

Das sogenannte «johanneische Logion» in der synoptischen Überlieferung (Mt 11,25–27; Lk 10,21f.) und das Vierte Evangelium

Erwägungen zum Ursprung der johanneischen Christologie*

Michael Theobald
Tübingen

Vor etlichen Jahren erklärte J. Jeremias, Mt 11,27 par. Lk 10,22 sei «eines der Logien Jesu», «aus denen die johanneische Theologie erwuchs», und fügte zur Begründung hinzu: «Ohne Ansatz in der synoptischen Überlieferung bliebe ihre Entstehung ja doch ein völliges Rätsel».¹ Letzterem möchte ich zustimmen. Es gibt in der Tat manche Bezüge der johanneischen Überlieferung von «Herrenworten» zu Jesus-Worten des synoptischen Typs. Sie sind zwar nicht zahlreich, aber doch markant genug, um die synoptische Überlieferung (nicht die synoptischen Evangelien) als *eine* der Wurzeln der johanneischen Entwicklungslinie veranschlagen zu können.² Die Annahme freilich, dass Mt 11,27 par. Lk 10,22 «eines der Logien Jesu» sei, «aus denen die johanneische Theologie erwuchs», ist aus verschiedenen Gründen fragwürdig. Zum einen spricht der literarische Charakter des Wortes gegen die allzu optimistische Einschätzung, es ginge auf Jesus selbst zurück.³ Zum anderen befrie-

* Mit diesem Beitrag, der die beiden Arbeitsfelder von Jean Zumstein – Matthäus und Johannes – in einem kleinen Fragment exemplarisch zusammenführt, entbiete ich dem verehrten Kollegen zu seinem 65. Geburtstag herzliche Grüße. Zu Mt 11,25–30 vgl. seine Ausführungen in: *La condition du croyant dans l’Evangile selon Matthieu*, OBO 16, Freiburg/Göttingen 1977, 130–152.

¹ J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1979, 65.

² Vgl. dazu insgesamt M. Theobald, *Herrenworte im Johannesevangelium*, HBS 34, Freiburg i.Br. 2002; außer synoptischen Worten, die das Vierte Evangelium aufbewahrt, enthält es auch Überlieferungen, die sich als «Metatexte» zu alten Jesus-Worten verstehen lassen (Joh 10,9 ist dafür ein Beispiel, vgl. unten); überdies greift es synoptische Spruchmuster auf, z.B. das der sog. «Ich bin gekommen»-Worte, um es der eigenen Christologie zu adaptieren, vgl. Joh 5,43; 9,39b–d; 10,10c–e; 12,27.46f.

³ Ihr folgt auch J. Pryor, *The Great Thanksgiving and the Fourth Gospel*, in: BZ.NF 35 (1991), 157–179, und zuletzt M. Hengel, in: M. Hengel/A. M. Schwemer (Hgg.), *Jesus und das Judentum, Geschichte des frühen Christentums 1*, Tübingen 2007, 392f.: «Warum sollte

diget das genetische Modell nicht, die johanneische Theologie könnte aus einzelnen Jesus-Worten hervorgewachsen sein. Es minimalisiert die tiefgreifenden Transformationen, die sich in der johanneischen «Entwicklungslinie» vollzogen haben, und erkennt den hier aufgebrachten Mut zu sprachlichen und theologischen Neuansätzen, der mit einer recht selektiven Behandlung der Jesus-Überlieferung einherging. Die Entstehung einer Gesamtgestalt wie der des Johannesevangeliums lässt sich nicht sozusagen linear über einzelne Jesus-Worte herleiten. Auch andere Faktoren sind zu berücksichtigen, wie zum Beispiel Veränderungen im sozialen und religiösen Milieu, denen der johanneische Kreis im Laufe seiner Geschichte unterlag. Auf der anderen Seite besitzt auch das sog. «johanneische Logion» einen ganz bestimmten Ort in der synoptischen Überlieferung, ist also nicht – so das berühmte Diktum von K. Hase – «wie ein Aerolith aus dem johanneischen Himmel gefallen».⁴ Wer deshalb nach Bezügen zwischen diesem Wort und Joh fragt, wird die Vergleichsbasis nicht nur überlieferungskritisch erweitern, sondern auch mögliche milieubedingte Affinitäten der jeweiligen Überlieferungsräume mit in Rechnung stellen.

In einem ersten Schritt (1.) situieren wir das Wort Mt 11,27 par. Lk 10,22 in seinem genuinen literarischen Kontext, dem der Logienquelle (= Q), indem wir die Spruchgruppe, zu der es ursprünglich gehörte (Q 10,21–24), synchron analysieren. Ergibt sich dabei, dass das Logion als «Kommentarwort» zum voranstehenden Gebet Jesu (Mt 11,25f. par. Lk 10,21 = Q 10,21) zu verstehen ist,⁵ dann hat das Konsequenzen für seine Genese bis hin zu der Frage, ob Q 10,22 überhaupt als kompakter Spruch gelten kann, wie die gängige Rede von «dem johanneischen Logion» nahe legt.

Im zweiten Schritt (2.) wenden wir uns den möglichen Bezügen zwischen Q 10,22 und dem johanneischen Spruchgut zu. Stellt sich dabei heraus, dass das Wort

es [sc. das Wort Mt 11,27 par. Lk 10,22] nicht auch auf ein Jesuswort, etwa in einem Vergleich, zurückgehen?»

⁴ K. Hase, *Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen*, Leipzig 1876, 422. Eine informative forschungsgeschichtliche Skizze, die mit Beiträgen schon aus dem frühen 19. Jh. einsetzt, bietet M. Sabbe, *Can Mt 11,27 and Lk 10,22 be called a Johannine Logion?* in: J. Delobel (Hg.), *Logia. Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus* (FS J. Coppens), BETHL 59, Leuven 1982, 363–371. Umfassende Lit.-Angaben zu den Versen bieten U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus II*, EKK I/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 196f., und F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas II*, EKK III/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1996, 64f. Eigens genannt seien: L. Cerfaux, *L'Évangile de Jean et le «logion johannique» des Synoptiques* (1958), in: *Receuil Lucien Cerfaux. Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse III*, BETHL 18, Gembloux 1962, 161–174; S. Légasse, *Le logion sur le fils révélateur* (Mt 11,27 par Lc 10,22), in: J. Coppens (Hg.), *La notion biblique de Dieu*, BETHL 41, Leuven 1985, 245–274; R. Garrison, *Matthew 11,25–27 = Lk 10,21–22: A Bridge between the Synoptic and Johannine Traditions*, Diss. Oxford 1979; C. Deutsch, *Hidden Wisdom and the Easy Yoke. Wisdom, Torah and Discipleship in Matthew 11.25–30*, JSNT.S 18, Sheffield 1987; G. Marcato, *Il Logion «giovanneo» di Mt 11,25–30. Tradizione Matteana e Giovanna a confronto*, in: *Ang. 74* (1997), 3–29; P. S. Minear, *Two Secrets, Two Disclosures*, in: *Horizons in Biblical Theology* 29 (2007), 75–85.

⁵ Zur Kategorie «Kommentarwort» vgl. J. Wanke, «Kommentarworte». Älteste Kommentierungen von Herrenworten, in: *BZ.NF* 24 (1980), 208–233.

nicht *en bloc* im Vierten Evangelium Wiederhall gefunden hat, sondern nur einzelne Motive aus ihm – und diese jeweils gesondert –, dann bestätigt diese Beobachtung indirekt die an Q 10,22 vorgenommenen überlieferungskritischen Differenzierungen.⁶

Um die Bezüge zu bewerten, stellen wir in einem dritten Schritt (3.) die Frage nach dem Verhältnis von Johannesevangelium und Logienquelle insgesamt,⁷ eine Frage, die auch Einsichten in mögliche Affinitäten zwischen ihren Überlieferungskreisen verspricht. Mit Hinweisen zum Ursprung der johanneischen Christologie, die sich aus der Analyse ergeben, schließen wir (4.).

1. Das sog. «johanneische Logion» in der Spruchquelle

Welche Gestalt besaß das Wort bzw. die Spruchsequenz, zu der es ursprünglich gehörte, in Q? Da sich die beiden Fassungen Mt 11,25–27 und Lk 10,21f., abgesehen von den Redeeinleitungen, nur unwesentlich voneinander unterscheiden, steht der Q-Wortlaut mehr oder weniger fest.⁸ Im Folgenden bieten wir die Fassung des Ersten Evangelisten, die weithin der von Q entsprechen dürfte, und fügen die wenigen lukanischen Varianten in eckigen Klammern hinzu.⁹

⁶ Überzogen erscheint die Analyse von Pryor, Thanksgiving (s. Anm. 3), der nicht nur Q 10,22, sondern Q 10,21f. insgesamt unbesehen als genuine Einheit versteht, die der Vierte Evangelist gekannt habe; ihr schreibt er «a formative and longstanding influence on the christology of the evangelist» zu (179).

⁷ Bislang wurde diese Frage kaum erörtert; eine Ausnahme ist der Sammelband von R. T. Fortna/T. Thatcher (Hgg.), *Jesus in Johannine Tradition*, London 2001, in dem sich gleich zwei Studien hierzu finden: C. M. Tuckett, *The Fourth Gospel and Q*, ebd., 281–290, und E. K. Broadhead, *The Fourth Gospel and the Synoptic Sayings Source. The Relationship Reconsidered*, ebd., 291–301.

⁸ J. M. Robinson/P. Hoffmann/J. S. Kloppenborg (Hgg.), *The Critical Edition of Q. Synopsis*, Leuven 2000, 190–193, und P. Hoffmann/C. Heil, *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch*, Darmstadt ³2009, 58f., bieten für Q einen identischen Wortlaut. Beide Ausgaben lassen auch offen, wie die narrative Einleitung der Spruchsequenz in Q ursprünglich lautete.

⁹ Lukas wird in stilistischer Angleichung an ἀπέκαλυψας 10,21g in 10,21f die Präposition ἀπ- hinzugefügt und in 10,22b.d den Text durch Streichung des zweiten «erkennen» und Einfügung der beiden Relativ-Wendungen («wer der Sohn» bzw. «der Vater ist») sprachlich geglättet haben. *Matthäus* wird lediglich in Mt 11,27 (= Q 10,22b.d) das Simplex γινώσκει, das in Q stand und von Lukas bezeugt wird, in das Kompositum ἐπιγινώσκει umgewandelt haben. Im Einzelnen vgl. P. Hoffmann, *Studien zur Logienquelle*, NTA.NF 8, Münster ³1982, 104–106.

- 21 a Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς
[Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ]
b εἶπεν·
- c A.1 ἐξομολογοῦμαί σοι,
d πάτερ,
e κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς,
f ὅτι [ἀπ]έκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν
g καὶ ἀτεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις·
h A.2 ναὶ ὁ πατήρ,
i ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.
- 22 a B.1 Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου,
b B.2 καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν
[καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστὶν ὁ υἱὸς]
c εἰ μὴ ὁ πατήρ,
d οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει
[καὶ τίς ἐστὶν ὁ πατήρ]
e εἰ μὴ ὁ υἱὸς
f C καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.
- 21 a «In jener Zeit fing Jesus an und
[In dieser Stunde frohlockte er im heiligen Geist und]
b sprach:
- c A.1 Ich preise dich,
d *Vater*,
e Herr des Himmels und der Erde,
f dass du dies vor den Weisen und Gebildeten
verborgen
g und es den Unmündigen *offenbart* hast.
h A.2 Ja, *Vater*,
i so war es wohlgefällig vor dir.
- 22 a B.1 Alles ist mir übergeben worden *von meinem Vater*,
b B.2 und niemand erkennt *den Sohn*
[und niemand weiß,
wer *der Sohn* ist],
c es sei denn *der Vater*,
d und auch nicht erkennt jemand *den Vater*
[und wer *der Vater* ist],
e es sei denn *der Sohn*,
f C und wem *der Sohn* es *offenbaren* will.»

1.1 Der Umfang der Spruchsequenz in der Logienquelle

Q 10,21+22 bilden zunächst einmal ein Spruchpaar. Matthäus hat noch eine dritte «Strophe», die Lukas nicht kennt.¹⁰ Wahrscheinlich stammt sie aus dem «Sondergut» des ersten Evangelisten, war also nicht Teil der ursprünglichen Sequenz in Q.

Anders verhält es sich mit der Seligpreisung der Augen- und Ohrenzeugen Q 10,23f., die bei Lukas noch auf das Spruchpaar folgt. Matthäus bietet sie andernorts, in seiner Gleichniskomposition Kap. 13, und zwar in Gestalt eines redaktionellen Einschubs in seine Markus-Vorlage (V. 16f.). Ihr ursprünglicher Ort in Q dürfte bei Lukas zu suchen sein. Hier passt sie auch inhaltlich gut zum voranstehenden Spruch-Double Q 10,21+22, das sie formal und inhaltlich abrundet. Wahrscheinlich hatte sie in Q den folgenden Wortlaut:

23	b	«Selig die Augen, die sehen, was ihr seht [...].
24	a	Denn ich sage euch:
	b	Viele Propheten und Könige wünschten zu sehen, was ihr seht,
	c	und sie sahen es nicht,
	d	und zu hören, was ihr hört,
	e	und sie hörten es nicht.» ¹¹

Sprach das Gebet Q 10,21 am Anfang der Trias in *dritter* Person von den «Unmündigen», denen Gott sich zugewandt hat, so richtet sich die Seligpreisung an ihrem Ende in direkter Anrede («*ihr*») an anwesende Augen- und Ohrenzeugen, ohne dass unmittelbar klar wird, wer mit ihnen gemeint ist.¹² Die Opposition «sehen»/«hören» bzw. «nicht-sehen»/«nicht-hören» schließt aber organisch an die vergleichbare Antithetik der beiden ersten Sprüche an. Nur ist jetzt anstelle des theozentrischen «Offenbaren» (Q 10,21g.22f) aus anthropologischer Perspektive vom «Sehen» und «Hören» die Rede.¹³ Auch verleiht die Seligpreisung der Spruchtrias an ihrem Ende noch einen heilsgeschichtlichen Akzent, der neu ist: Standen in V. 21 den «Unmündigen» die «Weisen und Gebildeten» gegenüber, so den Augen- und Ohrenzeugen jetzt «die Propheten und Könige» aus Israels Vorzeit.

¹⁰ Es handelt sich um den sog. «Heilandsruf» Mt 11,28–30: «Kommt her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken [...]».

¹¹ So einmütig *Hoffmann/Heil*, Spruchquelle (s. Anm. 8), 59, und *Robinson/Hoffmann/Kloppenborg*, Edition (s. Anm. 8), 196–199; beide lassen auch offen, ob es in 24b ursprünglich hieß: «sie begehrten (ἐπεθύμησαν)» (Mt) oder «sie wollten (ἠθέλησαν)» (Lk) sehen.

¹² Lukas bezieht die «Seligpreisung» der Augenzeugen mittels der von ihm gebildeten Redeeinleitung Lk 10,23a auf die Jünger, ähnlich auch Mt 13,16f. Zu Q siehe gleich.

¹³ Die Theozentrik von Q 10,21f. wirkt aber im «selig [...]» weiter, insofern dieses indirekt den Gabecharakter des zu sehen Gewährten ausdrückt.

1.2 Der Kontext der Spruch-Trias¹⁴

Unserer Spruch-Trias ging die «Missionsinstruktion» Q 10,2–16 voraus, die ebenso wie jene eine narrative Redeeinleitung besaß.¹⁵ Durch sie werden beide Sequenzen in Q formal als zwei aufeinander folgende Redeblocke gekennzeichnet, was auch inhaltlich von Belang ist.

Wenn Jesus im Gebet Q 10,21 Gott zunächst dafür dankt, dass er «dieses» vor den «Weisen und Gebildeten» verborgen, den «Unmündigen» aber offenbart hat, fragt sich der Leser natürlich, was Jesus mit diesem ταῦτα meint.¹⁶ Das kleine Gebet sagt es selbst nicht. Liest man es aber im Zusammenhang mit der vorangehenden «Missionsinstruktion»,¹⁷ wird man das Demonstrativpronomen am ehesten auf das Geheimnis der «Königsherrschaft Gottes» beziehen, auf deren Ansage jene zuläuft: «*Heilt die Kranken in ihr [sc. der Stadt] und sagt ihnen: Nahe ist euch die Königsherrschaft Gottes (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ)*» (Q 10,9). Die «Missionsinstruktion» endet pointiert mit dem Spruch: «*Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat*» (Q 10,16).¹⁸ Daran schließt sich das Gebet Jesu Q 10,21 organisch an: Es sind «die Unmündigen», nicht «die Weisen und Gebildeten», die Jesus bzw. den, der ihn gesandt hat, aufnehmen, aber sie tun dies nicht aus eigenem Vermögen, sondern weil Gott ihnen die Nähe seiner βασιλεία in Jesu Wirken offenbart hat.

Auch für die Frage, wer die in Q 10,23f. angesprochenen Augen- und Ohrenzeugen sind, hält die vorangehende «Missionsinstruktion» vielleicht eine Antwort bereit. Da sie an die Jünger gerichtet ist, könnte das Gleiche jetzt auch für die Seligpreisung gelten: Die Jünger sind die «Unmündigen», denen Gott «offenbart» hat und die für das, was sie sehen und hören dürfen – im Kontext ist wohl vor allem an die von Jesus gewirkten Krankenheilungen zu denken –, nun selig gepriesen werden.¹⁹ «Selig» sind aber auch alle diejenigen, die Jesu Boten in ihren Häusern «aufnehmen» (Q 10,16), schließlich die nachösterliche Gemeinde.²⁰

¹⁴ Vgl. auch P. Hoffmann, Mutmaßungen über Q. Zum Problem der literarischen Genese von Q, in: A. Lindemann (Hg.), *The Sayings Source Q and The Historical Jesus*, BETL 158, Leuven 2001, 255–288, hier: 276f.

¹⁵ Q 10,2: «Er sagte seinen Jüngern»; vgl. Hoffmann/Heil, *Spruchquelle* (s. Anm. 8), 52f.

¹⁶ Zur Problematik des ταῦτα vgl. Hoffmann, *Studien* (s. Anm. 9), 109f.: «die ursprüngliche Beziehung der Demonstrativpronomina ταῦτα/αὐτα, ist nicht mehr festzustellen. Nur allgemein ließe sich das Logion – unter der Voraussetzung, es ist ein Wort des historischen Jesus – auf die Situation seines Auftretens beziehen; ταῦτα könnte dann die Erkenntnis meinen, dass er zu Recht Gottes Vollmacht in Anspruch nimmt.»

¹⁷ Anders Hoffmann, *Studien* (s. Anm. 9), 110 mit Anm. 31, der im Rahmen der Q-Akolythie die Beziehung nach rückwärts ausdrücklich ausschließt.

¹⁸ Das Stichwort «senden» verklammert Anfang (Q 10,[2].3) und Ende der «Missionsinstruktion» nach Art einer *inclusio*; zu Q 10,16 vgl. unten 3.1 unter (2).

¹⁹ Was sie sehen und hören, ist genauso unbestimmt gelassen, wie das ταῦτα in Q 10,21f. Da die erste Zeile das «Sehen» besonders betont, könnte vor allem an das Wunderwirken Jesu gedacht sein.

²⁰ Dieser möglichen Ausweitung entspricht die Formulierung in der dritten Person («*selig die Augen, die sehen [...]*»), die über die unmittelbar mit «ihr» Angeredeten hinausgeht: «*die sehen, was ihr seht [...]*»

Auf die Spruch-Trias folgen in Q 11,2b–4.9–13 das Vaterunser und die Gebetsunterweisung der Jünger, die sich an Jesu *eigenes* Gebet Q 10,21 zu Beginn der voranstehenden Sequenz organisch anschließen.²¹ Beachtlich ist, dass auch schon die «Missionsinstruktion» mit einer Aufforderung zum Gebet einsetzte: «[...] bittet den Herrn der Ernte, dass er Arbeiter in seine Ernte hinausschicke» (Q 10,2).

1.3 Das literarische Profil der Spruchtrias Q 10,21+22+23f.

Die Spruch-Trias ist alles andere als eindimensional oder einflächig.²² Schon die *Sprechakte* der drei Elemente variieren.²³

Vorweg steht ein kleiner Lobpreis Gottes, der in der ersten Person formuliert ist (Q 10,21). Er ist formal in sich gerundet, da Jesus in der letzten Zeile die Vater-Anrede noch einmal aufgreift und den Inhalt seines Gebetes bekräftigt: «*Ja, Vater, so war es wohlgefällig vor dir*».

Es folgt – mit dem Gebet durch den Scharniersatz Q 10,22a verzahnt, dessen Ich-Perspektive er beibehält («alles ist *mir* übergeben worden von *meinem* Vater») – in Q 10,22b–f eine Art *Metareflexion*, in der Jesus von sich selbst in der dritten Person spricht («*der Sohn*» – «*der Vater*»). Die Gattung des Lobpreises ist aufgegeben.

Die «Seligpreisung» am Ende richtet sich in zweiter Person an anwesende Augen- und Ohrenzeugen.²⁴

Das kleine Gebet vorweg scheint so etwas wie der «Grundtext» zu sein, dem auf eigener Reflexionsstufe das «Kommentarwort» Q 10,22a/b–f folgt.²⁵ Dieses markiert mit seiner absoluten Rede von «dem Sohn» und «dem Vater» die formale und inhaltliche Mitte der kleinen Komposition. Die «Seligpreisung» Q 10,23f. an letzter Stelle bündelt die beiden voranstehenden Worte, indem sie deren Grundgedanken – die paradoxe Weise der Offenbarung Gottes – auf die «Jünger» als Jesu Ansprechpartner fokussiert und damit die Spruch-Trias am Ende in den Kontext von Q einbindet.²⁶

Aufschlussreich sind die *Stichwort-Verbindungen* zwischen Gebet und «Kommentarwort», die die kompositorische Absicht der Verknüpfung der beiden Verse zu erkennen geben, ohne doch verbergen zu können, dass sich semantisch zwischen ihnen einiges verschiebt. Konkret zu nennen sind hier die Vater-Prädikation für Gott

²¹ Zu beachten ist auch das Stichwort βασιλεία, das Q 11,2 mit Q 10,9 verbindet.

²² Luz, Mt II (s. Anm. 4), 199: «Gesichertes Ergebnis der Forschung ist, dass Mt 11,25–30 kein einheitlicher Text ist, sondern dass drei Logien vorliegen». Vgl. aus der jüngeren Forschung insbesondere die Analyse von Hoffmann, Studien (s. Anm. 9), 106–147, aber auch Deutsch, Wisdom (s. Anm. 4), 21–53; anders zuletzt M. Hengel/A. M. Schwemer, Jesus (s. Anm. 3), 392f.; vgl. auch oben Anm. 6.

²³ Minear, Secrets (s. Anm. 4), 75: «a prayer, a soliloquy, a promise».

²⁴ Es gibt Seligpreisungen in der dritten Person (vgl. Mt 5,3–10), aber auch solche in der zweiten Person (Mt 5,11f.; Lk 6,20–23); hier liegt eine Mischform vor (vgl. oben Anm. 20).

²⁵ Hengel/Schwemer, Jesus (s. Anm. 3), 392, bestreiten das, weil das Wort «ein ganz eigenes Gepräge» habe.

²⁶ Auch in der anschließenden Spruchgruppe sind wieder die Jünger die Ansprechpartner Jesu: «wenn ihr betet, sagt [...]» (Q 11,2).

sowie das Stichwort «offenbaren», das mit seinem Opponenten «verbergen» die Antithetik von «wissen» und «nicht-wissen» des Stücks insgesamt²⁷ auf den Punkt bringt.

Den Lobpreis²⁸ richtet Jesus an Gott, den er zweifach anspricht: als «Vater» und als «Herrn des Himmels und der Erde».

Die erste Anrede, die für seine Gebetssprache typisch sein dürfte,²⁹ entspricht dem Grundduktus vieler seiner überlieferten Worte, die von Gottes unbedingter Heilsentschlossenheit im Bild des Vaters künden.³⁰ Die zweite Anrede richtet sich an den Schöpfer-Gott³¹ und artikuliert dessen absolute Transzendenz gegenüber allem Irdischen – entsprechend dem Inhalt des kleinen Gebets: Die meinen, in ihrer Weisheit über Gotteserkenntnis zu verfügen, denen entzieht sich der Schöpfer in seiner Erhabenheit. Zusammen bringen die Vokative «Vater» und «Herr des Himmels und der Erde» «die beiden sich ergänzenden Züge des einen Gottes» zum Ausdruck: «seine kreative Kraft und seinen Willen zur Erlösung».³²

Den Schöpfungsaspekt greift Q 10,22 nicht mehr auf, wohl aber die Vater-Anrede, wobei sich markante Verschiebungen ergeben. Zum «Vater» tritt jetzt «der Sohn» hinzu – in einer Weise, dass der Vater-Prädikation Ausschließlichkeit zuwächst: Gott ist «Vater» wegen seiner einzigartigen Relation zum «Sohn». Der Scharniersatz Q 10,22a, der Jesus von «meinem Vater» sprechen lässt, leitet zu dieser neuen Reflexionsstufe über. Demgegenüber ist das Gebet Q 10,21 noch offen: Wenn Jesus in ihm Gott als «Vater, Herrn des Himmels und der Erde», anspricht, schließt er auch diejenigen mit in die Vaterschaft ein, denen Gott «dieses offenbart hat», «die Unmündigen». Auch nach Q 10,22 werden ja die Menschen, denen Gott Erkenntnis schenkt, in die Beziehung zu ihm als «Vater» hineingenommen, aber diese Mithineinnahme ist jetzt an die Mittlerschaft *Jesu* gebunden.³³ Damit sind wir beim zweiten Stichwort, das Q 10,21 und 22 miteinander verbindet, nämlich ἀποκαλύπτειν.

Die Rede vom «Offenbaren» bzw. «Verbergen» Gottes markiert samt den entsprechenden Adressaten («die Unmündigen» bzw. «die Weisen und Gebildeten») die Mitte des kleinen Gebets. Nicht grundlos lenkt deswegen der zweite Spruch an seinem Ende in Zeile f gerade zu diesem Gesichtspunkt zurück, indem er das Stichwort

²⁷ Im dritten Spruch, dem Makarismus, ist die Antithetik in die Opposition «sehen»/«nicht sehen» etc. gekleidet; ein Stichwortanschluss fehlt.

²⁸ Zur Form des Gebets vgl. Sir 51,1f.; Dan 2,23 (LXX und Theodotion); weiteres Material bei *J. M. Robinson*, Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums, in: *Apophoreta* (FS E. Haenchen), BZNW 30, Berlin 1964, 194–235.

²⁹ Vgl. Mk 14,36; Lk 11,2; 23,46. Außerdem Joh 11,41; 12,28; 17,1.

³⁰ Vgl. Lk 6,35 par.; 11,13 par.; 12,30 par.; 15,11–32.

³¹ Nach *J. Fitzmyer*, *The Gospel According to Luke II*, AncB 28A, New York 1985, 872, ist die Formel «Herr des Himmels und der Erde» in der frühjüdischen Literatur eher selten.

³² *Bovon*, Lk II (s. Anm. 4), 69.

³³ Zwar sagt Q 10,22 nicht ausdrücklich, dass diejenigen, denen «der Sohn» das Geheimnis des Vaters «offenbart», nun auch in die Kindschaft Gottes aufgenommen werden; aber dass sie nun gleichfalls «den Vater» «erkennen», wie «der Sohn» ihn «erkennt», legt diese Vorstellung doch nahe. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch Q 6,27f.35c: «Liebt eure Feinde, [[und]] betet für die, die euch [[verfolgen]], damit ihr *Söhne eures Vaters* werdet [...]» (*Hoffmann/Heil*, Spruchquelle [s. Anm. 8], 40f.)

ἀποκαλύπτειν in Verbindung mit dem sprachlich allerdings je anders realisierten Motiv der Erwählung noch einmal aufgreift³⁴: Spricht das Gebet vom «Wohlgefallen» Gottes, seine «Offenbarung» gegen alle menschliche Erwartung den «Unmündigen» zu gewähren, so spricht der «Kommentarsatz» vom «Sohn», der die Erkenntnis des Vaters offenbart, «wem er will». ³⁵ Damit wird der Vers Q 10,22 insgesamt an Q 10,21 zurückgebunden. Hinzu kommt, dass er trotz seiner christologischen Schwerpunktsetzung die Reziprozität der gegenseitigen «Erkenntnis» von Vater und Sohn so darstellt, dass die Erkenntnis des Vaters durch den Sohn am Ende steht, das heißt: der Spruch hält die Theozentrik des voranstehenden Gebetes bei: Die Klimax des «Kommentarsatzes» ist nicht, dass den Menschen der Sohn offenbart wird, sondern *der Vater*. Um ihn geht es letztlich.

Allerdings ist das Gewicht der christologischen Transformation des Offenbarungsgedankens in Q 10,22 nicht zu unterschätzen. Subjekt des «Offenbarens» ist jetzt nicht mehr Gott – «Vater, Herr des Himmels und der Erde» –, sondern Jesus selbst, der damit in eine Position einrückt, die sich von der im voranstehenden Gebet markant unterscheidet.

Zunächst ist er natürlich dessen Sprecher. *Er* dankt Gott dafür, dass er den Unmündigen «dieses offenbart hat», wobei er vielleicht in ihrem Namen oder an ihrer Stelle dankt. Wahrscheinlich weiß er sich ihrer Gruppe zugehörig, d.h. er versteht sich selbst als νήπιος. Jedenfalls rechnet er sich nicht zu den «Weisen und Gebildeten»³⁶, die ihre Erkenntnis auf ihre Schriftgelehrsamkeit bauen, sondern sieht sich durch *Offenbarung* legitimiert, d.h. durch die ihm geschenkte innere Gewissheit, dass mit seinem Wirken, in das er seine Jünger und Jüngerinnen als die νήπιοι miteinbezieht, Gottes βασιλεία im Anbruch ist.

Demgegenüber rückt Q 10,22 Jesus in eine einzigartige Position. Wer das kleine Gebet rückblickend aus der Perspektive des «Kommentarwortes» wahrnimmt, wird seinen Sprecher nicht mehr den νήπιοι zurechnen: Als «der Sohn», der «den Vater» «offenbart», ist er von ihnen grundsätzlich und dem Wesen nach unterschieden.

1.4 Die semantische Schichtung der Trias: Apokalyptische Offenbarung, Menschensohn und Weisheit

Schon seit geraumer Zeit fragt die Exegese nach dem «religionsgeschichtlichen» Profil der in der Trias verarbeiteten Motive und legte dabei drei Zusammenhänge frei, die hier im Filter spezifisch jesuanischer Tradition zwar miteinander amalga-

³⁴ Hoffmann, Studien (s. Anm. 9), 123: Das Schwergewicht liegt auf dem Ende des Verses, «wie schon das Stichwort ἀποκαλύπτειν zeigt. Es nimmt das Hauptmotiv des vorangehenden Logions auf.»

³⁵ Vgl. Joh 5,21: «[...] so macht auch der Sohn lebendig, *wem er will*». Im Hintergrund steht das Motiv vom souveränen göttlichen Willen (frühjüdische und pagane Belege in *M. Theobald*, Das Evangelium nach Johannes I, RNT, Regensburg 2009, 391), das hier zur Charakterisierung dessen dient, dem von seinem Vater «alles» übergeben worden ist.

³⁶ Zur semantischen Opposition «Weise und Gebildete»/«Unmündige» vgl. Hoffmann, Studien (s. Anm. 9), 113–118.

miert,³⁷ ihrer Herkunft nach aber doch voneinander unterscheidbar sind: das Motivcluster apokalyptisch konzipierter «Offenbarung» (Q 10,21), die Menschensohnvorstellung (Q 10,22a) sowie eine weisheitlich geprägte Konzeption von Erkenntnis (Q 10,22b–e).³⁸

(1) Das *Gebet* vorweg steht in apokalyptischer Tradition. Aus endzeitlicher Perspektive greift es ein Motivcluster auf, das Ursprung und Ende, Schöpfung und Offenbarung zusammenschaut: Der Schöpfer offenbart auserwählten Menschen – Offenbarungsträgern, z.B. Sehern – «tief verborgene Dinge» (Dan 2,22).

Überraschend ist dann aber, wie dieser traditionelle Motivzusammenhang hier verfremdet wird: Jesus dankt nicht dafür, dass Gott seine Offenbarung «Weisen» geschenkt habe, die eigentlich dafür ausersehen sind, oder den Großen der Vorzeit, denen nach apokalyptischer Auffassung Einsicht in die Geheimnisse Gottes gebührt, sondern dass er «Unmündigen» und Kleinen «offenbart» hat. Der Inhalt dieser Offenbarung bezieht sich nicht auf zeitlich Abständiges, sondern hat ein *gegenwärtiges* Geschehen (ταῦτα) im Blick, auf das der Beter in seinem Dankgebet antwortet. Beides – die Verfremdung vorgegebener Tradition durch die jesuanische Perspektive *von unten* wie der Bezug seines Gebets auf ein gegenwärtiges Offenbarungsgeschehen – spricht unbedingt für seine Herkunft von Jesus selbst.

(2) Wenn der *Scharniers* Q 10,22a mittels eines *passivum divinum* eine umfassende³⁹ Bevollmächtigung Jesu durch Gott, seinen Vater, zum Ausdruck bringt, wird zunächst nicht klar, worin diese besteht. Erst der Fortgang des «Kommentarworts» zeigt, dass eher an eine kognitive als eine herrschaftliche Kompetenz gedacht ist.⁴⁰ Das Sprachspiel von Q 10,22a selbst verweist auf die Vorstellung vom himmlischen Menschensohn, dem Gott alle Vollmacht überträgt,⁴¹ eine Vorstellung, die in Dan 7,14⁴² und äthHen 69,27⁴³, aber auch in Mt 28,18 greifbar wird: «*Mir ist alle*

³⁷ Auch andernorts lassen sich derartige Verschmelzungen feststellen, z.B. der Vorstellungen vom Menschensohn, des Gottesknechts und der himmlischen Weisheit in äthHen: vgl. J. Theison, *Der auserwählte Richter. Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohnsgestalt der Bilderreden des Äthiopischen Henoch*, StUNT 12, Göttingen 1975.

³⁸ Im Einzelnen vgl. *Zumstein*, *Condition* (s. Anm. *), 135–140; einen guten Überblick über die Forschung bietet *Luz*, Mt II (s. Anm. 4), 208f.212f. Vgl. auch *Deutsch*, *Wisdom* (s. Anm. 4), 55–139. Einen neuen Versuch bietet D. C. Allison, *Q's New Exodus and the Historical Jesus*, in: Lindemann (Hg.), *Sayings Source* (s. Anm. 14), 395–428, hier: 404–410, der Q 10,21f. *en bloc* von Ex 33,11–23 her erklären will.

³⁹ «*Alles*», so heißt es, sei ihm «übergeben worden».

⁴⁰ Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich gegenwärtig die Deutung des Verses.

⁴¹ So *Hoffmann*, *Studien* (s. Anm. 9), 121: «Der Titel Menschensohn wird hier nicht genannt; inhaltlich entspricht jedoch die Aussage der Übergabe aller Macht den apokalyptischen Menschensohn-Aussagen»; vgl. auch *Bovon*, Lk II (s. Anm. 4), 72 «Jesus spricht hier in der Art des Menschensohns».

⁴² V. 13f.: «Da kam mit den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn. Er gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn geführt. *Ihm wurden Herrschaft, Würde und Königtum gegeben* (LXX: ἐδόθη αὐτῷ). *Alle Völker, Nationen und Sprachen müssen ihm dienen* [...].»

⁴³ V. 26f.: «Und es herrschte große Freude unter ihnen, und sie priesen und lobten und erhoben, weil ihnen der Name jenes Menschensohnes offenbart worden war. Und er setzte

Vollmacht gegeben im Himmel und auf der Erde [...]» Geht es Mt 28 um die universale österliche Bevollmächtigung des auferweckten Jesus, die die Mission der von ihm ausgesandten Apostel «zu allen Völkern» grundlegt,⁴⁴ so blickt Q 10,22a auf eine Bevollmächtigung schon des irdischen Jesus zurück.⁴⁵ Da V. 22 «Kommentarwort» zu V. 21 ist, wird die Bevollmächtigung das «Offenbaren» beinhalten, von dem V. 21 sprach, das aber jetzt, in V. 22f, mit dem Subjekt *Jesus* verbunden wird. Die Frage ist nur, *wann* bzw. *bei welcher Gelegenheit* Jesus «alles» übergeben wurde, damit er offenbare, «wem er will» (V. 22f).

Da die Logienquelle in ihrer dem Täufer Johannes gewidmeten eröffnenden Sequenz sehr wahrscheinlich auch eine Erzählung von der Taufe Jesu bzw. der Herabkunft des Geistes auf ihn bot,⁴⁶ wird Q 10,22a genau dieses Geschehen als dasjenige im Blick haben, bei dem Jesus «alles» von seinem Vater «übergeben wurde».⁴⁷ Für diese Annahme spricht, dass Jesus hier von der Himmelstimme als «mein Sohn» angesprochen wird, was die sich unmittelbar daran anschließende Versuchungserzählung in den Worten des Jesus versuchenden Teufels zweimal aufgreift: «*Wenn du Gottes Sohn bist, sage, dass diese Steine Brote werden sollen!*» (Q 4,3; vgl. 4,9). Auch dass Jesus seit seiner Taufe Geiststräger ist, spielt in Q eine nicht unerhebliche Rolle.⁴⁸ Von daher ist zu erwägen, ob nicht die Redaktoren der Logienquelle die Offenbarungsvollmacht Jesu von seiner Taufe her pneumatologisch verstanden haben.

Eine weitere Frage ist, inwieweit Q 10,22a im Kontext der Logienquelle auch als gezielte Reminiszenz an die Menschensohn-Christologie zu lesen ist, die ja eine

sich auf den Thron seiner Herrlichkeit, *und die Summe des Gerichts wurde ihm, dem Menschensohn, übergeben*; und er lässt die Sünder und die, die die Welt verführt haben, verschwinden und vertilgen von der Oberfläche der Erde» (Übersetzung S. Uhlig, in: JSHRZ V, 630). Vgl. auch äthHen 51,3: «Und der Erwählte wird in jenen Tagen auf meinem Thron sitzen, und alle Geheimnisse der Weisheit werden aus dem Urteil seines Mundes hervorgehen, denn *der Herr der Geister hat (dies) ihm gegeben* und ihn verherrlicht»; von der «Erwählung» des «Menschensohns» spricht äthHen 46,3: «Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat und bei dem die Gerechtigkeit wohnt, der alle Schätze des Verborgenen offenbart, denn der Herr der Geister hat ihn *erwählt* [...].»

⁴⁴ Wahrscheinlich hat Matthäus den Vers selbst «redaktionell gebildet, und zwar so, dass er das traditionelle Logion 11,27 aufnahm und bewusst ausweitete» (*Luz*, Mt II [s. Anm. 4], 211, im Anschluss an ältere Forschung): im Sinne universaler Herrschaft des an Ostern von Gott inthronisierten Jesus.

⁴⁵ Das tut auch Matthäus in 11,27 (= Q 10,22a), um das Wort in 28,18 gezielt zu überliefern (vgl. die voranstehende Anm.).

⁴⁶ Vgl. *Robinson/Hoffmann/Kloppenborg* (Hgg.), Edition (s. Anm. 8), 18–21; vgl. auch *D. Zeller*, Kommentar zur Logienquelle, SKK.NT 21, Stuttgart 1984, 22f., der bemerkt, dass in der anschließenden Versuchungserzählung Q 4,1–13 «verschiedene Indizien – der Titel «Sohn Gottes», das Wirken des Geistes, der Jesus vom Jordangraben in die Wüste Juda «hinaufführt» – darauf hin(weisen), dass sie schon den Bericht von der *Taufe Jesu* voraussetzt».

⁴⁷ Eine vergleichbare Taufchristologie kennt auch die Semeiaquelle, vgl. *Theobald*, Joh I (s. Anm. 35), 40f.

⁴⁸ Vgl. Q 3,16; 3,22; 4,1; 12,10.12.

grundlegende Rolle für ihre Konzeption spielt.⁴⁹ Diese ist zwar ganz auf die Erwartung des *kommenden* Menschensohns ausgerichtet,⁵⁰ setzt aber dessen Identifikation mit dem *gekommene*n Menschensohn, d.h. Jesus, voraus.⁵¹ Das zeigen Q 6,22; 7,34; 9,58 und 12,8f.10 mit wünschenswerter Deutlichkeit. Von daher ist zu vermuten, dass auch das Scharnier Q 10,22a Jesus als den Menschensohn im Blick hat, wobei die Retrospektive andeutet, wann und wodurch ihm diese eschatologische Würde zuteil wurde: anlässlich seiner Taufe durch die Herabkunft des Geistes auf ihn.

(3) Der eigentliche Kern des «Kommentarworts», Q 10,22b–f, ist mit seiner absoluten Rede von «dem Sohn» und «dem Vater» stark christologisch geprägt. Absolutes «der Sohn» kommt in den Evangelien, abgesehen von unserer Stelle und dem Johannesevangelium, sonst nur noch in Mk 13,32/Mt 24,36 vor. Unter der christologischen Oberfläche liegt sehr wahrscheinlich eine weisheitliche Matrix: «Menschen können von sich aus die verborgene Weisheit nicht erkennen; Gott kennt die Weisheit; die Weisheit kennt Gott».⁵² Hier scheint das weitere gedankliche Umfeld auf, das die Reziprozitätsaussage erklären könnte:

«Von der Weisheit sagt die *Sapientia Salomonis* in gut weisheitlicher Art, dass sie Menschen unzugänglich sei (9,17). Nach Sap Sal 8 ist sie aber «Mystin des göttlichen Wissens» (8,4). Wer mit ihr sich verbindet, gewinnt Unsterblichkeit (8,17). Hier liegt formal der alttestamentliche Erkenntnisbegriff vor: Erkennen bedeutet Beteiligtsein, Erfahrung, Liebe, Anerkennen. Aber zugleich geht es um mehr: Gott erkennen bedeutet, dass die Weisheit, «der Spiegel der göttlichen Wirklichkeit», in fromme Seelen übersiedelt» (7,26ff.). Der so begnadigte Mensch allein vermag Gott zu erkennen, «denn Gott liebt niemand außer dem, der der Weisheit bewohnt» (7,28). Gott erkennen bedeutet also Gemeinschaft mit Gott, ja andeutungsweise Wesensgleichheit. Diese Sprache ist mystisch und deutet zugleich an, in was für einem Milieu es zu Texten wie Mt 11,27 kommen konnte».⁵³

(4) Der abschließende Makarismus liegt wieder stärker auf der apokalyptischen Linie des eröffnenden Gebets. Mit ihm gemeinsam hat er die verbale Unbestimmtheit dessen, was Gott offenbart hat («*dieses*»), bzw. was die Augen der Seliggepriesenen

⁴⁹ C. M. Tuckett, *The Son of Man and Dan 7: Q and Jesus*, in: Lindemann (Hg.). *Sayings Source* (s. Anm. 14), 371–394, geht, so weit ich sehe, auf Q 10,22a nicht ein.

⁵⁰ Vgl. Q 11,30; 12,8; 12,40; 17,24.26.30. – Ist in Q 12,40 vom «Kommen» des Menschensohns die Rede, so in Q 17,30 von seiner «Offenbarung»: «so wird es auch an dem Tag sein, wenn der Menschensohn offenbart wird (ἀποκαλύπτεται)».

⁵¹ Anders Hoffmann, *Studien* (s. Anm. 9), 139–142, der erklärt, mit Q 10,22 würde Jesus zum ersten Mal mit dem Menschensohn identifiziert, das sei auch – aus der Perspektive von V. 22 – der *Inhalt* des ταῦτα von V. 21. Dagegen spricht aber der Fortgang von V. 22: Der «Offenbarung» Gottes von V. 21 entspricht jetzt die «Erkenntnis» des Vaters, die der Sohn vermittelt; V. 22a mit seinem Hinweis auf die Bevollmächtigung Jesu bietet dafür nur die Voraussetzung.

⁵² So Luz, *Mt II* (s. Anm. 4), 209, mit Hinweis auf Weish 8,9; 9,1.4.9 (im Anschluss an F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, *ATHANT* 57, Zürich 1970, 89). Für «schwierig an dieser These» hält er aber, «dass Q sonst eine Identifikation von Christus und Weisheit nicht zu kennen scheint. Schwierig ist auch, dass die (weibliche!) Weisheit nirgendwo in den Quellen als «der Sohn» bezeichnet wird».

⁵³ Ebd., 213; dort auch Material zu Philo.

zu sehen bekommen. Diese Unbestimmtheit verweist jeweils auf die eschatologisch qualifizierte Gegenwart, von der her sie ihre situationsbestimmte Auflösung erfährt: sei es das Geschehen der in Jesu Wirken sich zeigenden βασιλεία, seien es die Zeichen ihrer Ankunft, welche die Menschen zu «sehen» und zu «hören» bekommen.⁵⁴

1.5 Die Genese der Spruch-Trias und das sog. «johanneische Logion»

Am Ursprung unserer Sequenz stand mit Q 10,21⁵⁵ sehr wahrscheinlich ein *authentisches Gebet Jesu*.⁵⁶ Es erwuchs aus der ihn beglückenden Erfahrung, dass Gott seine Heilsentschlossenheit – die sich in seinem Wirken Bahn brechende βασιλεία – den Kleinen und Unmündigen offenbart, den Weisen und Gebildeten aber, die abseits blieben, verborgen hat.⁵⁷ Jesus, der als einfacher Galiläer der Schriftgelehrsamkeit fern stand, rechnete sich selbst jenen νήπιοι zu.

Die Redaktoren der Logienquelle griffen dieses Gebet auf und kommentierten es zunächst mit Hilfe von Q 10,22.⁵⁸ Die Gründe hierfür lagen – wie oben dargestellt – in ihrer Absicht, den Offenbarungsgedanken christologisch zuzuschärfen. Dabei bildet Q 10,22 kein eigenständiges, nur hierher gestelltes Jesus-Logion, sondern ein künstliches Gebilde aus ihrer Feder⁵⁹: Mittels des auf den Anfang von Q (Taufezählung) zurückgreifenden Scharniers Q 10,22a fügten sie den weisheitlich geprägten Topos an, um ihn durch Stichwortanschluss (ἀποκαλύπτειν: V. 22f) auf das Gebet als Grundtext zurückzubeziehen. Da das christologische Paar «der Sohn»/«der Vater» unabhängig von Q auch in Mk 13,32 begegnet – dort gleichfalls mit kognitiver Aus-

⁵⁴ Bei dem hier verarbeiteten Motiv «das Heil sehen» handelt es sich um einen jüdischerseits verbreiteten Topos; vgl. Lk 2,29f.; 3,4–6 (dazu F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas I*, EKK III/1, Zürich 1989, 143f.170); außerdem Joh 8,56.

⁵⁵ Dabei legen auch formale und inhaltliche Gründe es nahe, den Vers als Einheit zu begreifen; anders, aber nicht wirklich überzeugend, Bovon, Lk II (s. Anm. 4), 72: V. 21d (= Q 10,21h.i) habe «einen liturgischen Beiklang: er gleicht einem Responsorium oder einer Antiphon. Der Text kann also in dialogischer Weise gelesen werden, so als ob eine zweite Person der ersten antwortete, indem sie ihre Danksagung fortführt. Im Übrigen ist der zweite Satz chronologisch sekundär: Wir haben uns einen christlichen Propheten vorzustellen, der im Gebet mit diesen Worten sein Verständnis des ersten Spruches der Danksagung (V. 21b.c [= Q 10,21c–g]) bekräftigt».

⁵⁶ Zum «palästinensisch-jüdisch(en)» Sprachkolorit vgl. Hoffmann, *Studien* (s. Anm. 9), 110f.

⁵⁷ Luz, Mt II (s. Anm. 4), 206: «Der Lobpreis gehört hinein in Jesu Gottesreichverkündigung, die Gott in erster Linie zu den Armen, Einfachen und Deklassierten Israels bringt. Das unbestimmte ταῦτα wird man deshalb am besten auf das Gottesreich beziehen».

⁵⁸ D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, WMANT 33, Neukirchen 1969, 97f., und J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987, 197–203, rechnen damit, dass das Logion der spätesten Redaktionsstufe von Q angehört; vgl. auch Zeller, *Kommentar* (s. Anm. 46), 52: Q 10,22 «scheint [...] eine christologische Nachinterpretation des Dankgebets [...] zu sein.»

⁵⁹ Der Charakter dieses neu gebildeten Worts ist damit rein *literarisch*. Das entspricht dem, was E. Rau über die Entstehung neuer Jesus-Worte ausgeführt hat, vgl. E. Rau, *Wie entstehen unechte Jesusworte?*, in: E. Brandt/P. S. Fiddes/J. Molthagen (Hgg.), *Gemeinschaft am Evangelium* (FS W. Popkes), Leipzig 1996, 159–186.

richtung, allerdings mit der Einschränkung, dass allein «der Vater» um die zukünftige Stunde «weiß» –, dürfte der weisheitlich geprägte Topos von der reziproken Erkenntnis von Vater und Sohn den Redaktoren von Q schon als christologische Reflexion vorgegeben gewesen sein. Ihn hier einzubringen, dürfte durch die Vater-Anrede des Gebets Q 10,21 (vgl. auch Q 11,2; außerdem 6,35.36; 11,13; 12,6.30) veranlasst worden sein.⁶⁰

Ist der intratextuelle Bezug von Q 10,22 auf die Eröffnung der Logienquelle zutreffend beobachtet, dann würde dies für die Interpretation des reziproken Vater-Sohn-Verhältnisses bedeuten, dass es in der Sicht der Q-Redaktoren – wie schon Q 10,22a – von Jesu Taufe bzw. der Herabkunft des Geistes auf ihn pneumatologisch zu deuten wäre: «Der Sohn», der allein «den Vater» erkennt und der allein vom «Vater» erkannt wird, ist Jesus, weil und insofern er vom Geist seines Vaters seit der Taufe ergriffen ist. Eine ontologische Wesensverwandtschaft Jesu mit dem Vater von allem Anfang an ist nicht im Blick. Allerdings bleibt die Differenz zwischen dem Vater/Sohn-Verhältnis Jesu und dem der Menschen zum Vater, denen Jesus seine Erkenntnis «offenbart», gewahrt; denn «zu dem, was ihnen offenbar ist, (gehört) nicht nur das Wissen um das Geheimnis des Vaters, sondern auch das Wissen um das Geheimnis des Offenbarers, des Sohns».⁶¹

Besitzt das «Kommentarwort» Q 10,22 nach unserer Analyse *literarischen* Charakter, so dürfte es sich bei dem die Spruchsequenz abschließenden Makarismus Q 10,23f. wieder um ein genuines Jesus-Logion handeln. Die Redaktoren werden es hierhin platziert haben, weil es – ganz ähnlich wie das eröffnende Gebet Jesu auch – umfassend auf das Geschehen der βασιλεία antwortet.

2. Das sog. «johanneische Logion» – Keimzelle des Vierten Evangeliums?

Die bisherigen Analysen von Q 10,22 finden ihre indirekte Bestätigung dadurch, dass das Vierte Evangelium kein «Herrenwort» rezipiert hat, das Q 10,22 *insgesamt* entspräche; es finden sich nur Parallelen *entweder* zu Q 10,22a *oder* Q 10,22b–e.⁶² Auch eine Verbindung des Reziprozitätsgedankens mit dem Stichwort ἀποκαλύπτειν (Q 10,22b–e/f) ist bei Joh nicht belegt.⁶³

⁶⁰ Damit ist der Vers trotz seiner immer wieder herausgestellten Fremdheit in Q doch besser in die Logienquelle integriert, als es auf den ersten Blick scheint.

⁶¹ *Luz*, Mt II (s. Anm. 4), 214; er fährt fort: «Die ihnen aus freiem Entschluss des Sohnes «geoffenbarte» Erkenntnis ist nicht von der selben Art wie die dem Sohn vom Vater gleichsam «natürlich» – man beachte das Präsens ἐπιγινώσκει! – geschenkte.» Aber was heißt hier «gleichsam «natürlich»?»

⁶² Vgl. auch *Luz*, Mt II (s. Anm. 4), 200: Entsprechend der inneren Disparatheit von Mt 11,27 «finden sich im Joh-Ev keine Parr zum *ganzen* Logion.» Anders *Pryor*, Thanksgiving (s. Anm. 3) zu Joh 17,1ff. (vgl. unten!).

⁶³ ἀποκαλύπτειν ist kein johanneisches Wort; es kommt nur Joh 12,38 in einem atl. Zitat (Jes 53,1) vor.

2.1 Johanneische «Parallelen» zu Q 10,22a

Wortwörtliche Parallelen zu Q 10,22a bietet das Vierte Evangelium nicht; das Kompositum παραδιδόναι benutzt es fast ausschließlich für die «Auslieferung» Jesu.⁶⁴ Sprachlich wie inhaltlich steht dem Q-Fragment aber Joh 5,22b nahe, eine Aussage, die dasselbe Motivcluster bezeugt: die umfassende Bevollmächtigung des Menschensohns durch Gott, den Vater. Der Vers lautet:

- a «Auch richtet nämlich der Vater niemanden,
b sondern er hat *das ganze Gericht* (πάσαν τὴν κρίσιν) dem Sohn gegeben
(δέδωκεν).»

Statt der Passivformulierung παρεδόθη im Aorist haben wir hier eine Aussage im Aktiv des Perfekts vor uns – mit Gott als Subjekt (δέδωκεν⁶⁵). Dem πάντα («alles») von Q 10,22a entspricht die Wendung «das ganze Gericht»; gemeint ist, dass der Vater dem Sohn die ganze soteriologische Vollmacht übergeben hat, die Vollmacht, aufzuwecken (vgl. Joh 5,21) und zu richten (V. 22), kurz: die Vollmacht über Leben und Tod. Im Hintergrund von Q 10,22a haben wir die Vorstellung vom «Menschensohn» vermutet, hier, in Joh 5, wird sie explizit gemacht. So heißt es in V. 27 in Aufnahme von V. 22: «denn er hat ihm Vollmacht gegeben (ἔδωκεν), Gericht zu halten, denn Menschensohn ist er». Identifiziert der Trägerkreis von Q den irdischen Jesus mit dem kommenden Menschensohn, so sieht der Vierte Evangelist im Kontext seiner präsentischen Eschatologie in Jesus den himmlischen Menschensohn anwesend, bei dessen Erscheinen auf Erden sich das eschatologische Gericht vollzieht. Nun spricht Joh 5,22 selbst nicht vom «Menschensohn»⁶⁶, sondern (wie Q 10,22) vom «Vater» und «dem Sohn». Das ist kein Zeichen der Abhängigkeit vom Q-Logion, vielmehr ist dieses Sprachspiel hier dadurch veranlasst, dass die Einheit insgesamt von dem voranstehenden Handwerks-Gleichnis vom Sohn, der in die Lehre seines Vaters geht (Joh 5,19b–20c), bestimmt wird, zu dessen Auslegung sie dient.⁶⁷ Übrigens wird auch dieses Gleichnis immer wieder als Parallele zu Q 10,22 reklamiert, doch – abgesehen von dem Gedanken der *gänzlichen* Einweihung «des Sohnes» in das «Handwerk» des Vaters (V. 20a.b: «denn der Vater liebt den Sohn und *alles* [πάντα] zeigt er ihm, was er selbst tut») und der absoluten Rede von «dem

⁶⁴ Vgl. Joh 6,64.71; 12,4; 13,2.11.21; 18,2.5.30.35.36; 19,11.16; 21,20. – Außerdem vgl. 19,30.

⁶⁵ Das Verb δίδωμι wird im Kontext noch zweimal aufgegriffen, in V. 26 und 27 (dazu siehe unten!).

⁶⁶ Mit Joh 5,22 ist aber äthHen 69,27 (der Text oben in Anm. 43) zu vergleichen, worauf übrigens Nestle²⁷ ausdrücklich am Seitenrand verweist: dies wurde von *J. H. Charlesworth*, *Did the Fourth Evangelist Know the Enoch Tradition?*, in: *J. Mrázek/J. Roskovec* (Hgg.), *Testimony and Interpretation. Early Christology in Its Judeo-Hellenistic Milieu* (FS P. Pokorný), London 2004, 223–239 (233f. zu Joh 5,22), übersehen, der Nestle²⁷ wegen mangelnder Berücksichtigung des äthHen im Joh-Text kritisiert; er selbst ist der Überzeugung: «The most likely target of the Johannine polemic is the Enoch group within Second Temple Judaism» (238).

⁶⁷ Vgl. *Theobald*, *Herrenworte* (s. Anm. 2), 335–352.

Sohn» und «dem Vater» – gibt es keine Berührung zwischen der Bildrede von Joh 5,19b–20c und der «Menschensohn»-Aussage von Q 10,22a.⁶⁸ Die absolute Rede-weise kann nicht als Indiz dafür gewertet werden, dass Joh 5,19b–20c oder Joh 5,22 den Reziprozitätsgedanken von Q 10,22b–e kennen oder voraussetzen, denn dieser fehlt gerade in Joh 5. V. 20 spricht zwar davon, dass «der Vater den Sohn liebt», kehrt den Satz aber nicht um.⁶⁹

Eine weitere «Parallele» zu Q 10,22a im Johannesevangelium wird des Öfteren in 3,35 festgestellt, wo es heißt:

- a «Der Vater liebt den Sohn,
b und alles (πάντα)⁷⁰ hat er in seine Hand gegeben (ἔδωκεν)».

Dieser Satz ist aber keine Replik auf Q 10,22,⁷¹ sondern erscheint wie eine intratextuelle Vorwegnahme von Joh 5,20 bzw. 22.⁷² Vom «Menschensohn» ist in dem kleinen Johannes dem Täufer in den Mund gelegten Abschnitt 3,31–36 zwar nicht direkt die Rede, wohl aber wird hier Jesus mit Zügen ausgestattet, die an jene himmlische Gestalt erinnern, zum Beispiel, wenn von ihm als «dem von oben Kommenden» (V. 31) gesprochen wird.⁷³ Die Rede von seiner umfassenden Bevollmächtigung scheint schon topisch geworden zu sein, was auch für 13,3f. zu Beginn der Fußwaschungserzählung gilt:

- 3 a «Wissend,
 b dass *alles* (πάντα) der Vater ihm in die Hände *gegeben hat* (ἔδωκεν),
 c¹ und dass er von Gott ausgegangen ist
 c² und zu Gott zurückkehrt,
4 steht er vom Mahl auf und legt sein Gewand ab [...].»

Im Angesicht des Todes gewinnt der Satz⁷⁴ eine eigentümliche Zuspitzung: Dass der Vater dem Sohn alles in die Hände gelegt hat, soll zu Beginn der Passionserzählung

⁶⁸ Vor allem fehlt hier die eschatologische Komponente, die für Q 10,22a, aber auch Joh 5,22 mit ihrem Zusammenhang von Gericht/Herrschaft – Menschensohn kennzeichnend ist.

⁶⁹ Dabei wird oft angenommen, die Rede von der *Liebe* des Vaters zum Sohn sei sozusagen die johanneische Variante der Rede von der *Erkenntnis* des Sohnes durch den Vater.

⁷⁰ Das πάντα geht an allen hier zitierten Stellen dem Verb voran, ist also betont.

⁷¹ So auch *Prayer*, Thanksgiving (s. Anm. 3), 158–160.

⁷² Bei den johanneischen Texten ist insgesamt ihr *intratextueller* Bezug von großer Bedeutung, insofern das Evangelium als Gemeindebuch stark von in ihm abgelagerten Relecture-Prozessen geprägt ist; so gehört auch 3,31–36 sehr wahrscheinlich einer nachträglichen Redaktion des Buches an, vgl. *Theobald*, Joh I (s. Anm. 35), 289–291.

⁷³ Damit wird Joh 3,13 aufgegriffen: «Und keiner ist in den Himmel hinaufgestiegen, es sei denn *der vom Himmel Herabgestiegene*, der Menschensohn».

⁷⁴ Er besitzt alle die Merkmale, die auch die bisherigen Belege auszeichnen (Subjekt: «Vater»; Entgrenzung: «alles»; Verb: «geben»). So könnte man als Parallele zu Q 10,22a auch noch Joh 10,29 nennen, doch sind hier jene Merkmale semantisch anders zugeordnet:

klarstellen, welche soteriologische Verantwortung ihm zufällt: An seinem Weg ans Kreuz, der in Wahrheit seine «Rückkehr zu Gott» (V. 3c) ist, hängt das «Leben der Welt»!

Zuletzt ist der Anfang des sog. hohepriesterlichen Gebets zu nennen, 17,1–3, der in Anknüpfung an den Beginn der Abschiedsszene (13,1ff.31ff.) wie an das Gebet Jesu in 12,28 die topische Wendung von 3,35b etc. noch einmal benutzt, um sie jetzt ausdrücklich auf die Lebensvermittlung durch den Sohn zu beziehen (V. 2)⁷⁵:

- | | | |
|---|----------------|---|
| 1 | d | «Vater (πάτερ), |
| | e | gekommen ist die Stunde. |
| | f | Verherrliche <i>deinen</i> Sohn, |
| | g | damit <i>der Sohn</i> dich verherrlicht, |
| 2 | a | wie <i>du ihm Vollmacht gegeben hast</i> (ἐδωκας) <i>über alles</i> (πάντας) <i>Fleisch</i> , |
| | b ¹ | damit in Bezug auf alles, was du ihm gegeben hast, |
| | b ² | er ihnen ewiges Leben gibt. |
| 3 | a | Dies aber ist das ewige Leben, |
| | b ¹ | dass <i>sie dich erkennen</i> (γινώσκωσιν), |
| | b ² | den einzigen wahren Gott |
| | b ³ | und den du gesandt hast, |
| | b ⁴ | Jesus Christus.» |

J. Pryor erklärt dieses Gebet von seinem angeblichen intertextuellem Spiel mit Q 10,21f. her.⁷⁶ Aber abgesehen davon, dass in Joh 17,3 das Erkenntnis-Motiv nicht reziprok gefasst und V. 3 als Glosse verdächtig ist,⁷⁷ dürften die *intratextuellen* Bezüge auf die johanneischen Prätexte⁷⁸ gewichtiger sein als nicht verifizierbare außerjohanneische Bezugnahmen.⁷⁹

«Mein Vater, (im Blick auf das,) was er *mir gegeben* hat, ist größer als *alle(s)*.» Zu diesem schon textkritisch schwierigen Vers vgl. *Theobald*, Joh I (s. Anm. 35), 693f.

⁷⁵ C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1965, 361–363, sieht in V. 2a «an epitome, entirely in biblical language, of the vision of the enthronement of the Son of Man in Dan. VII» (363). – Auch 16,15a («alles, was der Vater hat, ist mein») variiert vielleicht den Topos.

⁷⁶ Pryor, *Thanksgiving* (s. Anm. 3), 168f.: V. 2a entspräche Q 10,22a, V. 3 Q 10,22b–f, dem Erwählungsgedanken von Q 10,21f. Joh 17,2b.

⁷⁷ So zuletzt C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes II*, ZB.NT IV/2, Zürich 2001, 198f.; zurückhaltend J. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean*, CNT IVb, Genève 2007, 167 Anm. 48.

⁷⁸ Neben den oben genannten ist zum Definitionssatz Joh 17,3 auch noch 1Joh 5,20 zu vergleichen.

⁷⁹ Pryor, *Thanksgiving* (s. Anm. 3), 177, reklamiert auch das angebliche Gegenstück zu Joh 17,3, nämlich Joh 17,25 am Ende des Gebets («Gerechter Vater, und die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich erkannt, und diese haben erkannt, dass du mich gesandt hast») als Replik auf Q 10,22; aber auch hier fehlt der Reziprozitätsgedanke.

2.2 «Parallelen» zu Q 10,22b–e

Auch zum zweiten Teil des Q-Logions bietet das Johannesevangelium keine wörtlichen Parallelen. Hält man aber Ausschau nach einem strukturell verwandten Wort, stößt man auf Joh 10,14f., wo der Reziprozitätsgedanke wie in Q 10,22b–e Anwendung auf «den Vater» und «den Sohn» findet. Joh 10,14f. und Q 10,22b–e verbindet auch die Erkenntnis-Terminologie (γινώσκειν). Allerdings ist Q 10,22b–e *lehrhaft* in der dritten Person formuliert, während Joh 10,14f. in der ersten Person steht.

Q 10,22b–f	Joh 10,14b–15b
1	Ich kenne die Meinen
2	und die Meinen kennen mich,
3 und niemand <i>erkennt den Sohn</i> ,	
4 es sei denn <i>der Vater</i> ,	wie <i>mich der Vater kennt</i> ,
5 und auch nicht erkennt jemand <i>den Vater</i> ,	
6 es sei denn <i>der Sohn</i> ,	und <i>ich den Vater kenne</i> .
7 und wem der Sohn es offenbaren will.	

In beiden Worten geht es zuerst um die Erkenntnis des Sohnes durch den Vater (Zeile 3+4), dann die des *Vaters* durch den Sohn (Zeile 5+6). Beide Worte fügen zum Kerngedanken der reziproken Erkenntnis von Vater und Sohn eine soteriologische Zuspitzung hinzu: Q 10,22f (Zeile 7) nutzt die Endstellung des theozentrischen Elements (vgl. Zeile 5) zur Öffnung des Gedankens hin zu denen, die in die durch den Sohn vermittelte Erkenntnis des Vaters kraft Offenbarung hineingenommen werden, wohingegen die johanneische Variante das Heil vorweg christologisch bestimmt: als gegenseitige Erkenntnis Christi und der Seinen (Zeile 1+2), die der von Vater und Sohn entspricht (Zeile 4+6).⁸⁰ Dieser Wechsel von der theozentrischen Sicht der Offenbarung (= Erkenntnis Gottes als Vater) hin zu ihrer christologischen Zuschärfung (Gemeinschaft mit Christus als Hineinnahme in das Gottesgeheimnis) signalisiert das fortgeschrittenere Stadium der theologischen Reflexion in Joh 10. Welchen Ort besitzt hier der Reziprozitätsgedanke?

Der Autor von Joh 10 benutzt ihn zur Deutung des Gleichnisses vom guten Hirten, konkret: der beiden ersten Zeilen des Gleichnisses, die auch die entscheidenden sind: «Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt setzt sein Leben ein für die Schafe» (Joh 10,11a.b). In V. 14a.15c greift er diesen Doppel-Zeiler noch einmal auf, schiebt aber das oben dokumentierte Stück (= V. 14b–15b) als seinen Kommentar dazwischen. Folglich dient dieser der Vertiefung des im Doppel-Zeiler zum Ausdruck kommenden engen Verhältnisses des guten Hirten zu seinen Schafen:

⁸⁰ Wovon das Q-Logion noch nicht ausdrücklich spricht, nämlich der Erkenntnis des *Sohnes* durch die Glaubenden (vgl. oben), das expliziert also die johanneische Fassung. – *Cerfaux*, *L'évangile* (s. Anm. 4), 169, bemerkt zu Recht: «L'affirmation [...]: «Le Père connaît le Fils», n'est pas caractéristique de la théologie johannique», was als Indiz für einen vorgegebenen Topos gelten darf. Wenn er einen unmittelbaren Bezug von Joh 10,14f. auf Mt 11,27 par. Lk 10,22 in Abrede stellt, ist damit ein *indirekter* aber noch nicht ausgeschlossen. – γινώσκειν mit dem Sohn und dem Vater als Objekt auch in Joh 8,55; 14,7; 17,2.25.

Jener «erkennt», d.h. erwählt die Seinen in Liebe und nimmt sie in seine Heil bringende Gemeinschaft auf. Diese Gemeinschaft ist Abbild der Gemeinschaft des Vaters zum Sohn, oder anders gesagt: «Das Verhältnis zwischen Gott, dem Vater, und seinem Sohn ist für die Gemeinschaft Jesu mit den Seinigen Urmotiv und Urgrund». ⁸¹ Tiefer lässt sich die Verbundenheit des guten Hirten mit den eigenen Schafen nicht begründen!

Fazit: Joh 10,14b–15b par. Q 10,22b–e bezeugen unabhängig voneinander einen weisheitschristologischen Topos, der unterschiedlich einsetzbar und selbst entwicklungsfähig war. ⁸² C.H. Dodd spricht von einem «Aphorismus» und verweist dazu noch auf patristische Belege, die der synoptischen Fassung gegenüber eigenständig zu sein scheinen. ⁸³

3. Zum Verhältnis zwischen dem Vierten Evangelium und der «Logienquelle»

Der Vierte Evangelist hat die «Logienquelle» selbst wahrscheinlich nicht gekannt; Indizien, die eine solche Annahme nahelegen könnten, gibt es nicht. ⁸⁴ Wohl überschneiden sich Joh und Q bei einzelnen Wortüberlieferungen, wobei die Schnittmenge – gemessen an der Zahl der von Q rezipierten Überlieferungen – nicht allzu groß, aber doch bemerkenswert ist (vgl. unter 3.1). ⁸⁵ Überdies gibt es thematische Berührungen, die auf ein gemeinsames Milieu der Überlieferungsträger hindeuten (vgl. unter 3.2).

⁸¹ R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium II, HThK IV/2, Freiburg i.Br. 1984, 374.

⁸² Zu beachten ist, dass der Reziprozitätsgedanke bei Joh auch in anderen Sprachspielen begegnet, z.B. dem der gegenseitigen «Verherrlichung»: Joh 13,31; 17,1.

⁸³ Dodd, Tradition (s. Anm. 75), 360; umfassend hierzu P. Winter, Matthew 11,27 and Luke 10,22 from the first to the fifth Century, in: NT I (1956), 112–148; vgl. auch Luz, Mt II (s. Anm. 4), 197 Anm. 1. Ein frühes Beispiel bietet Justin, 1Apol 63,3: «Und auch Jesus, der Christus sprach, als die Juden nicht erkannten, was der Vater und was der Sohn sei, ebenfalls scheltend zu ihnen: *Niemand hat den Vater erkannt außer der Sohn, noch hat den Sohn jemand erkannt außer der Vater, und welchen es der Sohn offenbart hat.*» Vgl. auch 63,13; charakteristisch für diese Überlieferung ist das Präteritum, das sich auch in Joh 16,3 findet: «Und dieses werden sie tun, denn *sie haben den Vater nicht erkannt* (οὐκ ἔγνωσαν) *und auch mich nicht*». Spielt dieser Satz auf den «Aphorismus» (in der bei Justin bezeugten Gestalt) an? Die patristische Überlieferung bestätigt übrigens die oben vorgenommene überlieferungskritische Unterscheidung zwischen Q 10,22a und 22b–e, kennt aber die Verbindung des Topos mit der abschließenden Zeile («*und welchen der Sohn es offenbart hat*»).

⁸⁴ So auch Tuckett, Gospel (s. Anm. 7), 288; Broadhead, Gospel (s. Anm. 7), 300f.; anders Pryor, Thanksgiving (s. Anm. 3).

⁸⁵ Zur gemeinsamen Schnittmenge gehört außer den unten zu nennenden Wortüberlieferungen auch ein Erzählstück, die Heilung des Sohnes des Hauptmanns von Kafarnaum: Joh 4,46–54 par. Q 7,1.3.6b–9.10? (so Hoffmann/Heil, Spruchquelle [s. Anm. 8] 46f.), vgl. Theobald, Joh I (s. Anm. 35), 353–356.

3.1 Gemeinsame Wortüberlieferungen

Abgesehen von den johanneischen «Parallelen» zu Q 10,22 gibt es noch mindestens sechs Sprüche im Vierten Evangelium, die sich mit Q-Logien berühren, unter ihnen zwei Spruchpaare: Joh 12,25+26 und 13,16+20. Zu einigen dieser Worte bietet auch Markus Parallelen.⁸⁶

1. Joh 12,25+26

- 25 a «Wer sein Leben liebt, verliert es,
 b und wer sein Leben in dieser Welt hasst,
 wird es bewahren zum ewigen Leben.
- 26 a Wenn jemand mir dient,
 b *folge er mir nach,*
 c und wo ich bin,
 d dort wird auch mein Diener sein;
 e wenn jemand mir dient,
 f wird ihn der Vater ehren.»

Das voranstehende paradoxe Wort vom Verlieren bzw. Bewahren des Lebens findet sich auch in der *traditio duplex* (Mt 10,39 par. Lk 17,33) und *triplex* (Mk 8,35 par. Mt 16,25; Lk 9,24), ist also mit sechs Belegen eines der am Besten bezeugten Jesus-Worte in den Evangelien überhaupt. Da Lk 17,33 und Mt 10,39 relativ stark voneinander abweichen, bleibt die Rekonstruktion der Q-Fassung umstritten. Das sich anschließende Nachfolge-Wort berührt sich mit dem Wort vom Kreuztragen in der Fassung des ältesten Evangelisten (Mk 8,34; vgl. Mt 16,24; Lk 9,23), weniger in der von Q (Mt 10,38; Lk 14,27). Wahrscheinlich wird in Joh 12,25f. ein johanneisch fortentwickeltes altes Spruchpaar greifbar, das Eingang sowohl in die markianische Überlieferung (Mk 8,34f.) als auch in die von Q (14,27+17,33) gefunden hat.

2. Joh 13,16+20

- 16 a «Amen, amen ich sage euch:
 b Ein Sklave ist nicht größer als sein Herr
 c und auch nicht ein Abgesandter größer als der, der ihn gesandt hat.»
- 20 a «Amen, amen ich sage euch:
 b Wer aufnimmt,
 c wen auch immer ich sende,
 d nimmt mich auf,
 e Wer aber mich aufnimmt,
 f nimmt den auf, der mich gesandt hat.»⁸⁷

⁸⁶ *Broadhead*, Gospel (s. Anm. 7), 295, bietet eine Tabelle von «interconnections» zwischen Q und Joh (wozu auch Täufertraditionen gehören, vgl. Q 3,16). *Tuckett*, Gospel (s. Anm. 7), 283.288, verweist noch auf die mögliche «anti-parallel» Q 10,23f./Joh 20,29. – Ausführlich zum Folgenden vgl. *Theobald*, Herrenworte (s. Anm. 2), 60ff.: «Teil B: «Herrenworte» auf synoptischer Basis».

⁸⁷ Hierzu vgl. auch Joh 5,23b; 15,23.

Berührt sich Joh 13,16 mit Mt 10,24f. par. Lk 6,40, so hat der zweite Spruch nicht nur in Q eine Parallele (vgl. Lk 10,16 mit Mt 10,40), sondern auch in der *traditio triplex* (Mk 9,37; vgl. Mt 18,5; Lk 9,48). Wahrscheinlich haben die beiden ursprünglich getrennt voneinander überlieferten Botensprüche den Weg in das Johannesevangelium im Zusammenhang mit der alten Fußwaschungserzählung gefunden, deren Abschluss sie bildeten.

3. Joh 14,12–14⁸⁸

- 12 a «Amen, amen ich sage euch:
 b¹ Der an mich Glaubende –
 b² die Werke, die ich *tue*,
 b³ auch *er* wird (sie) tun,
 c und größere als diese wird er *tun*,
 d denn ich gehe zum Vater.
- 13 a Und was auch immer ihr erbittet in meinem Namen,
 b dieses werde ich *tun*,
 c damit verherrlicht wird der Vater im Sohn;
- 14 a wenn ihr etwas von mir erbittet in meinem Namen,
 b ich werde es *tun*.»

Die Zusage des Abschied nehmenden Jesus, dass nach Ostern auch die Seinen «Werke» tun werden – «größere», als er selbst, da durch sie der von ihm vermittelte Geist des Lebens wirksam werden wird (vgl. Joh 20,22f.) –, verknüpft der Vierte Evangelist derart mit der in Q 11,9f. (Mt 7,7f. par. Lk 11,9f.) und Mk 11,24 überlieferten jesuanischen Gebeterhöhungszusage, dass klar wird: Das nachösterliche Wirken der Jünger ist zutiefst das ihnen auf ihr Gebet hin gewährte Wirken des erhöhten Jesus selbst.

4. Joh 10,9

- 9 a «Ich bin die Tür;
 b wenn jemand durch mich (in die Welt Gottes) hineinkommt,
 c wird er gerettet werden [...]».

Eine strukturgleiche Parallele zu diesem Ich-bin-Wort kennt die Logienquelle nicht. Sie bietet in Q 13,24 (Lk 13,24 par. Mt 7,13f.) ein anderes Tür-Wort, das ursprünglich wohl selbständig war: «Tretet ein durch die enge Tür, denn viele werden (danach) streben einzutreten, und wenige werden sie finden (oder: sind es, die durch sie eintreten)». Eine plausible These lautet: Das johanneische Tür-Wort ist ein christologischer Meta-Text zu diesem alten Jesus-Wort.

Dass die ethischen Worte Jesu – etwa aus seiner programmatischen Rede Q 6,20–49 – sowie seine zahlreichen eschatologischen Worte aus Q keine Spuren in Joh hinterlassen haben, überrascht nicht: Beide Überlieferungskomplexe fielen durch den Filter der johanneischen Überlieferungsträger hindurch. Deren Perspektive war eher binnenorientiert – also an der jesuanischen Weisung der Feindesliebe nicht interes-

⁸⁸ Parallelen im Corpus Johanneum: Joh 15,7f.16; 16,23f.26f.; 1Joh 3,21f.; 5,14f.; vgl. auch 9,31; 11,22; außerdem: Jak 1,5–8; 4,2f. Insgesamt hierzu *Theobald*, Herrenworte (s. Anm. 2), 167–174.

siert – und auch stärker präsentisch-eschatologisch ausgerichtet. Umso bemerkenswerter sind einige thematische Überschneidungen, von denen vier nachstehend kurz benannt seien.

3.2 Thematische Überschneidungen

1. Eine erste Überschneidung geben die oben angeführten Sprüche Joh 12,25f. und 13,16.20 zu erkennen, die auf die frühchristliche Welt der *Wandermissionare* verweisen; diese kennen wir vor allem aus der «Missionsinstruktion» der Logienquelle, Q 10,2–16. Joh 13,20 bezeugt das Boteninstitut und konstatiert das ihm entsprechende Recht: Der Bote steht für den Auftraggeber!⁸⁹ Welche Rolle Wandermissionare auch später noch in den johanneischen Gemeinden spielten, deren Zusammenhalt sie über ihr missionarisches Wirken hinaus zu befördern trachteten, zeigt vor allem der dritte Johannesbrief.⁹⁰ Man entwickelte Regeln für ihr Verhalten (vgl. Joh 4,40⁹¹), um die eigenen Boten von umtriebigen «heidnischen» Wanderphilosophen deutlich abzugrenzen (3Joh 7b). Wie der «Missionsinstruktion» von Q lag auch den johanneischen Gemeinden das Ethos ihrer Boten am Herzen.

2. Das dem Boteninstitut korrespondierende Thema ist das der Inanspruchnahme bzw. Gewährung von *Gastfreundschaft*, die als hoher kultureller Wert⁹² überall dort auf Beachtung stieß, wo Mission mit Bedacht praktiziert wurde, ersichtlich an der «Missionsinstruktion» von Q, aber auch an johanneischen Texten, die sie reflektieren. Neben dem aufschlussreichen Porträt des die Gastfreundschaft der Samaritaner empfangenden Jesus bietet hier wiederum 3Joh ein Lehrstück,⁹³ aber auch die Fußwaschungserzählung Joh 13, die das Thema sozusagen ins Theologische transponiert.⁹⁴ Was die johanneischen Christen erfuhren (vgl. 13,16.20), gewinnt hier eschatologische Relevanz: Jesus gewährt den Seinen im symbolischen Akt der Fußwaschung eschatologisches Gastrecht oder – wie es Joh 14,2–4 heißt –: Er nimmt sie in die «Wohnungen» seines Vaters auf.

⁸⁹ Es gibt aber auch noch weitere joh. Traditionen aus dem Umkreis der Wandermissionare, z.B. Joh 20,23f. par. Mt 16,19b.c; 18,18; dazu *Theobald*, *Herrenworte* (s. Anm. 2), 174–196.

⁹⁰ *H.-J. Klauck*, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, EKK XXIII/2, Zürich 1992, 91, zu 3Joh 7a: «Die Brüder verkünden das Evangelium Jesu Christi und wollen Menschen für den Glauben gewinnen – ein für johanneische Verhältnisse überraschend direkter Hinweis auf die Mission».

⁹¹ Dass Jesus die Gastfreundschaft der Samaritaner nur für zwei Tage in Anspruch nimmt, könnte Reflex auf eine entsprechende Regel sein, wie sie auch in Did 11,4f. enthalten ist.

⁹² Vgl. *M. Theobald*, «Vergesst die Gastfreundschaft nicht!» (Hebr 13,2). Biblische Perspektiven zu einem ekklesiologisch zentralen Thema, in: *ThQ* 186 (2006), 190–212.

⁹³ *Klauck*, *2/3Joh* (s. Anm. 90), 95f.

⁹⁴ Vgl. *A. J. Hultgren*, *The Johannine Footwashing (13.1–11) as Symbol of Eschatological Hospitality*, in: *NTS* 28 (1982), 539–546.

3. Der oben besprochene Topos Q 10,22b–e samt den johanneischen «Parallelen» ist nur ein Beispiel für weitere Überschneidungen zwischen Q und Joh im Bereich *weisheitlichen* Denkens.⁹⁵ Beide haben Weisheitsworte im engeren Sinne⁹⁶ aufbewahrt, d.h. Worte, die von der Vorstellung der personifizierten Weisheit geprägt sind, sei es, dass sie Jesus mit ihr korrelieren, sei es, dass sie ihn sogar mit ihr identifizieren. Letzteres tun die johanneischen Worte, die damit gegenüber denen aus Q das fortgeschrittenere christologische Stadium markieren (vgl. Joh 7,33f. par. 8,21; 13,33; Joh 7,37f. par. Offb 22,17). In der Logienquelle werden die Boten Gottes «Kinder der Weisheit» genannt (Q 7,35), vor allem Johannes und Jesus, aber auch die, die ihm nachfolgten. Jesus selbst übertrifft Salomo und seine sprichwörtliche Weisheit (Q 11,31), die immer schon «Propheten und Weise» ausschickte (Q 11,49).

4. Die *Menschensohnvorstellung* besitzt in der Logienquelle, aber auch im Vierten Evangelium eine Leitfunktion, die sie sich in diesem allerdings mit der Gottessohnprädikation teilt.⁹⁷ Für beide ist schon der irdische Jesus der Menschensohn, wobei das Vierte Evangelium dessen zukünftige Heilsfunktion aber im Unterschied zu Q ganz in seiner irdischen Erscheinung aufgehen lässt, die deshalb auch bereits mit dem Vollzug des eschatologischen «Gerichts» identisch ist. Vorausgesetzt ist in Joh apokalyptischer Vorstellung gemäß die himmlische Verborgenheit des prä-existenten Menschensohns, aus der er in der Gestalt Jesu hervortrat.⁹⁸

4. Eine abschließende These

M.E. wurzeln Logienquelle und Johannesevangelium bzw. der Trägerkreis eines wichtigen Segments johanneischer Wortüberlieferung in einem vergleichbaren Milieu, dem der Wandermissionare des syrisch-palästinischen Grenzgebiets⁹⁹. Dabei haben sich die christologischen Vorstellungen des johanneischen Kreises wesentlich weiter entwickelt als die der Logienquelle, verleugnen ihre Herkunft aus jenem Mi-

⁹⁵ Ähnlich Tuckett, Gospel (s. Anm. 7), 288f., der auf den Prolog verweist.

⁹⁶ Im Unterschied zu Sentenzen oder Mahnsprüchen, die auch als Weisheitsworte gelten, vgl. D. Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, fzb 17, Würzburg 21983; außerdem H.-J. Klauck, «Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit» (1Kor 1,24). Jüdische Weisheitsüberlieferungen im Neuen Testament, in: ders., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments, NTOA 29, Freiburg/Göttingen 1994, 251–275.

⁹⁷ Das sieht auch Pryor, Thanksgiving (s. Anm. 3), 178.

⁹⁸ Manches spricht dafür, dass der Vierte Evangelist seine Menschensohn-Vorstellung nicht aus den Synoptikern (also auch nicht aus Q-Traditionen) entwickelt, sondern auf der Basis eigenständiger Überlieferung – möglicherweise in Auseinandersetzung mit Henoch-Traditionen – ausgeprägt hat; vgl. Theobald, Joh I (s. Anm. 35), 50f.; Charlesworth, Fourth Evangelist (s. Anm. 66).

⁹⁹ Vgl. Theobald, Joh I (s. Anm. 35), 96f.; zur Logienquelle vgl. P. Hoffmann, QR und der Menschensohn. Eine vorläufige Skizze, in: ders., Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien, NTA.NF 28, Münster 1995, 243–278, hier: 278; vgl. auch die Diskussion zur Lokalisierung der Logienquelle in Hoffmann/Heil, Spruchquelle (s. Anm. 8), 22f.

lieu aber nicht. Es gibt, so scheint es, eine Art Wahlverwandtschaft zwischen den gemachten sozialen Erfahrungen und den christologischen Vorstellungen,¹⁰⁰ was ich abschließend an drei Punkten zeigen möchte.

1. Die in den oben herangezogenen johanneischen Worten zum Ausdruck kommende Erfahrung, als Bote Jesu ausgesandt und auf die gastfreundliche Aufnahme der Menschen angewiesen zu sein, findet sich transponiert in der christologischen Überzeugung des Vierten Evangeliums wieder, dass auch Jesus eine Botenexistenz geführt hat, dabei nicht irgendein Bote, sondern Gottes eschatologischer *Gesandter* ist. Es dürfte kein Zufall sein, dass die für Joh charakteristische partizipiale Gottesprädikation «*der mich gesandt hat*» zum ersten Mal in Joh 4,34 begegnet, also in der Szenenfolge, die Jesus selbst als wandernden Missionar vorstellt.¹⁰¹ Strukturiert die Gesandtenvorstellung die Christologie des Joh grundlegend, so gilt das analog aber auch schon für das Jesus-Bild der Logienquelle, das ihn als den letzten der zu Israel gesandten Propheten Gottes zeichnet.¹⁰² Im Unterschied dazu gewinnt die Gesandtenvorstellung in der johanneischen «Entwicklungslinie» eine transzendente Kontur, da der eschatologische Gesandte – der Menschensohn – jetzt «aus dem Himmel» kommt (Joh 3,13). Das hängt auch mit der Identifikation Jesu mit der personifizierten Weisheit zusammen, deren Wurzeln bei Gott, nicht auf Erden zu suchen sind.¹⁰³

2. Die Erfahrung der Ablehnung in Israel, die den Boten nicht erspart blieb – sowohl dem Trägerkreis von Q wie in anderer Weise auch dem johanneischen Kreis¹⁰⁴ –, gab neuen Deutungsmustern Nahrung, sei es, dass die Boten sich selbst als heimatlos erfuhren, sei es, dass sie ihre eigene Entwurzelung in der Heimatlosigkeit Jesu vorgezeichnet fanden wie in Q 9,57f. oder diese zur Heimatlosigkeit der vom Himmel her kommenden und auf Erden Wohnung suchenden Weisheit steigerten wie in Joh 7,33f. Damit ging in der johanneischen «Entwicklungslinie» die Dualisierung der Weltsicht einher.

3. Die Erfahrung der Ablehnung führte aber auch zur Reflexion darüber, dass die eigene Überzeugung von der heilsbedeutsamen Rolle Jesu auf «Offenbarung»¹⁰⁵

¹⁰⁰ Dazu vgl. die Beiträge zum «Grundsätzlichen» in *G. Theißen*, Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 1979, 3–76.

¹⁰¹ Allerdings findet die Gesandtenvorstellung bei Joh auch schon Anwendung auf Johannes (vgl. 1,6,33; 3,28) – wie in Q 7,27.

¹⁰² Zur Relevanz der Gesandtenvorstellung für die Christologie von Q vgl. *J. Schlosser*, Q et la christologie implicite, in: Lindemann (Hg.), Sayings Source (s. Anm. 14), 289–316, hier: 298–305.

¹⁰³ Zur johanneischen Weisheitschristologie vgl. *Theobald*, Herrenworte (s. Anm. 2), 476.

¹⁰⁴ Zur Logienquelle vgl. *P. Hoffmann*, QR (s. Anm. 99), 277f.; außerdem *Tuckett*, Gospel (s. Anm. 7), 289.

¹⁰⁵ *J. Blank*, Exegese als theologische Basiswissenschaft, in: ThQ 159 (1979), 2–23 (hier: 11), unter Verweis auf Mt 11,25–27 par. Lk 10,21–22: Die «johanneische Tradition» stelle im NT zwar «einen Sonderfall» dar, zeige aber «mit ihrem Offenbarungsverständnis Verbindungen zu Q». Deshalb erscheint mir das Urteil von *Broadhead*, Gospel (s. Anm. 7), 301, in seinem zweiten Teil auch zu harsch: «While rooted in common traditional ground, the ideological distance between Q and FG [= Fourth Gospel] could hardly be greater».

beruht, nicht aus Eigenem kommt, sondern sich der durch Jesus vermittelten Anteilgabe an der «Erkenntnis» Gottes verdankt. In dieser Grundeinsicht treffen sich das sog. «johanneische Logion» aus Q mit den entsprechenden Topoi des Vierten Evangeliums, ohne dass man zwischen ihnen lineare Bezüge konstruieren müsste. Ihre Verwandtschaft ist tiefer begründet. Sie beruht auf Erfahrungen, die die Jesus-Gläubigen an unterschiedlichen Orten der frühen Kirche gemacht und sie zur Erkenntnis der nicht aus irdischen Zusammenhängen stammenden, vielmehr allein sich in Jesus erschließenden Wahrheit Gottes geführt haben.