.). Im übrigen liegt die Annahme nahe, dass in der gesellschaftlichen Situation Palästinas zur Zeit Jesu der religiöse Anspruch Jesu leicht politisch missverstanden werden konnte.³⁶ Die Geschichtlichkeit des Titulus bei der Kreuzigung ist anzunehmen, der authentische Kern „König der Juden“ gibt das Vergehen an (284). Die bei Joh gezeichnete Anbringung des Titulus oben am Kreuz ist dagegen kaum historisch und erklärt sich aus der joh Darstellung des Kreuzes als „Thron des siegreichen Königs, der in die Herrlichkeit zum Vater zurückkehrt“ (286). Entsprechend erhält Jesus bei Joh ein „wahrhaft königliches Begräbnis“ (333). Aufgrund der Zielsetzung der Arbeit bleibt die joh Absicht bei der Verwendung des König-Titels ungeklärt.

Der terminologische Rückgriff auf die frühjüdische Gesalbtenervartung scheint einen geläufigen religionsgeschichtlichen Hintergrund voraussetzen zu dürfen. Doch eine verbreitete und einheitliche königliche Gesalbtenervartung im Frühjudentum wurde von der Forschung der zurückliegenden Jahre zusehends in Frage gestellt und negiert.³⁷ Eine differenziertere Sicht des Phänomens wird sich auf zeitlich einschlägige Texte beschränken und den Grad der Verbreitung der Vorstellung vorsichtiger einschätzen.³⁸

5. Textimmanente Indizien

Den Verf. des JohEv leitet bei der Verwendung des König-Titels ein gewisses Vorverständnis, das die textexterne Verstehensbasis für seine Aussage bildet. Er teilt dieses Vorverständnis mittels textimmanenter Signale seinen

³⁵ Bösen, *Der letzte Tag* (1994).

³⁶ Vgl. ebd. 217f.; man denke auch an Jesu Hinrichtung als politischer Rebell, dazu 230. – Vgl. z.B. auch die Feststellung von *Becker*, Joh II 672: Wie andere Messiasprätendenten wurde offenbar auch Jesus „als politischer Aufrührer unter dem römisch formulierten Stichwort ‚König der Juden‘ hingerichtet“. Ferner *Baum-Bodenbender*, Hoheit 224.

³⁷ *Neusner/Green/Frerichs* (Hgg.), *Judaisms* (1987); *Charlesworth* (Hg.), *Messiah* (1992); *Karrer*, *Gesalbte* (1990).

³⁸ *Oegema*, *Gesalbte* (1994); *Collins*, *Scepter* (1995); *Schreiber*, *Gesalbter* 145-554, zu einer nennenswerten Verbreitung der Grundkonzeption ebd. 548-550; ferner *Lauto*, *Star* (1997).

Lesern als Lese-Voraussetzung mit, wobei die Ermöglichung dieses Vorgangs in einer wenigstens in Grundzügen gemeinsamen religiös-kulturellen Vorstellungswelt gegeben sein muss. Einige solcher Textsignale, die die materielle Kommunikationsgrundlage hervortreten lassen, sollen im Folgenden zur Sprache kommen.

5.1 Joh 1,49 bietet die erste Nennung des König-Titels im JohEv und steht innerhalb der größeren Einheit 1,19-51. Das Thema der Einheit wird durch die auffallende narrative Struktur von 1,20 vermittelt: Voran geht in V. 19 die an Johannes den Täufer gerichtete Ausgangsfrage „wer bist du?“ im Sinne einer Überschrift, die angibt, dass ein wesensgerechtes, d.h. Bedeutung und Legitimation erfassendes Verstehen einer Person, zuerst des Täufers, daran anknüpfend dann aber eigentlich Jesu, anvisiert ist, das mittels verschiedener Titel aussagbar wird. Die Frage ergeht aus *jüdischem* Munde (vgl. Priester und Leviten), womit die sozio-religiöse Situierung der Szene hervortritt, und findet eine bezeichnende Antwort in negativer Form, die überraschenderweise einen Titel einführt, der gar nicht angefragt war: „ich bin nicht ὁ χριστός“ (V. 20). Der durch den Überraschungseffekt gesetzte Akzent lässt die Frage nach der Identität dieses Christus als Thema der Perikope 1,19-51 erscheinen, das aber nicht nur der intellektuellen Einsichtnahme, sondern der gläubigen Zuwendung eröffnet werden soll, wie der Bekenntnischarakter (vgl. wiederholtes ὁμολογέω in V. 20; vgl. 9,22) der Christus-Aussage zeigt.

Der durch prädikativen Gebrauch als solcher erwiesene Titel χριστός (vgl. auch 1,25) evoziert beim zeitgenössischen Leser den Gedanken an die bekannte königliche Gesalbtenervartung im Frühjudentum als basale Vorstellungswelt.³⁹ Die Ablehnung solcher Titulierung durch Johannes öffnet den Blick für Jesus als zu Recht damit Bezeichneten. Die Identität dieses Gesalbten entfaltet die Texteinheit im Zeugnis⁴⁰ des Johannes und als Anstoss für die Nachfolge der ersten Jünger.⁴¹ Die in 1,32f. bei der Begegnung zwischen Johannes und Jesus die Aussage leitende Vorstellung von Geistbegabung und Geistbesitz Jesu spiegelt ein Motiv der königlichen Gesalbtenervartung: Die Geistbegabung des Gesalbten befähigt ihn als besondere Aus-

³⁹ Belege sind PsSal 17; 18; CD VII 18-21; XII 23f.; XIV 19; XIX 10f.; XX 1; IQS IX 11; IQSa II 11-22; IQSb V 20-29; 4Q161 Fr. 8-10; 4Q174 III 10-13; 4Q175 5-20; 4Q252 V 1-7; 4Q285 Fr.5; TestLev 17f.; TestJud 24; äthHen 48,10; 52,4; 4 Esr 7; 12-14; syrApkBar 29f.; 39f.; 70-73; vgl. Josephus, Ant 17,271-284; 20,97f.167f.; Bell 2,55-65.258-263.433-448.521; 4,504-544.556f.; 6,312f.; 7,29-34.153-157. Zur Einordnung der ebenfalls genannten Titel „Elia“ und „Prophet“ in diesen Vorstellungsbereich vgl. *Schreiber*, Gesalbter 514-534.

⁴⁰ Vgl. die Häufung von „Zeugnis“ (μαρτυρία)-Terminologie in 1,19.32.34.

⁴¹ Zur narrativen Gestaltung von 1,43-51 vgl. *Schreiber*, Jüngerberufungsszene 21-24.

stattung durch Gott zur Wahrnehmung seiner Repräsentationsfunktion.⁴² Wenn in Joh 1,30 Johannes Jesus als zeitlich vor ihm Existierenden (ἐμπροσθέν μου und πρῶτός μου) anspricht und damit die schon 1,1-4.9-11.14f. entwickelte Präexistenz Jesu aufgreift,⁴³ kann ein in den apokalyptischen Varianten der Gesalbtenervartung häufig anzutreffendes Motiv zum Tragen kommen (vgl. äthHen 46,1; 48,3.6; 62,7; 4 Esr 12,32; 13,26.51f.; 14,9; syrApkBar 30,1).

Als Auslöser für die Nachfolge des Simon Petrus fungiert in 1,41 die Ankündigung seines Bruders, den „Gesalbten“ gefunden zu haben. Das Motiv des Findens setzt eine entsprechende Erwartung voraus, von deren Wirksamkeit der Verf. offenbar ausgeht. Der Einsatz der griechischen Transkription Μεσσίας, die den aramäischen Terminus מָשִׁיחַ abbildet, kommuniziert über die Assoziation des Sprachsystems den religiös-kulturellen Hintergrund frühjüdischer Gesalbtenhoffnung; die Übersetzung mittels des griechischen Äquivalents χριστός trägt die christlich geläufige Form nach. Wiederum ist der Leser auf den als ihm bekannt vorauszusetzenden Vorstellungskreis frühjüdischer königlicher Gesalbtenervartung verwiesen. Wenn in V. 42 Jesus als dieser Gesalbte auftritt, ist die in 1,20 gesuchte Identität des Gesalbten ausdrücklich offenbar.⁴⁴ Die Formulierung des Nathanael-Bekenntnisses mittels des Titels βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ in 1,49 macht den königlichen Charakter der Erwartungslinie vollends deutlich.⁴⁵ Voraus geht eine Demonstration der wunderbaren Herzenskenntnis Jesu, die den Weg zu diesem Bekenntnis eröffnet (vgl. 1,50). Jesus weiß auf wunderbare Weise um die Qualität Nathanaels als eines „Israeliten, an dem kein Falsch ist“ (1,47), eines Angehörigen des Volkes Gottes also, der sich auf dem Weg der rechten Beziehung zu seinem Gott bewegt und in diesem Sinne bereit ist, Jesus als den Gesandten Gottes anzuerkennen; dieses Wesen des Nathanael steht Jesus unverborgten vor Augen. Auf die ungläubige Frage Nathanaels demonstriert und bestätigt Jesus die Wirklichkeit seiner übernatürlichen Herzenskenntnis am Wissen um einen unmittelbar nachvollziehbaren Geschichtsvollzug

⁴² So in IQSb V 24f.; PsSal 17,37; 18,7; äthHen 49,3; 62,2; TestLev 18,7; TestJud 24,2; als atl Hintergrund Jes 11,2.

⁴³ Die Aussage in Joh 1,30 deuten als Präexistenzformulierung *Schnackenburg*, Joh I 289f.300-302; *Schnelle*, Joh 50; *Gnilka*, Joh 19; *Barrett*, Joh 202.

⁴⁴ Gegen *Boismard*, Moses 25-30 lässt sich bei der Rede vom mosaischen Gesetz und den Propheten in Joh 1,45 gerade nicht die Einzelstelle Dtn 18,18 als Bezugnahme erkennen. Die ganze jüdische Bibel ist gemeint, vgl. Röm 3,21; Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lk 16,16; 24,44; Apg 28,23. Mose muss zeitgeschichtlich als Verf. des ganzen Pentateuch verstanden werden.

⁴⁵ Die Bezeichnung „Rabbi“ (1,38.49) in der Funktion der Anrede gewinnt keinen im eigentlichen Sinne die Bedeutung Jesu beschreibenden titularen Charakter.

(1,48), der ihm auf natürliche Weise nicht bekannt sein kann.⁴⁶ Solche Herzenskenntnis des Gesalbten begegnet als Motiv in verschiedenen Entwürfen von königlichen Gesalbtenkonzeptionen.⁴⁷

Der König-Titel kann in PsSal 17,21 der Gesalbtengestalt zugelegt werden und denotiert den Aspekt nationaler politischer Herrschaft über Israel, der für die Gesalbtenkonzeptionen prägend ist. Diesen Israel-Bezug hält das Genitivattribut τοῦ Ἰσραήλ als Angabe des lokalen und personalen Herrschaftsbezugs präsent. Damit ist der Titel im Munde eines Israeliten in seiner religionsgeschichtlichen Herkunft sinnvoll erklärt, wobei eine joh Modifikationsnuance sogleich in der Kombination mit dem Syntagma „Sohn Gottes“ zutage tritt: Während „Sohn Gottes“ frühjüdisch nur an einer Stelle als Gesalbten-titulatur belegt ist (4Q174 III 10-13), gewinnt der Ausdruck in der ältesten christlichen Tradition stark an Bedeutung und wird zum geläufigen Jesus-Prädikat.⁴⁸ Der Verf. des JohEv vermag mit diesem Titel die einzigartige Gottunmittelbarkeit Jesu als des königlichen Gesalbten metaphorisch-titular auszusagen. Die Kombination König – Sohn Gottes in 1,49 erinnert formal an die Verbindung Christus – Sohn Gottes im Zielsatz 20,31, der die Intention der Evangelienschrift verbalisiert; König und Christus können sich gegenseitig vertreten und erlangen eine gewisse Austauschbarkeit.

Die unter dem Christus-Thema durchkonstruierte Einheit Joh 1,19-51 weist in deutlichen semantischen Signalen auf die frühjüdische königliche Gesalbten-erwartung als mit dem König-Titel zu korrelierende konzeptionelle Basis hin, die dieser Titel wachzurufen vermag. Die paradigmatischen Titelrelationen in dieser Einheit heben den „Gesalbten“-Titel (als Hyperonym) durch die narrative Gestaltung hervor und ordnen ihm alle weiteren Titel (als Hyponyme) semantisch erweiternd und vertiefend bei. Entsprechend sollten sich die anderen Termini aus dem Bedeutungsfeld der „Gesalbten“-Terminologie verstehen lassen, was speziell für den König-Titel gilt und den Betrachter in die Vorstellungswelt der frühjüdischen königlichen Gesalbten-erwartung führt.

5.2 In der narrativen Zusammenstellung der Titel „Prophet“ und „König“ in Joh 6,14f. wurde in Verbindung mit dem vorausgehenden Speisungswunder (6,5-13) eine spezifische joh Aussageintention gefunden. Die Szenerie lässt nämlich zunächst an das Manna-Wunder des Mose beim Exodus Israels

⁴⁶ Vgl. zu dieser Handlungsstruktur auch *Becker*, Joh I 124.

⁴⁷ PsSal 17,25.27; äthHen 49,4; 61,8f.; als atl Basistext Jes 11,3. – Anders will *Boismard*, *Moses 26f.* an das übernatürliche Wissen des Propheten denken, verweist aber lediglich auf 2 Sam 12,1-7.

⁴⁸ Vgl. z.B. Mk 1,11; 14,61; Lk 1,32f.; Joh 1,49; 20,31; Apg 13,33; Röm 1,3f.9; 5,10; 8,3f.29.32; 1 Kor 1,9; 15,28; 2 Kor 1,19; Gal 1,15f.; 2,20; 4,4-6; 1 Thess 1,9f.; Hebr 1,5.

aus Ägypten denken; dann wäre Jesus typologisch als eschatologischer Prophet nach dem Vorbild des Mose (vgl. die „Voraussage“ Dtn 18,15.18) zu verstehen.⁴⁹ Freilich bewirkt auch der Prophet Elischa nach 2 Kön 4,42-44 mit nur wenigen Broten die Sättigung einer Menschenmenge, so dass eine exklusive mosaische Interpretation an Durchschlagskraft verliert. Das geschichtliche Auftreten von Prophetengestalten im 1. Jh. n.Chr., die in der Wüste die Exodus-Wunder wiederholen wollen und damit Menschen um sich versammeln, erzählt der jüdische Historiker Josephus Flavius an verschiedenen Stellen.⁵⁰ Diese Gestalten verfolgen jedoch eine politisch-revolutionäre Absicht – wie die Berichte im sofortigen militärischen Eingreifen der Römer noch erkennen lassen – und vertreten damit einen nationalen Herrschaftsanspruch, wobei die Verbindung von politischer Herrschaft und religiöser Legitimation eine Nähe zur königlichen Gesalbentradition aufweist. Damit liegt eine Verbindung von prophetischer und „königlicher“ Traditionslinie vor.

Wenn man auf diese Weise das prophetische Element in den Raum der königlichen Gesalbten-erwartung integriert findet, ergibt sich ein anderer religionsgeschichtlicher Zugang zu Joh 6,5-15: Das Speisungswunder lässt sich als eschatologisches Mahl des Gesalbten lesen, das von der frühjüdischen Überlieferung bezeugt wird (1QSa II 11-22; äthHen 62,14; Offb 19,9; syrApkBar 29,4-8⁵¹). Jesus handelt damit in der joh Darstellung als einziger Repräsentant Gottes, als Gesalbter, der in einmaliger göttlicher Vollmacht die Endzeit heraufführt – die göttliche Heilsgabe wird existentiell bereits auf Erden erfahrbar. In Jesus bricht das endzeitliche Heil an (vgl.

⁴⁹ Auf diesem Hintergrund deuten *Meeks*, Prophet-King 91-93.99.112-131; *Anderson*, Christology 174-179; *Boismard*, Moses 6-10; *Schnackenburg*, Joh II 24-27; *Barrett*, Joh 290f.; *Haenchen*, Joh 302; *Borgen*, John 6, 269f.; ferner *de Jonge*, Prophet 167f.; *Bittner*, Zeichen 152f. – *Kügler*, Brotpender 121-124 leitet die Brotgabe aus der Königstradition ab, die in der Mose-Interpretation des Philo von Alexandrien (VitMos II 3) mit der prophetischen Tradition korreliert ist – damit überbiete Jesus radikal den Typos Mose; Jesus ist himmlischer König, der im Brotwunder ein Zeichen gibt; auch weisheitliche Elemente sind erkennbar, wenn der Geber zugleich die Gabe darstellt; jetzt auch detaillierter *ders.*, König 72-108. – Ablehnung erfährt eine Deutung auf dem Hintergrund des Propheten wie Mose durch *Schnelle*, Joh 117 Anm. 15; *Bultmann*, Joh 158 Anm. 2; *Becker*, Joh I 232; ferner *Kuhn*, Christologie 333-336.

⁵⁰ Josephus, Ant 18,85-87; 20,97f.167-170; Bell 2,258-263; 7,437-442. Vgl. Apg 5,36; 21,38.

⁵¹ Eine motivliche Vorbereitung im AT kann in 2 Sam 6,17-19 gefunden werden, wo von König David nach der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem die Speisung des Volkes erzählt wird, die den Segen der Lade greifbar macht; vgl. Ps 72,16 (Getreidefülle während der Herrschaft des Königs verheißen).

6,35). Die im frühjüdischen Denken bereits präsenste Einordnung des Prophetentypus in die königliche Gesalbtenervartung kann auch den Gesalbten Jesus mit prophetischen Zügen ausstatten. So besitzt Jesus in qualitativer Differenz zu Mose den Status des einzigartigen Repräsentanten in direkter Schau Gottes und exklusiver Offenbarerfunktion (vgl. Joh 1,17). Die Titulierung Jesu als Prophet bildet einen anfanghaften Zugang zu dieser Interpretation, der Zusatz „der in die Welt kommt“ weitet bereits den Blick auf Jesu himmlische Herkunft und seine einzigartige Gottunmittelbarkeit, die über die punktuelle Einsicht des Propheten in die göttliche Sphäre hinausgreift.⁵²

Der König-Titel weist im Motiv der Herrschaft adäquat auf den Hintergrund der königlichen Gesalbtenervartung, dient hier aber zur Demonstration eines politischen Missverständnisses; die Absicht des Volkes, Jesus zum König zu machen, zielt auf eine nationale Herrschaft Jesu im politischen Bereich, was an sich durchaus in der Bedeutung des König-Titels liegt. Wer Jesus recht verstehen will, muss jedoch diesen Zug der Tradition korrigieren – entsprechend zieht sich Jesus zurück. Die politische Herrschaft darf demnach nicht die Jesus-Deutung bestimmen.⁵³ Die anschließende Rede Jesu bestätigt in 6,32-35 dieses Verständnis, denn eine Deutung auf der Basis der Mose-Wunder erfährt eine Korrektur. Es handelt sich gerade nicht um eine Überbietung der Tat des Mose, sondern um etwas qualitativ anderes – um göttliches Wirken, das der Gesalbte aus seiner bevollmächtigenden Unmittelbarkeit zu Gott repräsentiert. Die Deutung des Wunders nach dem Typus des Mose wird zum Missverständnis. – Bezieht man Joh 6,51-58 mit einigem Recht auf das gemeindliche Herrenmahl,⁵⁴ so erfolgt in der christlichen Interpretation die beginnende Anteilhabe der Glaubenden am endzeitlichen Mahl des Gesalbten im Vollzug des Herrenmahls.

5.3 Das die joh Hirtenrede (10,1-18) dominierende Bild vom „guten Hirten“ (ποιμὴν καλός) dient in altorientalischen Kulturen allgemein und speziell im AT (z.B. Ez 34) als Metapher für gerechtes und zum Wohle des Vol-

⁵² Zu Jesus als himmlischem Gesandten des Vaters, der den Vater der Welt offenbart und dazu in die Welt kommt, vgl. Joh 1,9; 3,19; 9,39; 10,36; 11,27; 12,46; 16,28; 18,37. Vgl. *Becker*, Joh I 232; *Labahn*, Jesus 277.

⁵³ Ein solches Verständnis des Königseins Jesu im JohEv unter Absehung von politischen Implikationen vertreten auch *Schnackenburg*, Joh II 25.27; *Becker*, Joh I 232; *Haenchen*, Joh 303f.; *Schnelle*, Joh 117; *Labahn*, Jesus 278-280; *Siegemann/Siegemann*, König 48.

⁵⁴ Dafür sprechen Anklänge an die synoptischen Einsetzungserzählungen (Joh 6,51 – Mk 14,24f.; Joh 6,54 – Mt 26,26-28); vgl. das Verb εὐχαριστέω in der Wundergeschichte Joh 6,11 (aufgenommen in 6,23) mit Mk 14,22f.; Mt 26,26f.; Lk 22,17-19; 1 Kor 11,24. Dazu auch *Kügler*, König 98-100.

kes bestehendes Königtum.⁵⁵ In PsSal 17,40 findet das Bild im Rahmen königlicher Gesalbtenhoffnung Verwendung.⁵⁶ Die Herrschaft des Gesalbten und Königs über Israel wird mit der Vorstellung des Weidens der Herde seines Volkes in Gerechtigkeit beschrieben und inhaltlich als Heilszeit qualifiziert. Damit ergibt sich die Möglichkeit, auch die Bildwelt vom „Hirten“ in der königlichen Gesalbtentradition zu situieren. Das erzähltechnisch abgeschlossene Streitgespräch Jesu beim Jerusalemer Tempelweihfest (10,22-39) beginnt in 10,24 mit der Frage der Juden, ob Jesus nun der *χριστός* sei, womit Hirtenbild und Christus-Titel narrativ in Beziehung gesetzt sind. Der Verf. des JohEv modifiziert das Bild in Anwendung auf Jesus durch das Element der Lebenshingabe, das Jesu Tod deutet und seiner Hirtenfunktion Glaubwürdigkeit verleiht (10,11.14f.); nach V. 16 greift die Aufgabe des Hirten Jesus über die nationalen Grenzen Israels hinaus. Jesus ist König im Sinne des guten Hirten und als Gesalbter, als einzigartiger Repräsentant und Offenbarer des Vaters (10,10.14-18). Die Haltung des Glaubens allein (vgl. 10,25)⁵⁷ vermag dies zu erkennen.

5.4 Die joh Einzugsperikope (12,12-19) akzentuiert Jesu Königsein im Sinne einer Einholung des siegreichen Königs in die Hauptstadt Jerusalem. Palmzweige symbolisieren dabei die Siegesfreude über den König, das Geleit der jubelnden Menge dokumentiert den Vorgang der Einholung (12,13).⁵⁸ Die Zitatkombination aus Ps 118,25f. und Zef 3,15 LXX belegt Jesu Königsein mit der Autorität der Schrift, wobei eine nationale Herrschaft semantisch tragend erscheint. Im Kontext des JohEv liegt ein Verständnis Jesu auf der Basis der königlichen Gesalbtenervartung nahe. Ist nun – anders als in Zef

⁵⁵ Zum atl Hintergrund vgl. ausführlicher *Beutler*, Hintergrund 221-232; zur altägyptischen und atl Bildwelt *Kügler*, König 109-120.

⁵⁶ Die Aufnahme des Hirten-Bildes in die königliche Gesalbtentradition liegt vom AT her nahe, da der König des Staatswesens auf dem Hintergrund der initiierten Königssalbung als „Gesalbter“ bezeichnet werden konnte und das Hirten-Bild auf seine Funktion der Herrschaft Anwendung fand. Belege in Bezug auf den davidischen König in Stellvertretung Gottes sind 2 Sam 5,2; Ps 78,70-72; Jer 2,8; 10,21; Ez 34 (Gott als eigentlicher Hirte nach dem Versagen des Königs); zu Gott als Hirte vgl. Ps 23,1f.; 77,21; 78,52; 79,13; 95,7; 100,3; Jer 31,10.

⁵⁷ Die Antwort Jesu in 10,25 auf die Christus-Frage in V. 24 muss positiv verstanden werden, bringt aber zugleich eine Distanz den fragenden Juden gegenüber zum Ausdruck, die klar macht: Jesu Gesalbtenstatus kann nur im Glauben recht erfasst werden. Dazu auch *Gnilka*, Joh 85; *Bultmann*, Joh 275.

⁵⁸ Zur Symbolik der Palmzweige und der antiken Praxis der Hypantesis vgl. *März*, König 174-177; *Wilckens*, Joh 188; zur Einholung auch *Obermann*, Erfüllung 191.199f.; *Knöppler*, theologia crucis 258f.; *Becker*, Joh II 442f. – *Schnackenburg*, Joh II 469-471 konstatiert in der Einzugsperikope eine nationale „messiaspolitische Färbung“.

3,15: Gott – Jesus Subjekt der Königsherrschaft und ereignet sich sein Kommen „im Namen des Herrn“, so kann dahinter der die Gesalbten-erwartung prägende Gedanke der Partizipation des Gesalbten an Gottes königlicher Vollmacht stehen (vgl. nur PsSal 17,21.34). Den stimmig zur Gesalbten-tradition gehörigen Heilsaspekt der Königsherrschaft beinhaltet das Zitat von Sach 9,9 in Joh 12,15, das im Kontext des zitierten Textes eine Friedenszeit unter dem einziehenden König verheißt.⁵⁹ Für den Verf. des JohEv kann solches Verstehen freilich nur anfanghaft sein, nach 12,16 wird erst die Erfahrung der Verherrlichung Jesu (Tod, Erweckung und Rückkehr zum Vater) den Charakter des Königseins Jesu als eines himmlisch eingesetzten, universalen, aber irdisch außerhalb des Glaubens verborgenen Königs recht erfassen.⁶⁰

5.5 Die joh Passion zeigt eine auffallende Häufung des König-Titels; einige bezeichnende Stellen seien kurz besprochen. So unvorbereitet wie in Joh 1,20 der Christus-Titel in der Antwort des Johannes erscheint in 18,33 die Frage des Pilatus an Jesus: „Bist du der König der Juden?“.⁶¹ Die Antwort Jesu nennt in prinzipieller Zustimmung ἡ βασιλεία ἡ ἐμῆ⁶² und zeigt Jesus so tatsächlich als König, doch korrigiert der Zusatz οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου sofort ein politisch-militärisches Missverständnis dieser Königsherrschaft (18,36).⁶³ 18,37 füllt Jesus sein Königsein inhaltlich durch die Funkti-

⁵⁹ Vgl. zur Deutung des Sach-Zitates auf den Friedensfürsten und das darin liegende Korrektiv an einer messiaspolitischen Erwartung *Schnackenburg*, Joh II 471; *Becker*, Joh II 442-444; *Bultmann*, Joh 315.319; *Brown*, Joh I 462f.; *Stegemann/Stegemann*, König 45f.; *Wilckens*, Joh 188f.

⁶⁰ *De Jonge*, Prophet 169f. sieht den triumphalen Einzug Jesu in Jerusalem neu interpretiert als erst nach Tod, Auferweckung und Rückkehr zum Vater in seiner universalen Bedeutung verstehbar.

⁶¹ Eine Spannung zwischen dem Ehrentitel „König Israels“ und dem politisch konnotierten „König der Juden“ mit joh Modifikation der letzteren Bedeutung konstatieren *Schnackenburg*, Joh I 316; III 283; *de Jonge*, Prophet 168; *Stegemann/Stegemann*, König 41-44. Wahrscheinlich wählt der Verf. aber das jeweilige Genitivattribut je nach der textimmanenten Perspektive des Betrachters. „König der Juden“ spiegelt dann eine Betrachtung aus römischer Sicht, so *Wilckens*, Joh 280. Der politisch-nationale Hintergrund prägt freilich zeitgeschichtlich beide Formulierungen, und entsprechend ist auch bei beiden von einer mehr oder weniger deutlichen Umprägung in Anwendung auf den joh Jesus auszugehen.

⁶² Anders als bei den Synoptikern, wo die Rede von der βασιλεία τοῦ θεοῦ das Zentrum der Verkündigung Jesu beschreibt (vgl. nur *Leroy*, Jesus 70-78; *Merklein*, Botschaft), konzentriert sich die joh Sicht auf die Bedeutung der Person Jesu selbst als Träger der Herrschaft, der damit zum vollmächtigen Repräsentanten Gottes wird.

⁶³ Ausführlicher dazu *Schlier*, Jesus und Pilatus 63f.; *Hengel*, Reich Christi 167-169.182; *Schnackenburg*, Person 263f.304; *ders.*, Joh III 274; *Becker*, Joh II

on der Offenbarung der Wahrheit in der Welt.⁶⁴ Die politische Valenz des König-Titels wird durch einen ganz anders gearteten Anspruch transformiert. Die Verspottung Jesu durch die römischen Soldaten in 19,2f. bedient sich der persiflierten Königsinsignien von Krone und Purpurgewand und tituliert Jesus als „König der Juden“, womit narrativ in aller Anschaulichkeit vermittelt wird: Jesus bringt sein Königtum nicht auf der politischen Bühne zur Wirkung. Der Leser vermag freilich hinter dem Spott auf der Metaebene Jesu wirkliches Königsein zu erkennen.⁶⁵ Es ist bezeichnend für dieses Königsein, dass es sich gerade in äußerlicher Niedrigkeit und Machtlosigkeit vollzieht und seine „Gewalt“ in der Beziehung des Menschen zu Gott enthüllt.

Die politische Konnotation des König-Titels wendet der Verf. in 19,12 an, wenn er Jesu Königsanspruch seitens der Juden, die Pilatus unter Druck setzen wollen, gegen die Autorität des römischen Kaisers stellen lässt – Jesus erhält die Züge des revolutionären Königspräsidenten; verstehen lässt sich diese Gegenüberstellung sinnvoll nur auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der königlichen Gesalbtenervartung, die revolutionäre jüdische Bewegungen im 1. Jh. n.Chr. legitimierend beanspruchten.⁶⁶ Der von Pilatus ver-

673.695.701; *Haenchen*, Joh 535f.541-543; *Brown*, Joh II 851-853 u.ö.; *Painter*, *Quest* 225f.242f.405; *Dauer*, *Passionsgeschichte* 115.258f.

⁶⁴ *Blank*, *Verhandlung* 182 kann Jesu Königsein ihrem Inhalt nach als Offenbarung der Wahrheit bestimmen; vgl. *Wilckens*, Joh 281. *Becker*, Joh II 673f. spricht vom himmlischen Gesandten, dessen Macht allein im Wort zur Geltung gelangt; zur Einordnung in die Sendung Jesu auch *de Jonge*, *Prophet* 162. 168-170.176f.; *Loader*, *Christology* 67.74.103. – *Diebold-Scheuermann*, *Jesus* (1996), 293.299 hingegen sieht das Königsthema dem Inhalt der Sendung weit nachgeordnet.

⁶⁵ Das Stilmittel der vertauschten Rollen eruiert *Blank*, *Verhandlung* 174.181f., womit der Verf. durch die Hintergründigkeit der Handlung das vordergründige Geschehen auf Textebene in Frage stellt. Die wahrzunehmende Spannung zwischen königlicher Herrlichkeit und leidender Erniedrigung erklären zahlreiche Ausleger durch das Mittel der Ironie oder Doppeldeutigkeit, wobei hinter der erzählten Handlung die eigentliche Wahrheit aufleuchte. Vgl. *Bultmann*, Joh 510.518; *Dauer*, *Passionsgeschichte* 107.111.175.179.181; *Hahn*, *Prozeß* 40.51; *Barrett*, Joh 524f.528; *Senior*, *Passion* 68f.147-154 u.ö. Kritisch gegenüber der Deutung (z.B. von *Becker*, Joh II 642) speziell des Kreuzes als Ort der Verherrlichung *Loader*, *Christology* 66f.74.110f. mit dem Hinweis, Jesu gesamtes Auftreten sei bereits von der Herrlichkeit des Offenbarers Gottes geprägt. Ob freilich die Handlungsebene mit dem Mittel der Ironie ausreichend charakterisiert wird, sei dahingestellt; es ist wohl gerade der paradoxe Zusammenhang der Dichotomie von Niedrigkeit und Königsein, der den Zugang zu Jesus in der Erfahrung der joh Gemeinde sachgerecht wiedergibt.

⁶⁶ *Josephus* erzählt aus der Zeit des ersten jüdisch-römischen Krieges von den jüdischen Widerstandskämpfern Menahem (Bell 2,433-448) und Simon bar Giora (Bell 2,521; 4,504-544.556f.; 7,29-34.153-157), deren religiös legitimierter Königsanspruch

fügte Titulus crucis hält Jesu Bedeutung als „König der Juden“ fest (19,19), obwohl Jesus am Kreuz scheinbar tiefste Machtlosigkeit demonstriert. Genau in diesem Paradox artikuliert der Verf. seine Jesus-Deutung, die den als Kreuzigten Verherrlichten⁶⁷ als König und Gesalbten versteht. Das im Titulus Ausgesagte besitzt letzte Gültigkeit – Pilatus ändert die Formulierung gegen das Drängen der jüdischen Hohenpriester nicht (19,21f.). Der König Jesus bleibt auch im Leiden, der er ist. Auf dem Hintergrund der königlichen Gesalbtenkonzeption heißt dies: Die einmalige Gottunmittelbarkeit des Gesalbten Jesus erweist sich nicht in politischer Mächtigkeit, sondern in der lebenschenkenden Macht (vgl. 20,31) des Offenbarers und Gesandten Gottes, der sich dem Glauben erschließt. Die joh Umdeutung der traditionellen Königs-terminologie gewinnt gerade in der Passionssequenz Signifikanz.

5.6 Auf eine mögliche Assoziation zur königlichen Gesalbtenervartung sei noch hingewiesen. Das identifizierende und zugleich offenbarende (vgl. Joh 13,19) Wort Jesu ἐγώ εἰμι bei seiner Gefangennahme durch die gegnerische Truppe unter Führung des Judas löst die Reaktion des Zurückweichens und Niederfallens der feindlichen Schar aus (Joh 18,6). Damit ist die Macht des Wortes Jesu erzählerisch signalisiert, ohne dass sie den Tod der Gegner bewirkt. Solche Wortmacht, die physische Wirkung zeigt und die Feinde überwindet, bildet wiederholt ein Element innerhalb königlicher Gesalbtenkonzeptionen des Frühjudentums, um die wirkungsvolle Durchsetzung des Gesalbten auf der politischen Ebene auszusagen: PsSal 17,24.35f.; äthHen 62,2; 4 Esr 13,9-11.⁶⁸ Neutestamentliche Texte reflektieren das Motiv ebenfalls mit Bezug zum wiederkommenden Christus (2 Thess 2,8; Offb 1,16; 2,12.16; 19,15.21); im Hintergrund lässt sich atl Jes 11,4 erkennen.⁶⁹ Dem

eine Präntention im Sinne der königlichen Gesalbtentradition nahelegt; vgl. *Schreiber*, Utopie 93-95; *ders.*, Gesalbter 299-308.

⁶⁷ Damit ist aber keineswegs die Deckungsgleichheit von Kreuzigung und Verherrlichung behauptet; vielmehr stellt die Kreuzigung nur *einen* Bestandteil des Verherrlichungsgeschehens dar, freilich den in seinem zeitgeschichtlichen Kontext problematischsten.

⁶⁸ Nach *Dauer*, Passionsgeschichte 42 resultiert das Wort aus der herrscherlichen Macht des Messias. Auch *Kügler*, König 141f. greift auf diese Texte zurück, verortet aber 128-145 die Wortmacht allgemein in der Königstradition, die die wunderbare Macht des königlichen Wortes kennt und die Eingang in frühjüdische und christliche Messiasvorstellungen fand; in Joh 18,4-6 erscheine Jesus nicht als davidischer Heilskönig, sondern als inkarnierter königlicher Logos, der göttliche Wortmacht besitzt (145). Gegen eine Verbindung mit messianischer Tradition *Becker*, Joh II 647.

⁶⁹ Auch in Jes 11,4 zeigt das machtvolle Wort des erwarteten Heilskönigs physische Wirkung, wobei dieser an Gottes Macht partizipiert. Gegen eine gewaltsame Wirkung *Kügler*, König 140f. Die Herleitung der joh Szene aus Ps 27; 35 oder 56 ist unzureichend (vgl. ebd. 129-133).

aus der LXX-Sprache entnommenen Offenbarungswort Jesu in Joh 18,6 eignet der Charakter göttlicher Epiphanie,⁷⁰ wichtiger aber erscheint die narrative Vermittlung der Aussage: Als Gesalbter und König besitzt Jesus wirklich alle erdenkliche Macht, zu deren Beanspruchung schon ein Wort aus seinem Mund genügt; Jesus aber verzichtet bewusst (vgl. 18,11) auf jede gewaltsame Durchsetzung, was seine Sendungsintention als Offenbarung ausweist und der Freiheit der Entscheidung öffnet. Sollte sich von diesem frühjüdischen Hintergrund her auch ein Einflussfaktor für die Verwendung der Logos-Terminologie in Joh 1,1-4.14 wahrscheinlich machen lassen? Der in Offb 19,11-16 geschilderte königliche Reiter verbindet jedenfalls den Namen ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (V. 13) mit dem Motiv eines scharfen Schwertes aus seinem Mund, das die Völker schlägt (V. 15; Anklang an Jes 11,4). Dann würde die joh Rede vom Logos am Anfang des Evangeliums programmatisch Gottunmittelbarkeit in direkter Verbindung, wirksame Wortmacht und Offenbarerfunktion des Gesalbten im Wort vorstellen.

6. Fazit

Die kurze Durchsicht einschlägiger König-Texte des JohEv lässt die Bildwelt der frühjüdischen königlichen Gesalbtenwartung als zentrale textexterne Verstehensbasis aus der Darstellung des JohEv selbst deutlich werden. Der rätselhafte Charakter des Königseins Jesu gelangt angesichts der Spannung zwischen König-Titel und weithin unköniglichem Phänotyp zur Geltung; der König wendet keinerlei Machtmittel an und setzt seine Gewalt nicht durch. Wie kann er da König sein? Jesus selbst offenbart in der Erzählung des JohEv seine einzigartige Gottunmittelbarkeit und öffnet sein wahres Wesen dem Glauben, der den König tatsächlich als solchen im Sinne des bevollmächtigten Repräsentanten Gottes erkennt. Seine Macht wirkt im Geschenk unsterblichen Lebens (vgl. Joh 10,28; 11,25-27; 17,2f.; 20,31), das für die Seinen bereits begonnen hat. In diese Glaubenserfahrung legt das JohEv die Lösung zum Rätsel des Königs Jesus.

Zitierte Literatur

- Anderson P.N., *The Christology of the Fourth Gospel. Its Unity and Disunity in the Light of John 6* (WUNT II/78), Tübingen 1996.
- Barrett C.K., *Das Evangelium nach Johannes* (KEK.S), übers. von H. Bald, Göttingen 1990.
- Baum-Bodenbender R., *Hoheit in Niedrigkeit. Johanneische Christologie im Prozeß Jesu vor Pilatus* (Joh 18,28-19,16a) (FzB 49), Würzburg 1984.

⁷⁰ So *Bultmann*, Joh 494f. Vgl. *Kügler*, König 134.144.

- Becker J., *Das Evangelium nach Johannes*. 2 Bde. (ÖTK 4), Gütersloh – Würzburg³1991.
- Berger K., Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments, NTS 20 (1974) 1-44.
- Beutler J., Der alttestamentlich-jüdische Hintergrund der Hirtenrede in Johannes 10, in: ders., *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBAB 25), Stuttgart 1998, 215-232 (von 1991).
- Bittner W.J., *Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund* (WUNT II/26), Tübingen 1987.
- Blank J., Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18,28-19,16, in: ders., *Der Jesus des Evangeliums. Entwürfe zur biblischen Christologie*, München 1981, 169-196. (erstmalig in: BZ 3 [1959] 60-81)
- Blinzler J., *Der Prozeß Jesu*, Regensburg⁴1969.
- Boismard M.-É., *Moses or Jesus. An Essay in Johannine Christology* (BETHL 84a), übers. von B.T. Viviano, Leuven 1993.
- Borgen P., John 6. Tradition, Interpretation and Composition, in: *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology* (FS M. de Jonge) (JSNT.S 84), Sheffield 1993, 268-291.
- de Boer M.C., *Johannine Perspectives on the Death of Jesus* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 17), Kampen 1996.
- Bösen W., *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret. Was wirklich geschah*, Freiburg – Basel – Wien²1994.
- Brown R.E., *The Gospel According to John*. 2 Bde. (AncB), New York 1966.1970.
- Bultmann R., *Das Evangelium des Johannes* (KEK II), Studienausgabe, Göttingen 1985 (= ¹⁹1968).
- ders., *Theologie des Neuen Testaments*. 9. Aufl., durchgesehen und ergänzt von O. Merk (UTB 630), Tübingen⁹1984.
- Charlesworth J.H. (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* (The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins), Minneapolis 1992.
- Collins J.J., *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (The Anchor Bible Reference Library), New York u.a. 1995.
- Dauer A., *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30* (StANT 30), München 1972.
- Diebold-Scheuermann C., *Jesus vor Pilatus. Eine exegetische Untersuchung zum Verhör durch Pilatus* (Joh 18,28-19,16a) (SBB 32), Stuttgart 1996.
- Garland D.E., *John 18-19. Life through Jesus' Death*, RExp 85 (1988) 485-499.
- Giblin C.H., *John's Narration of the Hearing Before Pilate* (John 18,28-19,16a), *Bibl.* 67 (1986) 221-239.
- Gnilka J., *Johannesevangelium* (NEB.NT 4), Würzburg³1989.

- Haenchen E., *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, hg. von U. Busse, Tübingen 1980.
- ders., *Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten*, in: ders., *Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 1968, 182-207.
- Hahn F., *Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, in: *EKK Vorarbeiten 2*, Zürich – Neukirchen 1970, 23-96.
- Hengel M., *Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im Johannesevangelium*, in: ders./A.M. Schwemer (Hgg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55)*, Tübingen 1991, 163-184.
- de Jonge M., *Jesus as Prophet and King in the Fourth Gospel*, *ETHL* 49 (1973) 160-177.
- Kanagaraj J.J., *Jesus the King, Merkabah Mysticism and the Gospel of John*, *TynB* 47 (1996) 349-366.
- Karrer M., *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christutitels (FRLANT 151)*, Göttingen 1990.
- Knöppler T., *Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie (WMANT 69)*, Neukirchen-Vluyn 1994.
- Kügler J., *Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums (SBS 178)*, Stuttgart 1999. (zit. König)
- ders., *Der König als Brotpender. Religionsgeschichtliche Überlegungen zu JosAs 4,7; 25,5 und Joh 6,15*, *ZNW* 89 (1998) 118-124. (zit. Brotpender)
- ders., *Der andere König. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zum Jesusbild des Johannesevangeliums*, *ZNW* 88 (1997) 223-241. (zit. Der andere König)
- Kuhn H.-J., *Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh 1,35-51 (BU 18)*, Regensburg 1988.
- Laato A., *A Star Is Rising. The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations (International Studies in Formative Christianity and Judaism 5)*, Atlanta 1997.
- Labahn M., *Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98)*, Berlin – New York 1999.
- Leroy H., *Jesus. Überlieferung und Deutung (EdF 95)*, Darmstadt³ 1999.
- ders., *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums (BBB 30)*, Bonn 1968.
- Loader W., *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues (BET 23)*, Frankfurt a.M. u.a. 1989.
- März C.-P., *„Siehe, Dein König kommt zu Dir ...“.* Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Einzugsperikope (*ETHSt* 43), Leipzig 1981.
- Meeks W.A., *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology (NT.S 14)*, Leiden 1967.

- Merklein H., *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (SBS 111), Stuttgart 1983 (²1985).
- Neufeld D., „And When That One Comes“. Aspects of Johannine Messianism, in: C.A. Evans/P.W. Flint (Hgg.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature 1), Grand Rapids – Cambridge 1997, 120-140.
- Neusner J./Green W.S./Frerichs E.S. (Hgg.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge – New York 1987.
- Obermann A., *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate* (WUNT II/83), Tübingen 1996.
- Oegema G.S., *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Kochba* (SIJD 2), Göttingen 1994. (engl.: *The Anointed and his People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba* [JSPE.S 27], Sheffield 1998.)
- Painter J., *The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community*, Edinburgh 1991 (Nashville ²1993).
- Pamment M., *Is There Convincing Evidence of Samaritan Influence on the Fourth Gospel?*, ZNW 73 (1982) 221-230.
- Rensberger D., *The Trial of Jesus and the Politics of John*, in: ders., *Johannine Faith and Liberating Community*, Philadelphia 1988, 87-106.
- Sabbe M., *The Trial of Jesus before Pilate in John and Its Relation to the Synoptic Gospels*, in: A. Denaux (Hg.), *John and the Synoptics* (BETHL 101), Leuven 1992, 341-385.
- Schlier H., *Jesus und Pilatus. Nach dem Johannesevangelium*, in: ders., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg – Basel – Wien ⁴1966, 56-74.
- Schnackenburg R., *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (HThK.S IV), Freiburg – Basel – Wien 1993.
- ders., *Das Johannesevangelium*. 4 Bde. (HThK IV/1-4), Freiburg – Basel – Wien ⁷1992. ⁴1985. ⁵1986. 1984 (u.ö.).
- Schnelle U., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), Leipzig 1998.
- Schreiber S., *Die Utopie des Gesalbten. Frühjüdische und paulinische Gesalbten-Vorstellungen zwischen Hoffnung und Welterfahrung*, in: P. Roth/S. Schreiber/S. Siemons (Hgg.), *Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität*, Augsburg 2000, 83-108.
- ders., *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105), Berlin – New York 2000.
- ders., *Die Jüngerberufungsszene Joh 1,43-51 als literarische Einheit*, SNTU 23 (1998) 5-28.
- Senior D., *The Passion of Jesus in the Gospel of John*, Collegeville 1991.

- Stegemann E./Stegemann W., König Israels, nicht König der Juden? Jesus als König im Johannesevangelium, in: E. Stegemann (Hg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart – Berlin – Köln 1993, 41-56.
- du Toit D.S., THEIOS ANTHROPOS. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit (WUNT II/91), Tübingen 1997.
- Weiser A., Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien (KStTh 8), Stuttgart – Berlin – Köln 1993.
- Wengst K., Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium (Kaiser Taschenbücher 114), München ⁽⁴⁾1992.
- Wilckens U., Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen ⁽¹⁷⁾1998.
- Zangenberg J., Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsge-schichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium (TANZ 27), Tübingen – Basel 1998.