

„Spruchgut“ im Johannesevangelium Bestandsaufnahme und weiterführende Überlegungen zur Konzeption von J. Becker

von
Michael Theobald

Die sog. „Offenbarungsreden“ des Joh-Evangeliums stellen die Forschung immer noch vor große Rätsel. Unterschiedliche Zugänge sowohl in literarischer wie religionsgeschichtlicher Hinsicht wurden erprobt und wieder verworfen. Nicht sehr langlebig war das *literarkritische Modell* R. Bultmanns, der mit einer schriftlichen Sammlung gnostischer Offenbarungsreden rechnete, die der Evangelist, mit Zusätzen versehen, in sein Evangelium eingearbeitet hätte.¹ Obwohl diesem Ansatz - zu Recht - der Erfolg versagt blieb, kann man m.E. aus den zahlreichen, zumeist in den Anmerkungen seines Kommentars versteckten Hinweisen zum formal-stilistischen Profil der joh. Reden und Dialoge nach wie vor ungemein viel lernen.² J. Becker gebührt aber nun das Verdienst, im Anschluß an eine vor allem im angelsächsischen Bereich gepflegte Auslegungstradition³ das Vakuum, welches das längst verblaßte literar-

¹ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes (KEK II)*, Göttingen ¹⁹1968. Eine Rekonstruktion dieser Offenbarungsreden lieferte sein Schüler H. Becker, *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*, hg. von R. Bultmann (FRLANT 68), Göttingen 1956. Dazu vgl. besonders B. Noack, *Zur johanneischen Tradition: Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums*, Kopenhagen 1954.

² So macht R. Bultmann im Rahmen seines Modells immer wieder auf Maserungen der Texte aufmerksam, die s.E. daher rühren, daß der Evangelist seine Vorlage kommentiert habe. Das schärft den Blick für unterschiedliche Reflexionsebenen im Text, der mit „Kernworten“ etc. und „Kommentarworten“ etc. arbeitet, vgl. unten 3.4!

³ Vgl. v.a. Ch. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge ²1965, sowie B. Lindars, *The Gospel of John*, London 1972. Weitere ausgewählte Lit. in

kritische Modell R. Bultmanns zurückgelassen hatte, durch ein anderes – ich möchte es das *überlieferungskritische Modell* nennen – zu füllen. Gewinnt man bei der Lektüre etwa des Kommentars von R. Schnackenburg zum Joh-Evangelium⁴ den Eindruck, der Evangelist habe seine Jesusreden, gewiß unter Verwendung traditioneller Motive, in einem großen Wurf ganz aus eigener Inspiration heraus geschaffen, so zeigt der Kommentar J. Beckers,⁵ daß dieser Eindruck täuscht bzw. den Befund nur sehr einseitig wiedergibt. Nach ihm verfügte E über eine ansehnliche „Spruchgut“-Überlieferung seiner Gemeinde, die er kreativ aufgriff und zum Rückgrat nicht weniger seiner Redekompositionen machte.⁶ Solcher Anschluß an Logienüberlieferung verbietet es übrigens, das Joh-Evangelium mit seinen literarischen Eigenheiten aus dem frühchristlichen Strom der Jesusüberlieferung überhaupt auszusondern, denn zumindest das eine wußte also die joh. Gemeinde noch: Knappe Worte und Sprüche stellten die Form dar, in die Jesus selbst seine Verkündigung gegossen hatte.⁷ Da der Ansatz von J. Becker plausibel erscheint und in mancherlei Hinsicht Einsichten in Struktur und Geschichte der joh. Jesusreden verheißt, lohnt es sich, einmal eine Bestandsaufnahme der von ihm eruierten joh Logienüberlieferung vorzulegen (unter 1) sowie Begründung, Durchführung und Ertrag seines Modells im einzelnen zu dokumentieren (unter 2). Die (unter 3) sich anschließenden Beobachtungen und Überlegungen möchten im Ge-

M. Theobald, Gezogen von Gottes Liebe (Joh 6,44f.). Beobachtungen zur Überlieferung eines johanneischen „Herrenworts“, in: K. Backhaus u.a. (Hgg.), *Schrift und Tradition* (FS J. Ernst), Paderborn 1996, 315-341, 316 Anm. 4.

- ⁴ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (HThK 4/1-3), Teil I-III, Freiburg ⁵1981. ²1977. ⁴1982. Vgl. auch unten Anm. 84!
- ⁵ J. Becker, *Das Evangelium des Johannes* (ÖTK 4/1-2), 2 Bde., Gütersloh 1979 (= I¹). 1981 (= II¹), 3. überarbeitete Auflage: 1991. Nach dieser letzten Aufl. wird im folgenden abgekürzt zitiert (= I¹/II¹). Abgesehen von zwei Überlieferungsstücken, die in der 3. Aufl. zu den in der 1. Aufl. von J. Becker erarbeiteten noch hinzugekommen sind (vgl. unten die Nrn. 25 und 27), ist seine Konzeption gleich geblieben.
- ⁶ Vgl. I³ 39; außerdem Ders., Joh 3,1-21 als Reflex johanneischer Schuld Diskussion, in: H. Balz u.a. (Hgg.), *Das Wort und die Wörter* (FS G. Friedrich), Stuttgart 1973, 85-95; Ders., Beobachtungen zum johanneischen Dualismus, ZNW 65 (1974), 71-87; Ders., Auferstehung der Toten im Urchristentum (SBS 82), Stuttgart 1976, 117-148.
- ⁷ Der jüngste Versuch von P. W. Ensor, Jesus and His „Works“. *The Johannine Sayings in Historical Perspective* (WUNT II/85), Tübingen 1996, authentische Jesus-Überlieferung in größerem Ausmaß in Joh festzumachen, dürfte allerdings zum Scheitern verurteilt sein. Vgl. meine Rez. in: ThQ 177 (1997), 312f.

spräch mit dem verehrten Jubilar Wege aufzeigen, auf denen die Arbeit an den joh. Jesusreden und -dialogen fruchtbringend weitergeführt werden könnte.

1. Bestandsaufnahme

29 Sprucheinheiten, teilweise mit Varianten, hat J. Becker in seinem Kommentar eruiert. Im folgenden werden sie in seiner Übersetzung geboten und unter Angabe der wichtigsten Gründe, die nach J. Becker zu ihrer überlieferungskritischen Isolation führten, knapp kommentiert.

- (1a) „Wahrlich, wahrlich ich sage dir,
wenn jemand nicht (ἐάν μ᾽) von oben geboren wird,
kann er das Gottesreich nicht sehen“ (3,3).
- (1b) „Wahrlich, wahrlich ich sage dir,
wenn jemand nicht (ἐάν μ᾽) aus Wasser und Geist geboren wird,
kann er in das Gottesreich nicht eingehen“ (3,5).

„Der im Stil der Weisheit belehrende apokalyptische Einzelspruch“ „ist auch aus Mk 10,15; Mt 18,3; Justin Apol I 61,4 bekannt. Vom ‚Gottesreich‘ redet der synoptische Jesus, aber das Joh nur hier. Ebenso erstaunlich ist es, daß in dem Satz eine direkte christologische Aussage fehlt“. V. 3 und 5 sind nach Auffassung von J. Becker „zwei Varianten derselben Tradition“, „weil E anschließend (V. 7.8c) beide Varianten verarbeitet“ (I³ 159).

- (2) „Das Licht ist in die Welt gekommen,
aber die Menschen liebten die Finsternis, nicht das Licht,
denn ihre Werke waren böse.
- Jeder nämlich, der Böses tut (πᾶς ... πράσσων), haßt das Licht
und kommt nicht zum Licht,
damit seine Werke nicht zurechtgewiesen werden.
- Wer jedoch die Wahrheit tut (ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν), kommt zum Licht,
damit (an) seine(n) Werke(n) offenbar werden (kann),
daß sie in (Übereinstimmung mit) Gott getan sind“ (3,19b-21).

„Daß Tradition vorliegt, ist so begründbar: Formal zeigen sich drei dreigliedrige Parallelismen, die inhaltlich in sich gerundet sind“. Sachlich steht das Stück in Spannung zu E. So hat der hier vorliegende Dualismus „eine ganz andere Struktur als der von E. Er ist nicht an

einem horizontalen Schnitt zwischen oben und unten interessiert, sondern teilt die Menschheit durch einen vertikalen Schnitt in zwei Klassen auf der Erde“, in solche, die immer schon gute, und solche, die immer schon böse Werke tun. Das in Jesus gekommene Licht deckt das nur auf. „So wird die Kirche zur Sammlung der deterministischen (sic!) Gotteskinder“ (I³ 173f.).

- (3) „Der Vater liebt den Sohn
und hat alles in seine Hand gegeben.
Wer an den Sohn glaubt (ὁ πιστεύων ...), hat ewiges Leben.
Wer aber dem Sohn nicht gehorcht (ὁ δὲ ἀπειθῶν ...), wird Leben nicht
schauen,
sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm“ (3,35f.).

Dieser von der KR⁸ in den Text eingebrachte, im beschreibenden Er-Stil abgefaßte „alte Gemeindespruch“ (2 + 3 Zeilen) ist Zeuge einer „Erhöhungschristologie, die einen Blick in ein altes Stadium joh. Theologie gestattet“ (I³ 186f.).

- (4) „Sagt ihr nicht:
Noch vier Monate sind's, dann kommt die Ernte?
Siehe, ich sage euch:
Hebt eure Augen auf und betrachtet die Felder.
Sie sind (schon) weiß zur Ernte“ (4,35).

Die Überbietung einer gängigen Annahme durch ein „ich sage euch“ erinnert J. Becker an die Antithesen der Bergpredigt. Das Bildwort (vgl. Mt 3,9; 9,37f.) rufe zur „unverzüglich auszuführenden Weltmission“ auf, könnte von daher aus der „Zeit vordualistischer Abkapselung der joh. Gemeinde“⁹ stammen. „Letzte Sicherheit ist hier jedoch nicht erreichbar“ (I³ 212f.).

⁸ Das Siglum KR (= Kirchliche Redaktion), zu dem J. Becker sich von R. Bultmann hat inspirieren lassen, sei im folgenden beibehalten, obwohl es nicht sehr glücklich gewählt ist. Es assoziiert die Vorstellung Bultmanns, als sei Joh im Raum der „Großkirche“(?) für den kirchlichen Gebrauch überarbeitet und domestiziert worden, wohingegen die nachträgliche Redaktion, die das Buch erfahren hat, doch im joh. Kreis erfolgt ist und über dessen Theologieggeschichte Auskunft erteilt.

⁹ Gemeint ist wohl: aus der Zeit vor der dualistischen Abkapselung der joh. Gemeinde (dazu vgl. unten 2.6!).

- (5) A 1a „Der Sohn vermag von sich aus nichts zu tun,
 b außer er sieht den Vater etwas tun.
 2a Das was jener tut,
 b das tut gleichfalls auch der Sohn.
 3a Denn (γάρ) der Vater liebt den Sohn
 b und zeigt ihm alles, was er selbst tut [...].
 B 4a Denn (γάρ) wie der Vater Tote auferweckt und lebendig macht,
 b so macht auch der Sohn lebendig, welche er will.
 5a Auch richtet der Vater niemanden,
 b sondern er hat das gesamte Gericht dem Sohn übergeben,
 6a damit alle den Sohn ehren,
 b wie sie den Vater ehren [...]“ (5,19b-23).

„Von der Gattung her wird man die Tradition als beschreibendes Lob aufgrund der Erhöhungschristologie ansehen können“. „Analog“ zum Hymnus Phil 2,6-11 münde der Text in einen Abschluß ein, der den Zweck der österlichen Machtübertragung an den Sohn bezeichne: Der Sohn soll wie der Vater geehrt werden (I³ 284f.).

- (6) „Es kommt die Stunde [...],
 in der die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden,
 und die, die sie hören, leben werden“ (5,25).

Hier liegt nach J. Becker ein „apokalyptischer Verheißungssatz urchristlicher Prophetie (vgl. 1.Thess 4,15-17)“ vor. „Der Sohn-Gottes-Titel ist dabei hellenistisch-christlicher Ersatz für ‚Menschensohn‘“ (I³ 285).¹⁰

- (7) „Ich bin das Brot des Lebens.
 Wer zu mir kommt (ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ), wird nie mehr hungern,
 und wer an mich glaubt (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ), den wird nie mehr dürsten“
 (6,35).

Der Ausdruck „Brot des Lebens“ ist „in den atl. Mannatexten nicht belegt, wie V. 35 selbst ja auch sonst keinen erkennbaren Konnex mit dem Mannathema aufweist.“ „Das Stillen von Hunger und Durst gehört zur traditionellen endzeitlichen Verheißung (vgl. Jes 55,1; Mt 5,6; Offb 7,16)“ (I³ 247).

Hier (wie bei Nr. 13.22) handle es sich um „Ich-Rede des Erhöhten“, also nicht um eine „literarisch-fiktive Rede, die [M.T.: dem irdischen] Jesus in den Mund gelegt wird“. Das setze „Geistbegabte“ voraus, durch die der Erhöhte zur Sprache komme. „Der Geist ist Repräsentant des

¹⁰ Durch den Gebrauch des Sohn-Gottes-Titels hebt Joh 5,25 sich auch vom Gebrauch des absoluten υἱός im Kontext (5,19f. 21-23.26) ab.

erhöhten Herrn und damit der Christus praesens in der Gemeinde, darum redet er wie dieser“ (Paraklet!) (I³ 252f.).

(8a) „Niemand kann zu mir kommen,
wenn (ἐάν μὴ) ihn der Vater, der mich sandte, nicht zieht“ (6,44).

(8b) „Niemand kann zu mir kommen,
wenn es ihm nicht (ἐάν μὴ) vom Vater gegeben wird“ (6,65).

6,44.65 sind nach J. Becker „Dubletten“ einer Tradition „in der Form zweizeiliger, in sich geschlossener Parallelismen“. „Beide Sätze sind – für sich genommen – Ausdruck eines Denkens, das im Rahmen des joh. Dualismus von der Heilsunfähigkeit des Menschen her redet.“¹¹ Der Determinismus werde aber von E in V. 45 universal aufgebrochen: „So können alle, die vom Vater hören, glauben“ (I 256; vgl. 260).

(9) „Wahrlich, wahrlich ich sage euch,
wenn ihr nicht (ἐάν μὴ) das Fleisch des Menschensohnes eßt
und nicht sein Blut trinkt,
habt ihr das Leben nicht in euch“ (6,53).

„Daß Joh 6,53 eine traditionelle Aussage vorliegt, läßt sich so begründen: Der Vers kennt kontextfremd nicht den Ich-Stil. Nur hier im Abschnitt begegnet die Anrede in der 2. Person Plural: Angeredet ist die joh. Gemeinde. Es ist der einzige negative Bedingungssatz im Kontext. Es liegt eine in sich gerundete Aussage vor, die die konstitutiven Stichworte für das Herrenmahl: Fleisch essen und Blut trinken, enthält. Die Heilsgabe („Leben in sich haben“) ist sprachlich im Text singular. Dabei gilt: Beide Substanzen (so auch bei Ignatius) sind Lebensträger, die der Essende real in sich aufnimmt, danach hat er Lebenssubstanz in sich“ (I³ 267).¹² J. Becker weist darauf hin, daß Menschensohnchristologie sich schon sehr früh mit der Herrenmahlsüberlieferung verbunden habe (vgl. 1.Kor 11,26; 16,22; Did 10,6, aber auch Mk 14,21; Lk 22,22).

(10) „Der Geist ist es, der lebendig macht (τὸ ζῶποιοῦν),
das Fleisch ist zu nichts nütze“ (6,63).

¹¹ In I 213 hieß es: „Beide Sätze sind – für sich genommen – Ausdruck deterministischen Denkens im Rahmen des joh. Dualismus.“

¹² Dieser Text ist gegenüber seiner Fassung in I 222 an Begründungen wesentlich detaillierter.

„Daß der Geist lebendig macht, ist im Joh singular“. Die Antithese trete „unvermittelt“ auf (I³ 259). Zu vergleichen sei 2.Kor 3,6 (... τὸ δὲ πνεῦμα ζῶποιοεῖ).

- (11a) „Nur noch kurze Zeit bin ich bei euch,
denn ich gehe fort zu dem, der mich sandte.
Ihr werdet mich suchen, aber nicht finden,
und wo ich (dann) bin, dorthin könnt ihr nicht gehen“ (7,33f.).
- (11b) „Ich gehe fort und ihr werdet mich suchen,
und ihr werdet in eurer Sünde sterben.
Und wohin ich gehe, könnt ihr nicht gehen“ (8,21).
- (11c) „Kinder, nur noch kurze Zeit bin ich bei euch;
ihr werdet mich suchen,
und wie ich den Juden gesagt habe:
,Wohin ich gehe, dorthin könnt ihr nicht kommen‘,
so sage ich (es) jetzt auch zu euch“ (13,33).

„Die Selbständigkeit der Überlieferung erweist sich an Kontextungebundenheit ..., innerer Geschlossenheit und variabler Wiederholbarkeit in anderen Zusammenhängen (8,21f.; 13,33; 14,2-6; 16,5-7.16-20), die nicht nur von E stammen“. „Man darf vielleicht nach ‚der‘ ursprünglichen Form des Spruches gar nicht fragen, sondern sollte einen gewissen Variantenreichtum einkalkulieren“. „Doch macht 7,33f. einen festen und nicht zersagten Eindruck bei gutem Aufbau“ (I³ 320f.; zu 16,16-20 vgl. II³ 600).

- (12) „Wenn jemand (ἔάν τις) Durst hat, komme er zu mir;
und es trinke, wer an mich glaubt (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ)“ (7,37b.38a).

„Traditionsgeschichtlich steht der Spruch in der Nähe von Aussagen der einladenden Weisheit (Spr 9,5; Sir 24,19; 51,23f.; zum Stil der Einladung vgl. auch Mt 11,28)“. Motivgeschichtlich bestünden zudem Verbindungen zur atl. Prophetie und Apokalyptik wie zu späteren gnostischen Texten. Einen „deterministisch-dualistischen Einfluß“ verrate der Spruch nicht. „Eine Erwählung nur Weniger ist nicht angedeutet“ (I³ 326).

- (13) „Ich bin das Licht der Welt,
wer mir nachfolgt (ὁ ἀκολουθῶν ἐμοί), wird nicht in der Finsternis wandeln,
sondern das Licht des Lebens haben“ (8,12).

„Die formale Rundung, die typische Form, das sprachliche Gewand (‚Licht des Lebens‘ nur hier im Joh) und die sachliche Ungebundenheit vom Kontext führen zu der These, daß in 8,12 Spruchgut vorliegt“ (I³ 339f.).

- (14) „Wenn (ἐάν) ihr in meinem Wort bleibt,
 seid ihr wahrhaftig meine Jünger,
 und ihr werdet die Wahrheit erkennen,
 und die Wahrheit wird euch freimachen“ (8,31b.c.32).

Da „das viergliedrige Wort Jesu in sich gerundet und die Freiheit sonst kein Thema im joh. Schrifttum (8,33-36 sind davon abhängig) ist, wird man mit vorgegebenem Spruchgut zu rechnen haben“. Das Wort richte sich an „neugewonnene Gemeindeglieder“, gehöre also in die „gemeindliche Anfangsunterweisung“ (I³ 355).

- (15) „Jeder, der die Sünde tut (πᾶς ὁ ποιῶν ...), ist der Sünde Knecht“ (8,34b).

Hier liegt „offenbar ein traditioneller Definitionssatz (vgl. 1.Joh 2,4-6.10f.; 3,6-9; 5,1 usw.)“ vor (I³ 357).

- (16a) „Wer (ἐάν τις) mein Wort hält, wird bis in Ewigkeit den Tod nicht sehen“ (8,51).

- (16b) „Wer (ἐάν τις) mein Wort hält, wird bis in Ewigkeit den Tod nicht schmecken“ (8,52b).

Dieses „Verheißungswort“ lief nach J. Becker in der Gemeinde in zwei verschiedenen Varianten um (im joh. Traditionsbereich ungebräuchliche Formulierungen sind: „schmecken“, „sehen“ in Verbindung mit Tod). „Die Verheißung ist typisch für die joh. Gemeinde, weil sie deren Grundfrage nach der Überwindung des Todes und der Vergänglichkeit beantwortet, indem das Bleiben in der christologischen Wortoffenbarung mit der Verheißung versehen wird, die Lebensgabe nach sich zu ziehen“. Diese werde hier (wie in 3,3.5) noch futurisch verstanden (I³ 363f.).¹³

- (17) „Geht jemand (ἐάν τις) am Tag umher, stolpert er nicht [...].
 Geht jemand (ἐάν δέ τις) des Nachts umher, stolpert er [...]“ (11,9c.10).

Dieses Bildwort kann als „weisheitliche Lebensregel“ (II³ 419) bestimmt werden.

¹³ Vgl. auch I³ 173: „Die Frage nach dem ewigen Leben ist die existentielle Grundfrage der joh. Gemeinde überhaupt“.

- (18) „Wenn (ἐάν μὴ) das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein;
wenn es aber (ἐάν δέ) stirbt, bringt es viele Frucht.
Wer sein Leben liebt (ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ), verliert es;
und wer sein Leben in dieser Welt haßt (ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ), wird es für das ewige Leben bewahren.
Wenn (ἐάν) mir jemand (τις) dient, soll er mir folgen;
und wo ich bin, dort soll auch mein Diener sein.
Wenn (ἐάν τις) mir jemand dient, wird mein Vater ihn ehren“ (12,24-26).

Keinen Einzelspruch, sondern „eine kleine Spruchgruppe aus der joh. Gemeindefradition“ habe hier die KR aufgegriffen; ihr Kern V. 25f. berühre sich mit syn. Spruchüberlieferung (Mk 8,34f.; vgl. Mt 10,39). In V. 25 (lieben – hassen; irdisches – ewiges Leben) habe „joh.-dualistische Sprache eine Einfärbung vorgenommen“ (II³ 466-468).

- (19a) „Ein Knecht ist nicht größer als sein Herr, noch ein Gesandter (Apostel) größer als der, der ihn gesandt hat“ (13,16).
(19b) „(Erinnert euch an das Wort, das ich zu euch gesprochen habe:) ‚Der Knecht ist nicht größer als sein Herr‘“ (15,20).
(20) „Wer einen annimmt (ὁ λαμβάνων ...), den ich sende, nimmt mich an.
Wer aber mich annimmt (ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων), nimmt den an, der mich gesandt hat“ (13,20).

Auch diese beiden Sprüche, die in der syn. Überlieferung Parallelen besitzen (Nr. 19: Mt 10,24/Lk 6,40; Nr. 20: Mt 10,40), verdanken sich nach J. Becker der KR, die sie aus mündlicher Überlieferung geschöpft habe, nicht aus den syn. Evangelien (II³ 509f.; vgl. auch 588: zu Joh 15,20).

- (21) 1a „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen [...],
b (und) ich gehe, um euch eine Stätte zu bereiten.
2a Und wenn (ἐάν) ich fortgegangen bin, um euch eine Stätte zu bereiten,
b werde ich wiederum kommen und euch zu mir nehmen,
c damit auch ihr dort seid, wo ich bin“ (14,2f.).

Gattungskritisch liege ein „Trostwort“ vor (2 + 3 Zeilen). Die gerundete Form sowie die auf Erhöhung (Weggang) und Parusie Jesu (Wiederkunft) bezogene eigenständige Soteriologie, die in Kap. 14 insgesamt neu

interpretiert werde, sprächen für Überlieferung eines „frühjoh. apokalyptische(n) Offenbarungsspruch(s)“ (II³ 551f.).

- (22) „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben,
niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (14,6).

„Der Spruch ist in sich geschlossen, schießt mit den Heilsbegriffen ‚Wahrheit‘ und ‚Leben‘ über den Kontext hinaus“. „Neben 3,16 gilt gerade 14,6 mit Recht als Kompaktaussage joh. Christentums“ (II³ 551f.) (vgl. auch oben zu Nr. 7).

- (23a) „Worum ihr in meinem Namen bitten werdet,
das werde ich tun,
damit der Vater durch den Sohn verherrlicht wird“ (14,13).

- (23b) „[...] Bittet, um was ihr wollt,
und es wird euch zuteil werden“ (15,7)

- (23c) „[...] damit, um was ihr den Vater in meinem Namen bittet,
er (es) euch gebe“ (15,16).

- (23d) „[...] (Um) was ihr den Vater bitten werdet,
(das) wird er euch in meinem Namen geben.
Bis jetzt habt ihr noch nicht (um) etwas in meinem Namen gebeten.
Bittet und ihr werdet empfangen,
damit eure Freude vollkommen ist“ (16,23f.).

Nr. 23a enthalte eine „allgemeine urchristliche Tradition (vgl. Mk 11,24; besonders Lk 11,13b)“, die auch sonst der joh. Gemeinde bekannt gewesen sei, wie Nr. 23b-d (= KR) zeigten (II³ 554; vgl. 579.582). „Die Tradition ist relativ festgefügt, weist aber Variabilität aus“ (II³ 602).

- (24a) „Wer meine Gebote hat und sie bewahrt (ὁ ἔχων ... καὶ τηρῶν αὐτάς),
der ist es, der mich liebt.
Und wer mich liebt (ὁ δὲ ἀγαπῶν με),
wird auch von meinem Vater geliebt werden,
und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren (ἐμφανίσω ... ἐμαυτόν)“
(14,21).

- (24b) „Wenn (ἐάν τις) mich jemand liebt,
wird er mein Wort halten;
und mein Vater wird ihn lieben,
und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen“ (14,23).

Wieder sind 14,21.23 nach J. Becker „umlaufende Varianten“ einer geprägten Tradition, die sich im Kontext durch ihre überraschende Wortwahl zu erkennen gebe. Dazu gehörten das „Halten der Gebote“, die Rede von der Jesusliebe (beides interpretiert E im Sinne der

Glaubensforderung von 14,12) sowie das für E untypische Wort für „offenbaren“ (II³ 558f.).

- (25) I 1a „Ich bin der wahre Weinstock
 b und mein Vater ist der Winzer.
 2a Jede Rebe an mir, die nicht Frucht bringt, entfernt er;
 b und jede (Rebe), die Frucht bringt, reinigt er,
 c damit sie (noch) mehr Frucht bringt [...].
 II 1a Ich bin der Weinstock,
 b ihr (seid) die Reben.
 2a Wer in mir bleibt und in wem ich (bleibe),
 b der bringt viel Frucht,
 c denn ohne mich könnt ihr nichts tun [...].
 III 1a Dadurch wird mein Vater verherrlicht,
 b daß ihr viel Frucht bringt
 c und meine Jünger werdet“ (15,1f. 5.8).

Nach der Entflechtung der „Prosa“-Stücke V. 3f.6f. von den restlichen Versen, die „eine gebundene Formung und einen in sich geschlossenen Sinn“ besäßen, schäle sich diese „Allegorie“ heraus (II³ 575-577).

- (26) „Größere Liebe als diese hat niemand,
 daß er sein Leben hingibt für seine Freunde“ (15,13).

Diese „allgemeine, dem hellenistischen Freundschaftsideal verbundene Gnome“ oder „traditionelle Maxime“¹⁴ sei durch Stichwortanschluß nach vorne und hinten in den Kontext verwoben. „Hellenistisches Ideal wird christologisch verwendet, um zu zeigen: So hat Jesus seine Liebe gezeigt“ (II³ 580f.).

- (27) 1a „Nicht ihr habt mich erwählt,
 b sondern ich habe euch erwählt;
 2a und ich habe euch dazu bestimmt,
 b daß ihr hingehet und Frucht bringt,
 c und eure Frucht bleibt“ (15,16).

„Vielleicht“ liege „Tradition“ vor. Der Erwählungsgedanke hat hier für J. Becker „deterministischen Klang“ (II³ 581).

¹⁴ Im Anschluß an M. Dibelius, Joh 15,13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums, in: Ders., Botschaft und Geschichte I, Tübingen 1953, 204-220.

- (28) „Wenn (εἰ) die Welt euch haßt,
 weißt, daß sie mich vor euch haßte.
 Wenn (εἰ) ihr aus der Welt wäret,
 würde die Welt das Eigene lieben [...].
 Wenn (εἰ) sie mich verfolgt haben,
 dann werden sie (auch) euch verfolgen.
 Wenn (εἰ) sie mein Wort gehalten haben,
 dann werden sie (auch) das eure halten [...].
- Wenn (εἰ) ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte,
 hätten sie keine Sünde.
 Jetzt aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde [...].
 Wenn (εἰ) ich nicht die Werke unter ihnen getan hätte, die kein anderer tat,
 hätten sie keine Sünde.
 Jetzt aber haben sie (sie) gesehen und haben mich [...] gehaßt [...]“ (15,18-24).

Der „Offenbarungsspruch zeigt einen typischen Stil mit Parallelismen, die einfachen, wiederholten Stilmitteln folgen“. Demgegenüber „lassen sich jeweils stilistisch und sachlich die erklärenden Zusätze erkennen, die ganz bestimmte Anliegen gegenüber der Vorlage vertreten“. Der Spruch enthalte Ich-Rede des Erhöhten (vgl. zu Nr. 7); geprägt sei er vom dualistischen Gegensatz zwischen Welt und Gemeinde; „erst durch den jetzigen Kontext kommt unmittelbar jüdische Feindschaft ins Blickfeld (16,2)“ (II³ 585f.).

- (29) „Ich bin vom Vater ausgegangen
 und in die Welt gekommen;
 wiederum verlasse ich die Welt
 und gehe zum Vater“ (16,28).

„Es liegt ein chiasmisch aufgebauter zweizeiliger Parallelismus vor, der das joh. Wegschema des Gesandten auf einen zusammenfassenden Nenner bringt. Die Annahme eines Offenbarungsspruchs liegt nahe, weil bis auf 16,28a alle Aussagen im Kontext überschießen“ (II³ 605).¹⁵

2. Das überlieferungskritische Modell J. Beckers. Begründung, Durchführung und Ertrag

Eine eigenständige systematische Darstellung nach methodischen und inhaltlichen Gesichtspunkten zum Problembereich „Spruchgut im Johannesevangelium“ aus der Feder J. Beckers existiert nicht. Was sein

¹⁵ Das begründende „weil ...“ ist gegenüber II 504 neu.

Kommentar bietet, ist die konkrete Umsetzung der leitenden Idee an den Texten, wobei sich aber, nicht nur in der Frage der Methodik, durchaus übergreifende konzeptionelle Zusammenhänge abzeichnen. Ohne daß im folgenden eine erschöpfende Behandlung des Problemkreises möglich wäre, sei doch an wenigen Punkten der Versuch unternommen, jene Zusammenhänge aufzudecken bzw. herzustellen. Dabei kommen auch schon ergänzende Beobachtungen zum Textbefund zur Sprache.

2.1. *Methodik*: Die Behauptung, daß an einer bestimmten Stelle des Evangeliums vorgeprägtes „Spruchgut“ verarbeitet ist, muß sich an anerkannten *Kriterien*¹⁶ ausweisen. Durchmustert man die Analysen J. Beckers unter dieser Rücksicht, dann lassen sich seine einzelnen Argumente¹⁷ in die folgende Kriteriologie umsetzen:

a) Eine vorgegebene Einheit hebt sich vom Kontext ab durch ihre *formale* und *inhaltliche* Geschlossenheit (vgl. Nr. 2; 11; 13 etc.); sie steht in sich (*Kontextunabhängigkeit*), was *conditio sine qua non* ihrer Überlieferungsfähigkeit ist.

b) Sie gehorcht zudem einer eigenen *Gattung*, deren Bestimmung für ihre Identifikation ausschlaggebend sein kann (vgl. z.B. Nr. 5).

c) Zugleich hebt sie sich durch *stilistische* und *terminologische* Besonderheiten von ihrem Kontext ab (vgl. Nr. 1a.b; 14; 24 a.b etc.)

d) Zwischen der übernommenen Einheit und ihrem neuen Kontext bestehen *inhaltliche Spannungen* (vgl. Nr. 2; 21 etc.).

e) Die vorgegebene Einheit ist unabhängig vom vorliegenden Kontext auch in anderen literarischen Werken bezeugt (Kriterium der *Mehrfachbezeugung*). Dieses Kriterium greift bei synoptischen Parallelüberlieferungen (vgl. Nr. 1a.b; 18; 19; 20; 23a-d; 28), setzt aber den Nachweis der Unabhängigkeit des Evangelisten (E) von den Synoptikern bzw. der KR von ihnen voraus.

f) In abgeschwächter Form könnte das Kriterium der Mehrfachbezeugung Anwendung auch auf E/KR¹⁸ allein finden, dann nämlich,

¹⁶ Vgl. insbesondere W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971, 158-164 („Traditionskritik“); G. Fohrer u.a., *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik*, Heidelberg ⁶1993, 119-138 („Überlieferungskritik“). Zur Problematik der Terminologie vgl. unten 3.3!

¹⁷ Die im folgenden genannten Nrn. beziehen sich auf die Spruchgut-Liste unter 1. bzw. die entsprechenden Analysen der Texte durch J. Becker.

¹⁸ Zu seiner KR rechnet J. Becker die Nrn. 3, 8b, 9, 18-20, 23b-d, 25-29.

wenn eine Spruchereinheit noch einmal oder mehrmals in Joh selbst wiederaufgenommen wird (vgl. Nr. 1.a.b; 8a.b; 11a.b.c; 16a.b; 23a.b.c.d; 24a.b).

2.2. *Bauprinzip der Jesusreden*: Wenn man die Auslegungen J. Beckers insbesondere von Joh 6 und 14 in Betracht zieht, wird man zu der These gelangen: Für den Evangelisten sind bei seiner Konzeption der Jesusreden und -dialoge Herrenworte als Bezugs- und Orientierungsgrößen konstitutiv; diese werden exponiert plaziert und finden dann in der jeweiligen Rede ihre Auslegung.¹⁹ Genauere Analysen der Reden werden es erlauben, den Umgang von E mit seinem Spruchgut systematisch zu erfassen.

2.3. *Bezüge zu den Synoptikern*: Legt man bei der Beantwortung der Frage, in welchem Verhältnis die joh. Spruchgut-Überlieferung zur synoptischen Überlieferung steht, einmal obige Liste zugrunde, dann stellt sich folgende Beobachtung ein: Parallelüberlieferungen zu den Synoptikern bietet E nur in zwei Fällen (Nr. 1a.b; 23a), ansonsten repräsentiert sein Spruchgut eine eigene Überlieferungslinie. Demgegenüber fällt auf, daß die KR verstärkt von den Synoptikern her bekannte Logien in das Evangelium einbringt: einzelne Sprüche (vgl. Nr. 19; 20; 23b-d) und sogar eine johanneisch eingefärbte kleine Spruchsequenz (Nr. 18).

2.4. *Gattungen*: Durchmustert man das Spruchgut auf die in ihm verwendeten *Gattungen* hin, dann zeigt sich eine erstaunliche Vielfalt: ein apokalyptischer Einlaßspruch (Nr. 1a.b), „Verheißungsworte“ (Nr. 6; 16a.b), ein „Trostwort“ (Nr. 21), „Ich bin“-Worte (Nr. 7; 13; 22),

¹⁹ In diesem Sinne bereits K. Kundsinn, *Charakter und Ursprung der johanneischen Reden*, Riga 1939, 209: „Repräsentieren die Dialoge den Aufstieg zu gewissen Gipfelpunkten, so die meditative Rede den Abstieg. Beides sind also Hilfsmittel, die auf Größeres weisen, die den Leser zusammen mit Nathanael, Nikodemus, der Samariterin, dem Blindgeborenen, Petrus, Thomas, Philippus und den Juden mehr oder weniger unvermittelt vor die großen Offenbarungsworte stellen. In diesen Offenbarungsworten κατ' ἐξοχήν, den ῥήματα ζωῆς αἰωνίου, gipfelt die ganze Gedankenführung. Zu ihnen hinauf auf die Höhen der offenbarten Erkenntnis und von ihnen hinab in die Niederungen der lehrhaften Betrachtung führt immer wieder der Text. Bilden die Kernworte also die stets immer wieder zündenden Brennpunkte des johanneischen Offenbarungserlebens, so sinken im Gegensatz dazu die daran geknüpften Ausführungen zu einem sekundären Meditieren über das Offenbarte herab“.

christologische Weisheitsworte (Nr. 11a-c; 12), „Offenbarungssprüche“ (Nr. 28; 29), „beschreibendes Lob“ (Nr. 5), eine „weisheitliche Lebensregel“ (Nr. 17) und theologische „Definitionssätze“ (Nr. 10; 15).

Entsprechend mannigfaltig sind Stil und sprachliche Form, die allerdings noch einer eigenen Untersuchung harren. Eine Beobachtung sei mitgeteilt: Parallelismen (Nr. 2; 3; 7 etc.) und Konditionalsätze mit ἐάν (μῆ) (Nr. 1a.b; 8a.b; 9; 12; 14; 16a.b; 17; 18; 24b) – für letztere können auch substantivierte Partizipien stehen (Nr. 2; 3; 7; 12; 13; 15; 18; 20; 24a) – kennzeichnen eine Reihe von Sprüchen.²⁰ In der Regel sind diese knapp und prägnant, anders die durchaus problematischen Stücke Nr. 2, 5, 25 und 28.

2.7. *Inhaltliche Merkmale:* Beachtlich ist, in welchem Ausmaß die Sprüche christologisch geprägt sind, was Kennzeichen der joh. Spruchüberlieferung ist. Dabei sollte man m.E. unterscheiden zwischen Worten, in denen Jesus in der Ich-Form *von sich* spricht (so die Regel), und solchen, die in der dritten Person, durchweg unter Verwendung des Sohn (Gottes)-Titels, *über ihn* sprechen (Nr. 3; 5; 6). Von den letzteren wären Nr. 5 und 6 eindeutig erst von E als Worte *Jesu* in Anspruch genommen worden, wohingegen Nr. 3 im Kontext von Joh 3,27-36 einer Rede des Täufers Johannes unterstellt ist. Im Blick auf die erste Gruppe von Sprüchen, die von Haus aus Worte Jesu sind, scheint es bemerkenswert zu sein, daß einige von ihnen sich mit ihrer Sprecherperspektive ausdrücklich an den Standort des *irdischen* Jesus gebunden zeigen (Nr. 4; 11a-c; 21; 23a; 29), sei es, daß sie den (kurz) bevorstehenden Weggang Jesu (im Tod) ankündigen (Nr. 11a-c; 21; 29) bzw. auf das vorausschauen, was Jesus als zum Vater Erhöhter dann „tun“ wird (Nr. 21; 23a), sei es, daß sie das Wirken Jesu überhaupt zum Gegenstand haben (Nr. 4: Missionsverkündigung Jesu). Die Mehrzahl der Jesus in den Mund gelegten Worte²¹ entbehrt aber solcher eindeutig auf ihn als den *irdischen Jesus* verweisender Merkmale, so daß man sie auch als Worte des *Erhöhten* verstehen kann. Letzteres hat J. Becker ausdrücklich für die sog.

²⁰ Die gleichen stilistischen Mittel findet man auch in der syn. Spruchüberlieferung, z.B. ἐάν-Sätze in Mk 9,43.45-47.50; 10,12 u.ö. bzw. entsprechende Partizipialwendungen in Lk 16,18 (vgl. Mt 5,32) u.ö.

²¹ Bewerkstelligt wird das entweder in den Sprüchen selbst durch Ich-Rede bzw. den Gebrauch von Personalpronomina (z.B. Nr. 16a.b: „Wer *mein* Wort hält, wird bis in Ewigkeit den Tod nicht schmecken“) oder durch die (zum Spruch gehörige) Einführungsformel „Amen, amen, ich sage euch“ (Nr. 1a.b; 9; vgl. aber auch Nr. 4: „Siehe, ich sage euch“!).

„Ich bin“-Worte behauptet, die er sich als Worte des Erhöhten im Mund von Propheten vorstellt.²² Hier scheint insgesamt noch Diskussionsbedarf zu bestehen.

Zu den hervorstechenden inhaltlichen Merkmalen der Sprüche gehört, daß in ihnen, abgesehen von Joh 3,21 (= Nr. 2) und 3,36 (= Nr. 3), nie von Gott (θεός), sondern stets vom „Vater“ (Nr. 3; 5; 8a.b; 22; 23a.c.d; 29) bzw. „meinem Vater“ (Nr. 18 [= 12,26]; 21; 24a.b; 25) die Rede ist; auch das scheint typisches Kennzeichen gerade der joh. Spruchgut-Überlieferung zu sein,²³ das auch dann gültig ist, wenn Zweifel hinsichtlich einzelner Sprüche bestehen.

Das Ausmaß der Christologisierung im joh. Spruchgut ersieht man im übrigen daran, daß von den aufgelisteten 29 Sprucheinheiten lediglich fünf, nämlich die Nrn. 1a.b und 4 sowie die Sentenzen Nr. 10,15 und 17, keinen unmittelbaren Bezug zu Christus haben. Und selbst das ist bei Nr. 1a.b und 4 noch einzuschränken. So hält es J. Becker zwar für das Joh „erstaunlich“, „daß in dem Satz [Joh 3,3.5] eine direkte christologische Aussage fehlt“ (I³ 159), doch wird man auf die voranstehende „Amen, amen, ich sage euch“-Formel²⁴ verweisen, die indirekt auf die christologische Vollmacht dessen aufmerksam läßt, der den nachfolgenden Ausspruch tätigt.²⁵

2.6. *Theologische Entwicklungen in der joh. Gemeinde:* Der Ertrag der überlieferungskritischen Arbeit an den Jesusreden und -dialogen des Evangeliums ist m.E. ein doppelter. Zum einen wird durch sie das *synchrone Profil dieser Kompositionen* transparenter, deren wichtigstes Bauprinzip darin besteht, zentrale Aussprüche Jesu mit Hilfe unterschiedlicher Techniken, unter denen das dialogische Prinzip an oberster Stelle rangiert, in ihrem Sinngehalt aufzuschließen. Zum anderen erlaubt die überlieferungskritische Arbeit einen Blick in die *Vorgeschichte des Textes* und damit in das theologische Denken der joh. Gemeinde vor (und

²² Im Anschluß an K. Kundsinn, Charakter 268ff. Als Analogie verweist er auf die „Sendschreiben in Offb. 2-3, wo der Geist des Erhöhten durch den prophetischen Seher in Ich-Form redet“ (I³ 252).

²³ Vgl. J. Schlosser, *Les logia johannique relatifs au Père*, RevSR 69 (1995), 87-104.

²⁴ Daß sie ursprünglicher Bestandteil des Spruchs ist und nicht erst von E, etwa als makrosyntaktisches Gliederungssignal, sekundär davor gesetzt wurde, was dieser sonst gerne tut (vgl. z.B. Joh 5,19.24.25 oder 6,26.32.47.53), erweisen die syn. Parallelen Mk 10,15 und Mt 18,3.

²⁵ H. Schlier, Art. ἀμήν, ThWNT I (1933), 341f.: „In dem ἀμήν vor dem λέγω ὑμῖν Jesu (ist) die ganze Christologie in nuce enthalten“.

neben) E; die Reden und Dialoge sind keine literarischen Gebilde aus einem Guß, vielmehr zeigen sie Spuren der Auseinandersetzung mit in der Gemeinde vertretenen Positionen, die sie aufgreifen und in das eigene Konzept integrieren (was sich überlieferungskritisch an den sog. „Spannungen“ festmachen läßt).

Als eines der wichtigsten Signale in dieser Richtung begreift J. Becker die unterschiedlichen Ausprägungen des sog. „Dualismus“, die E in eine neue Balance zueinander gebracht habe. Der Bogen reicht dabei vom sog. vertikalen oder kirchlichen „Dualismus“ hin zum sog. horizontalen, christologisch zentrierten „Dualismus“, der sich am Schnitt zwischen oben und unten interessiert zeige.²⁶ Der „vertikale Dualismus“ sei streng prädestinatianisch orientiert, insofern nach ihm nur diejenigen in der Kirche als dem Ort des Heils gesammelt werden, die immer schon aus Gott sind; im „horizontalen Dualismus“ werde die Scheidung der Menschen in Prädestinierte und Nicht-Prädestinierte dahingehend überschritten, daß jetzt *alle* in der Finsternis der Welt befindlich gedacht würden, aber *jedem* im Glauben an Christus die Möglichkeit zugesprochen werde, des göttlichen Lebens „von oben her“ teilhaftig zu werden. Geht nach J. Becker die Betonung der *Universalität* des Heilsangebots Gottes in Christus auf E zurück (vgl. etwa Joh 3,16; 6,45), so habe dieser die prädestinatianischen Logien, die vom sog. vertikalen „Dualismus“ geprägt sind, dennoch in seine eigene Konzeption integriert, und zwar um der grundsätzlichen Einsicht willen, daß der Glaube „von der Ermöglichung durch Gott“ her lebe (I³ 253).²⁷ Mit der „dualistischen“ Entwicklungslinie sind es insgesamt drei Problemkreise, an denen J. Becker Theologiegeschichte der frühen joh. Gemeinde sich abzeichnen sieht:

²⁶ Vgl. oben in 1. den Kommentar zu Nr. 2!

²⁷ Eine eindeutige Zuweisung von Passagen mit sog. „vertikalem Dualismus“ an die joh. Tradition und von solchen mit sog. „horizontalem Dualismus“ an E scheint sich aber nicht durchhalten zu lassen. So findet sich der Dualismus von oben und unten nach J. Becker auch in Überlieferungsstücken (vgl. Nr. 1a [dazu Anm. 43]; Nr. 21 [dazu Anm. 33]), der „vertikale Dualismus“ auch in zentralen Passagen von E (Joh 8,39ff.). Letzteres führt dazu, daß nach E (6,44f.) einerseits gelten soll: „Der Unglaube der Juden ist ihre eigene Schuld, denn Gott hat nicht vor Christus die Menschheit in zwei Gruppen, Gläubige und Ungläubige, geteilt [= „vertikaler Dualismus“], sondern Christus bestimmt, für alle als Glaubensermöglichung zu dienen“ (I³ 256); andererseits sei - wiederum für E - festzuhalten (8,39ff.): „Sie (scil. die Juden) können nicht glauben, weil ihr Ursprung vom Teufel ist“ (I³ 359) (= „prädestinatianischer Determinismus“). Wenn schon für E beides gelten soll, wie kann man dann daraus an anderen Stellen ein überlieferungskritisches Argument machen?

a) In eine Zeit, in der die joh. Gemeinde sich noch nicht „dualistisch“ abgekapselt habe, gehöre Nr. 4 mit dem Gedanken der Weltmission; Gleiches gilt nach J. Becker auch für Nr. 12.

Dualistisches Denken in seiner Frühform bezeuge Nr. 2, obwohl dieses ethisch argumentierende Stück nicht ausdrücklich von Prädestination spricht.²⁸ Anders ist das beim Logion Nr. 8a.b.

b) Von E durch seine Präexistenz- und Sendungschristologie überbotene alte „Erhöhungschristologie“ findet sich nach J. Becker in Nr. 3 und 5. Was hier als österliches Geschehen artikuliert werde – die Bestallung des zum Vater erhöhten Sohns zu dessen vollmächtigen Repräsentanten –, das ereigne sich nach E bereits in dessen Sendung in sein irdisches Dasein.²⁹ Die „Erhöhungschristologie“ sei indes die Brücke, die von der frühjoh. Christologie zu der der frühen Kirche führe.³⁰

c) Die Glaubenseinsicht, daß man auf das „ewige Leben“ nicht zu warten habe, es sich dem Menschen vielmehr *jetzt schon* erschließe: im Glauben an Jesus, den Sohn Gottes –, diese für das vierte Evangelium charakteristische Glaubenseinsicht gehe auf E zurück. Die Logienüberlieferung, die E rezipiert, denkt demgegenüber nach J. Becker noch von der Zukünftigkeits des wahren Lebens her, wie man das an den Nrn. 1b („eingehen in das Reich Gottes“), 6 („werden leben“), 16a.b und 21 ersehen kann; aber auch Sprüche wie die Nr. 7 legten eine solche Deutung nahe.

Herkunft aus apokalyptischem Denken verraten mehrere Sprüche, doch hat die joh. Gemeinde jenes schon verschiedentlich transformiert. Ein wichtiger Faktor dabei war wohl ihre spezifische Sicht der Heilsproblematik, die von der immer drängender werdenden Frage nach dem Todesgeschick der je Einzelnen bestimmt war.³¹

²⁸ Das ist kritisch zur Charakterisierung des Stücks durch J. Becker als prädestinarianisch anzumerken.

²⁹ Vgl. Joh 3,16ff.; 5,23.24.30; 6,38 u.ö.

³⁰ Zeugen alter Erhöhungschristologie sind Apg 2,33; 5,31, aber auch andere Inthronisationsaussagen ohne das Verb ὑψοῦν (etwa Röm 8,34; Kol 3,1b etc.). – Im Philipperbriefhymnus Phil 2,6-11 dagegen ist die Erhöhungsaussage V. 9 auch schon mit einer Präexistenzchristologie kombiniert.

³¹ Vgl. oben Anm. 13!

Als stark eingebunden in frühchristlich-apokalyptisches Denken erweise sich noch Joh 14,2f. (= Nr. 21).³² Hier werde aber „die Erhöhung Jesu ... nicht als Weltherrschaft (Phil 2,10) gedeutet, sondern dient der außerweltlichen Präparation des endgültigen Heilsortes“ (II³ 550), an den der Parusiechristus die Gemeinde „bald“ führen werde.³³ Im selben Rahmen bewege sich auch 5,25 (= Nr. 6), doch blicke dieser Spruch auf die „Toten“ in Christus, die, wenn sie seine Stimme (bei der Parusie) hören, zum Leben gelangen.

Eine tiefgreifende Transformation apokalyptischen Denkens (bei gleichzeitiger Verwurzelung in ihm) stellt J. Becker in Joh 5,19-23 (= Nr. 5)³⁴ fest: „Einmal vollzieht der Erhöhte im andauernden Präsens beide Funktionen [sc. der Erweckung und des Richtens] und zum anderen gilt nicht die allgemeine Auferstehung, sondern die selektive. Also ist dies die Meinung: Die einen führt der Sohn jetzt zum Leben, die anderen ins Gericht, d.h. in den Tod. So fällt jetzt am Erhöhten die Entscheidung über Leben und Tod für die auf Erden Lebenden.“ Das Stück zeige folglich „die für Joh typische Ansicht, der Mensch müsse sich - hier vom Erhöhten - vor dem Tod Leben besorgen, um so im Tod nicht zu vergehen. Es wird also jenseits der urchristlichen Apokalyptik gesprochen, die die Lebensgabe dem Todesgeschick als Neuschöpfung Gottes nachordnet“ (I³ 286). Bei dieser Analyse fragt man sich allerdings, was die Verse von der präsentisch-eschatologischen Transformation apokalyptischer Topoi durch E noch unterscheidet.³⁵

³² Der Spruch „hat nicht von ungefähr auch in bezug auf die Vorstellung von den himmlischen Wohnungen in der jüdischen Apokalyptik seine nächsten Parallelen (äthHen 14,15-23; 39,4f.; 41,2; 71,5-10; slavHen 61,2f.; vgl. auch Lk 16,9 ...)“.

³³ Von einer Erweckung der schon gestorbenen Gemeindemitglieder läßt der Spruch aber nichts verlauten, ihm liegt, was in Joh. Diktion gesagt wird (vgl. V. 3 fin.), pauschal am Zuspruch „immerwährender Gemeinschaft (scil. der Glaubenden) mit dem Erhöhten“ nach dessen Wiederkunft. In II³ 550 weist J. Becker ausdrücklich auf die „frühjoh.“ Transformation der „strukturell“ dem Spruch zugrunde liegenden frühchristl.-apokalyptischen Eschatologie hin. Greifbar werde diese in der Rede vom „Vaterhaus“ sowie im „strengen Gegensatz oben - unten“, in dem „natürlich“ urchristliche Texte wie 1.Thess 4,13ff. nicht denken (frühjoh. Dualismus!).

³⁴ Auferweckung und Gericht sind zwar Themen der Apokalyptik, „aber der apokalyptische Horizont ist doch 5,22f. nicht recht zu entdecken“ (I³ 286).

³⁵ Darauf gibt nach J. Becker die Textsorte des Stücks („beschreibendes Lob“) eine Antwort, insofern „das Präsens immer geltende Zustandsbeschreibung der Würde des erhöhten Sohnes“ sei. „Dies entspricht z.B. dem Präsens im Hymnus Kol 1,15-20 (V. 15a.18a), das aufgrund der einmaligen Erhöhungstat gilt (V. 18-20)“ (I³ 284).

Fällt aber beides ineinander, welche Gründe gibt es dann, hier mit einer vorgegebenen Sprucheinheit zu rechnen?

3. Weiterführende Beobachtungen und Überlegungen

Gewiß kann man den einen oder anderen Offenbarungsspruch aus der von J. Becker erstellten Liste in Frage stellen bzw. ihr umgekehrt den einen oder anderen noch hinzufügen. Daß es einen eigenen Überlieferungsstrom von joh. Spruchgut gegeben hat, dürfte J. Becker aber insgesamt überzeugend aufgewiesen haben. Wenn im folgenden weitere Beobachtungen zu den Texten sowie methodische Erwägungen dazu geboten werden, dann dient das der Befestigung dieses Ergebnisses, soll aber auch den Blick für die noch unerledigten Fragen einer Überlieferungskritik und -geschichte der joh. Reden und Dialoge schärfen.

3.1. *Herrenworte als Autoritätsinstanzen*: Eine Besonderheit des vierten Evangeliums gegenüber den Synoptikern findet in der Forschung nach wie vor zu geringe Aufmerksamkeit: Nicht nur Worte des Alten Testaments, sondern vor allem auch Herrenworte, Aussprüche Jesu, werden in ihm *zitiert*, also im Evangelium ein weiteres Mal, teilweise in neuen Kontexten, aufgegriffen und dabei sehr oft mit Hilfe von Einleitungsformeln u.ä. auch ausdrücklich als Zitate markiert.³⁶ Wenn Worte der Heiligen Schrift und Worte Jesu formal gleich behandelt werden,³⁷ dann zeigt das den überragenden Rang der letzteren, denen nicht nur „kanonische“ Würde, sondern auch der hermeneutische Vorrang vor den Schriftworten zufällt, insofern sie deren eigentlich gemeinten Sinn erst aufschließen. Auf die damit verbundenen Probleme

³⁶ Selbstzitate Jesu sind: Joh 3,7 (3); 6,65 (44); 8,24 (21); 13,33 (7,33f.; 8,21); 15,20 (13,16); 16,15 (14); 16,19 (16); 18,8 (5); außerdem vgl. 6,36; 10,25.36; 11,40; 14,2.28: Jedesmal wird als Zitateinleitung ein εἶπον benutzt. Aber auch Dialogpartner (die Jünger, die Juden, das Volk) zitieren Worte Jesu: 6,42 (38); 7,36 (33f.); 8,22 (21); 8,33 (32); 8,52 (51); 12,34 (3,14f./12,23.32); 16,17f. (16); 19,21 (18,37), sowie der Erzähler: 4,44; 6,41; 13,11; 18,6; 18,9 (6,39; 10,28f.; 17,12); 18,32 (12,33); 20,18; 21,23. Von besonderem Interesse ist die Zitateinführungsformel 18,9 (vgl. auch 18,32) ἵνα πληρωθῆ ὁ λόγος ὃν εἶπεν, da sie sich an die Schrifteerfüllungsformeln von 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.36 anlehnt.

³⁷ Vgl. auch ihr Nebeneinander in Joh 2,17/22 oder 15,20/25!

der joh. Schrifthermeneutik kann hier nicht eingegangen werden,³⁸ nur eine Überlegung, die für unseren Zusammenhang wichtig ist, sei mitgeteilt: Wenn der vierte Evangelist einzelne Sprüche Jesu als *zitierfähige* kleine Einheiten behandelt und sie so im gedanklichen Strom „seiner“ Jesus-Reden und -Dialoge hervorhebt, dann verrät er damit sein Wissen um die ursprüngliche Überlieferungsform der Worte Jesu. Daraus darf natürlich nicht geschlossen werden, daß in jedem Einzelfall, in dem ein Wort Jesu in Form eines Zitates wiederaufgenommen wird, eine vorgegebene Sprucheinheit vorliegt, doch kann die beobachtete Technik des Zitationsverfahrens die Spruchgut-Hypothese insgesamt stützen.

3.2. *Herrenworte und ihre Varianten*: Aus der beobachteten formalen Analogie von Schriftziten und Zitaten von Herrenworten als den beiden entscheidenden Autoritätsinstanzen bei der Komposition der joh. Jesus-Reden und -Dialoge ergeben sich Folgerungen im Blick auf die These von J. Becker, daß einzelne Sprucheinheiten in Überlieferungsvarianten vorlägen (Nr. 1a.b; 8a.b; 11a.b.c; 16a.b; 23a-d; 24a.b) und in solcher schon vorgegebenen Vielfalt auch von E rezipiert worden seien. Vorauszuschicken ist folgendes:

a) Obwohl die atl. Zitate im vierten Evangelium in der Regel nach der Textform der LXX geboten werden,³⁹ sind sie dennoch nicht einfach mechanische Reproduktionen von deren mutmaßlich vorgegebener Fassung, sondern kreativ gestaltete Zitate, die den in ihnen gesuchten und gefundenen christologischen Sinn schon mit ihrem oft genug redaktionell bearbeiteten Wortlaut stützen.⁴⁰

³⁸ Dazu vgl. M. Theobald, Schriftzitate im „Lebetsbrot“-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten, in: C. M. Tuckett (Hg.), *The Scriptures in the Gospels* (BETHL 131), Leuven 1997, 327-366, 328 Anm. 3 (Literatur!); 361-366; außerdem W. Kraus, Die Vollendung der Schrift nach Joh 19,28. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium, ebd. 629-636; Ders., Johannes und das Alte Testament - Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont biblischer Theologie, ZNW 88 (1997), 1-23; J. Beutler, Der Gebrauch von „Schrift“ im Johannesevangelium, in: Ders., *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBAB 25), Stuttgart 1998, 295-315.

³⁹ Vgl. zuletzt M. J. J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, Kampen 1996.

⁴⁰ Ein Beispiel: Das gegen die Vorlage in das Zitat Ps 69,10 eingebrachte prophetische Futur *καταπάγεται* in Joh 2,17 dürfte Redaktion des Evangelisten sein, ebenso 6,45 (vgl. auch die Futura in den Zitaten 7,38; 19,37). Zu 6,31 vgl. M. Theobald, *Schriftzitate* 329f.

b) Auch die Zitation von Herrenworten im Evangelium ist alles andere als ein mechanischer Vorgang. So kann die paraphrasierende Transformation eines an früherer Stelle gesprochenen Wortes bei seiner Zitation derart tiefgreifend sein, daß man sich an der späteren Stelle fragt, wo denn im Text vorher das Bezugswort steht. „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen; wäre es nicht so, hätte ich euch dann gesagt (εἶπον ἄν ὑμῖν ὅτι): ‚Ich gebe, um euch eine Stätte zu bereiten?‘ ...“ (14,2). Wann hat Jesus das gesagt? Wörtlich jedenfalls findet sich diese Ankündigung vorher nirgends, wohl aber ihrem Sinn nach.⁴¹ Nun darf man eine solche im Evangelium des öfteren begegnende Zitationsweise nicht als Nachlässigkeit oder Sorglosigkeit abtun, sondern wird darin Tieferes sehen: Herrenworte bergen eine Sinnfülle, die erst bei ihrer (mehrfachen) Wiederholung hervortritt; sie zitieren heißt deshalb, sie neu und auch anders sagen. *Herrenworte werden nicht archiviert, sondern kreativ weitergesprochen* – kreativ deshalb, weil sie im Vollzug ihrer Weitergabe neuen Sinn in neuer Situation zu stiften vermögen. Keiner der Evangelisten hat in der Weise wie gerade der vierte über die Notwendigkeit solcher nicht einfach nur reproduzierender, sondern produktiver Weitergabe von Herrenworten nachgedacht; seine Theorie der „Erinnerung“ bzw. vom „Parakleten“, „der euch an alles erinnern wird“, was Jesus gesagt hat (14,26; vgl. auch 2,17.22), legt beredtes Zeugnis davon ab. Das ist auch einer der Gründe, warum „sein“ Jesus so überraschend neu und anders als der der Synoptiker spricht. Außerdem wird gerade hier der unerhörte theologische Anspruch des Joh greifbar, „Wort“ des erhöhten Christus zu sein.

Dieser doppelte Befund im Blick auf die Weitergabe von Schrift- und Herrenworten spricht aber nun gegen die Annahme, bei unterschiedlichen Textformen ein- und desselben Herrenwortes hätten wir es mit *Überlieferungsvarianten* zu tun, die der Evangelist (bzw. die Redaktion) gesammelt und treu wiedergegeben hat. Viel näher liegt die Möglichkeit, daß E (bzw. auch die Redaktion) ein Herrenwort der joh. Überlieferung bei mehrfacher Zitierung bewußt variiert hat, um so seinen Sinnreichtum hervortreten zu lassen.

Dafür ein Beispiel: Bietet die Formulierung „in das Gottesreich eingehen (εἰσελθεῖν)“ (Joh 3,5) die überlieferte Fassung des Logions Nr. 1 (vgl. v.a. Mt 18,3), so schickt die Variante von Joh 3,3 („das Gottesreich

⁴¹ Wahrscheinlich in Joh 13,33, so R. Schnackenburg, Joh III 66, wobei noch 13,36 hinzuzunehmen ist; R. Bultmann, Joh 464, denkt an 12,26.(32); 17,24 (Kap. 17 stellt er um, u.z. vor 13,31!).

sehen [ιδεῖν]) deren Interpretation durch E vorweg. War im Kontext unmittelbar vor Beginn des Nikodemus-Dialogs - in der dazugehörigen Hintergrundszene 2,23-25 - bereits vom „Sehen“ die Rede, näherhin vom „Sehen“ der „Zeichen, die er (s.c. Jesus) getan hat“ (2,23), und greift Nikodemus dies in seinem Bekenntnis 3,2 auf,⁴² so läßt E Jesus mit 3,3 darauf antworten: Auf das nur unter einer bestimmten Bedingung mögliche⁴³ „Sehen“ der „Herrschaft Gottes“ kommt es an (nicht auf das an der Oberfläche verbleibende Sehen äußerer Zeichen). Dabei zeigt dann der weitere Verlauf des Gesprächs, daß solches „Sehen“ Gottes im Hinschauen auf *Jesus* geschieht, in dem Gott das „Leben“ geoffenbart hat (3,14f.16ff.).⁴⁴ Das (noch futurisch-eschatologischem Verständnis offenstehende) εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ wird damit vorweg in einen präsentisch-eschatologischen Verstehensrahmen eingestellt. Die Konsequenz aus dieser hier nur angedeuteten Analyse muß lauten: Bei der Rezeption eines Logions ist auch mit seiner gezielten *redaktionellen Überarbeitung durch E* zu rechnen.

Angemerkt sei noch, daß man aus der Wiederaufnahme eines Herrenworts in Form eines ausdrücklich markierten Zitats nicht unbedingt auf dessen ursprünglichen Umfang an der Bezugstelle schließen kann; Wiederaufnahmen können den Bezugstext auch bewußt verknappen.⁴⁵ Mit dieser Möglichkeit ist z.B. bei Joh 6,65 (Redaktion) zu rechnen, wo m.E. vom Herrenwort 6,44f. nur die beiden ersten Kola zitiert werden: „deshalb habe ich euch gesagt (εἴρηκα ὑμῖν): ‚Keiner kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben wird‘“.⁴⁶

⁴² „Rabbi, wir wissen, daß du von Gott gekommen bist als Lehrer; denn keiner kann *solche Zeichen tun, die du tust*, wenn nicht Gott mit ihm ist“.

⁴³ Diese Bedingung benennt jeweils der Konditionalsatz in Joh 3,3.5, wobei das γεννηθῆ ἄνωθεν (= von oben geboren werden) gleichfalls auf die Redaktion von E zurückgehen wird; der vorgegebene Spruch dürfte vom „Wiedergeboren-werden“ aus Geist und Wasser gesprochen haben (vgl. 1.Petr 1,3 [ἀναγεννήσας]; Tit 3,5 [παλιγγενεσία]; Justin, 1.Apol 61,4). Insgesamt zutreffend K. Berger, Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede (BZNW 39), Berlin 1970, 103: „Joh 3,5 ist gegenüber 3,3 der aus der Tradition vorgegebene Satz ... Die ‚kirchlichen‘ Sätze sind Joh vorgegeben und werden von ihm ‚theologisiert‘ - nicht umgekehrt“.

⁴⁴ Joh 14,9 sagt E es mit eigenen Worten: „Wer mich sieht, sieht den Vater (ὁ ἑώρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα)“.

⁴⁵ Vgl. z.B. Joh 3,7: „Wundere dich nicht, daß ich dir gesagt habe (ὄτι εἶπον σοι): ‚Ihr müßt von oben geboren werden‘ ...“.

⁴⁶ Auch hier ist das ἡ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς (vgl. Joh 3,27) kein Zeuge einer *Überlieferungsvariante*, sondern *redaktionelle* Übersetzung der Metapher „ziehen“. Zum

3.3. *Überlieferungs- und Traditionskritik*: Wie methodisch zwischen „Überlieferung“ und „Redaktion“⁴⁷ zu unterscheiden ist, so andererseits auch zwischen „Überlieferung“ und „Tradition“.⁴⁸ Wird hier unter „Überlieferung“ eine hinter der vorliegenden schriftlichen Fassung eines Textes liegende und deren Grundstock bildende mündliche Einheit verstanden, so bezieht der Terminus „Tradition“ sich auf Motive, geprägte Züge und Themen in einem bestimmten Text, die ihn mit anderen Texten verbinden, insofern auch diese aus dem gleichen Motivarsenal schöpfen. Die beiden jeweils auf ihre Weise diachron nach der Vorgeschichte eines Textes fragenden Methoden zu unterscheiden, bewährt sich auch an den joh. Texten, wie die folgenden Beobachtungen zu Joh 5,25 (= Nr. 6) zeigen.

a) Bleibt man im Kompetenzbereich einer *Traditionskritik*, wird man gewiß zum Konsens darüber kommen, daß E hier gezielt an futurisch-eschatologische Motive und Themen frühchristlich-apokalyptischer Provenienz anknüpft, um sie gegen deren ursprüngliche Intention neu zu verstehen: Die erwartete „Stunde“,⁴⁹ in der die Toten (in Christus) durch den wiederkommenden „Sohn Gottes“ zum Leben auferweckt werden, „ist jetzt (καὶ νῦν ἔστιν)“; d.h. sie schlägt, wenn die „Stimme“ dieses „Gottessohns“ Jesus unter den Menschen laut wird: auf der Ebene der erzählten Zeit des Evangeliums bei seiner Predigt in Galiläa und Judäa, doch in Wahrheit „jetzt“, da sein Wort als das des zu Gott Erhöhten und im Parakleten wiederkommenden *Christus praesens* im Evangelium neu gesagt wird; eine zweite Parusie - angeblich am Ende der Zeiten -

Spruch 6,44a.b (siehe oben) wird auch noch 6,45c.d („jeder, der vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir“) zu rechnen sein; vgl. R. Bultmann, Joh 171f.; H. Becker, Reden 69; M. Theobald, Liebe. Anders J. Becker, weil er V. 45c.d samt Schriftzitat als universalisierende Kritik von E am prädestinarianischen Logion V. 44a.b. begreift (vgl. oben unter 2.6).

- ⁴⁷ Hier bezieht der Terminus sich im Sinn des unter 3.2 Ausgeführten auf eine mögliche redaktionelle Überarbeitung einer (mündlich überlieferten) Sprucheinheit durch E oder R, ist also von den nachträglichen Überarbeitungen des Evangelienbuchs durch R zu unterscheiden.
- ⁴⁸ J. Becker spricht im Blick auf das von ihm gesammelte joh. Spruchgut durchweg von „Traditionen“, wofür ich aber im Anschluß an die Terminologie von G. Fohrer u.a. den Terminus „Überlieferungen“ vorziehen möchte (vgl. oben Anm. 16).
- ⁴⁹ Traditionell ist die Rede vom zukünftigen „Tag“ (vgl. Mal 3,2.19; Jer 47,4; Ez 7,7.12; 30,3; Sach 14,1; Joel 3,4; Mt 24,42. 50; 26,29; Mk 14,25; Joh 6,39 u.ö.), doch findet sich dafür schon in der syn. Überlieferung auch der Terminus „Stunde“ (Mk 13,32; Lk 12,46).

über jene erste Parusie Jesu im Evangelium hinaus ist nicht in Sicht und auch nicht mehr zu erwarten.⁵⁰ Damit läßt 5,25 in einen höchst kreativen Umdeutungsvorgang Einblick nehmen, in dem E die traditionelle frühchristliche Eschatologie zugunsten seines eigenen präsentisch-eschatologischen Konzepts destruiert.⁵¹ Ob die Parusie-Erwartung im Fall von 5,25 dann auch in einem bestimmten „Herrenwort“ ihren autoritativen Niederschlag gefunden hat, das dann E korrigierend redigiert hätte, ist ein anderes Problem, mit dem die Kompetenz der *Überlieferungskritik* angefragt ist.

b) J. Becker hat nun bei Joh 5,25 Argumente zugunsten der Annahme vorgegebenen Spruchguts gesammelt. Dennoch besteht Diskussionsbedarf. So wird man vor allem auf die durchgängig johanneische Prägung des Spruchs hinweisen bzw. genauer darauf, daß die im Temporalsatz aufgegriffene traditionelle Eschatologie bereits in ein joh. Gewand gekleidet ist, *welches deren kritische Neufassung mitemöglichst*. M.a.W.: Das Signal für die spezifische Sicht von E ist gewiß das καὶ νῦν ἐστίν, doch auch der nachfolgende Temporalsatz ist schon so formuliert, daß er nach Art eines Vexierbildes die Neuinterpretation der zum Verschwinden gebrachten alten Position durch E dem Blick freizugeben vermag. Das macht es zumindest schwierig, zwischen einer vorgegebenen Überlieferung und deren redaktioneller Neufassung mit Hilfe des eingeschobenen καὶ νῦν ἐστίν eindeutig zu scheiden. Läßt sich die Tätigkeit von E wirklich auf diesen Einschub begrenzen? Folgende Beobachtungen stehen zur Debatte:

(1) Der Satz „es kommt die Stunde und jetzt ist sie da“ als Einleitung eines nachfolgenden Temporalsatzes mit ὅτε begegnet wortgleich bei E auch in Joh 4,23,⁵² ohne daß man hier überlieferungskritisch zwischen einer vorgegebenen Sprucheinheit und deren präsentisch-eschatologischer Redaktion durch E differenzieren könnte. Oder sollte E zu der Redeform von 4,21/23 durch 5,25 inspiriert worden sein?

⁵⁰ So zuletzt überzeugend C. Dietzfelbinger, *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden* (WUNT 95), Tübingen 1997, 97-105.

⁵¹ Die Frage, *warum* er das tut, bedürfte einer eigenen Untersuchung. Möglicherweise war es die Krise der frühchristlichen Parusieerwartung, die nach einer kreativen Neuinterpretation rief, so C. Dietzfelbinger, *Abschied* 100f. Oder es war das joh. Bild vom *Christus praesens*, das die Umgestaltung der traditionellen Eschatologie nach sich zog, so J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur joh. Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964.

⁵² Vgl. aber auch Joh 9,4; 16,25. 16,2 lautet abweichend: ἐρχεται ὥρα ἵνα ...

(2) Die Rede von der kommenden „Stunde“ ist auf der Oberfläche von Joh 5,25 gewiß futurisch-eschatologisch konnotiert, auch wenn E behauptet, daß diese „Stunde“ der Parusie des Gottessohnes jetzt schon geschlagen hat. Insofern hebt dieser Gebrauch von ὥρα sich von der für E typischen christologischen Semantik des Begriffs ab, nach der die „Stunde“ die Verherrlichung Christi in seinem Tod meint.⁵³ Doch stellt diese Differenzierung im Sprachgebrauch auch schon einen *überlieferungs-kritisch relevanten* Tatbestand dar?

(3) Vom „Erwachen“ der Toten aus ihrem „Schlaf“⁵⁴ bei der Auf-erweckung ist in frühjüdischen Schriften des öfteren die Rede,⁵⁵ kaum aber davon, daß die Toten in ihrem Schlaf angerufen werden⁵⁶ bzw. den Ruf des Erlösers hören. Für diese Joh 5,25 zugrunde liegende Vorstellung hat R. Bultmann gnostische Texte bemüht, insbesondere mandäische, nach denen das Wort des himmlischen Gesandten, sein „Ruf“, die Toten erweckt.⁵⁷ Näher liegt ein Hinweis auf die ntl. Erzählungen von Totenerweckungen,⁵⁸ insofern in ihnen das vollmächtige Erweckungswort Jesu sich mit der Vorstellung vom Todesschlaf verbinden konnte;⁵⁹ deshalb läßt 5,25 sich auch als vorweggenommenes *Kommentarwort zur Lazaruserweckung Joh 11* lesen (vgl. 11,11). Umso deutlicher hebt sich dann aber die joh. Firnis ab, die sich über den traditionellen eschatologischen Motivzusammenhang von 5,25 gelegt hat: die „Stimme“ (φωνή) des

⁵³ Vgl. Joh 7,30; 8,20; 12,23,27, aber auch schon 2,4.

⁵⁴ Zur Vorstellung vom Todesschlaf vgl. P. Hoffmann, Die Toten in Christus (NTA NF 2), Münster 1966, 186-206.

⁵⁵ Vgl. Dan 12,2: „Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen ...“. Im Hintergrund dieser Aussage steht wahrscheinlich Jes 26,19: „Deine Toten werden leben, die Leichen stehen wieder auf; wer in der Erde liegt, wird erwachen und jubeln ...“. Vgl. ansonsten äthHen 91,10; 4.Esr 4,37; 7,31f.; syrBar 21,24; 30,1 u.ö.

⁵⁶ Vgl. aber syrBar 42,8: „Und *angerufen* wird der Staub und ihm wird gesagt: ‚gib das zurück, was dein nicht ist, und laß nun auferstehen alles, was du aufbewahrt hast für seine Zeit!‘

⁵⁷ R. Bultmann, Joh 194f. Anm. 5. Vgl. auch das Tauflied Eph 5,14! Zu diesem Weckruf aus dem Todesschlaf vgl. R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser (EKK 10), Neukirchen-Vluyn 1982, 232-234, mit weiteren Hinweisen zu gnostischen Texten.

⁵⁸ Zu ihnen vgl. S.M. Fischbach, Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung (FzB 69), Würzburg 1992.

⁵⁹ Ein Erweckungswort (meist mit einem Aufstehbefehl [ἐγειρε, ἀνάστηθι] verbunden) findet sich in Mk 5,41/Lk 8,54; Lk 7,14; Joh 11,43: „... mit starker Stimme (φωνῆ μεγάλῃ) schrie er: Lazarus, komm heraus!“; Apg 9,40. Die Vorstellung vom Schlaf des/der Toten: Mk 5,39/Mt 9,24/Lk 8,52; Joh 11,11: „Lazarus, unser Freund, schläft (κακοίμηται), aber ich gehe, um ihn aufzuwecken (ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν)“.

Erlösers,⁶⁰ „hören“ als Vollzug des Glaubens⁶¹ und „leben“ (ζῆν) sind joh. Kernworte! Erst diese Firnis aber ermöglicht die spezifisch johanneische Lektüre des Wortes. Daß E ansonsten seine Sprache auch an den Überlieferungen seiner Gemeinde gebildet hat (joh. Soziolekt!), soll damit nicht in Abrede gestellt werden.⁶² Doch scheint es aufgrund der zusammengetragenen Beobachtungen speziell zu 5,25 schwierig zu sein, hier den Nachweis für vorhandenes Überlieferungsgut führen zu können. In jedem Fall leistet schon die *traditionskritische* Analyse des Spruchs, was J. Becker der *überlieferungsgeschichtlichen* Hypothese aufbürdet. So gesehen kann das eigentlich exegetische Ziel – die Einsicht in die Pragmatik von E angesichts einer bestimmten Diskussionslage in puncto Eschatologie – auch schon mit bescheideneren Mitteln erreicht werden.⁶³

3.4. Form- und Gattungskritik: Diese sind bei den joh. Reden und Dialogen nach wie vor ein Desiderat der Forschung.⁶⁴ Dabei sollte man sich nicht nur auf die Reden und Dialoge als Makrogrößen beziehen, sondern müßte vor allem deren Bausteine wie die Gesetze ihrer Verfung genauer analysieren. Für beides kann man von der jüngeren Q-Forschung lernen.⁶⁵ Die joh. Reden und Dialoge sind ja nicht vom Himmel gefallen; in der Frage, wie man mit Logienüberlieferung umzugehen hat, um sie in Komposition und Redaktion für die je eigenen Fragestellungen fruchtbar zu machen, hatte man im frühen Christentum schon Erfahrungen gesammelt, ohne daß man deshalb behaupten müßte, E oder die joh. Gemeinde hätten Kenntnis darüber besessen, wie speziell ihre Vorgänger, etwa die Q-Tradenten, mit Jesus-Worten verfahren sind. Wenn die Kompositionskritik zu Q in deren Spruchsequenzen *Grund-* oder *Kernworte* ausfindig zu machen versteht, die von *Zusatz-* und

⁶⁰ Joh 3,29 (im Kontext eines Gleichnisses); 10,3-5.16.27 (Hirtengleichnis); 18,37: „jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme (ἀκούει μου τῆς φωνῆς)“.

⁶¹ Joh 5,24; 8,43.47; 10,3.8.16.27; 12,47; 14,24; 18,37.

⁶² Vgl. unten 3,5!

⁶³ Eine methodische klare Trennung von Traditions- und Überlieferungskritik dürfte auch bei Nr. 23a-d und 24a.b zu differenzierteren Ergebnissen führen.

⁶⁴ So klammert J. Beutler, *Literarische Gattungen im Johannesevangelium*, in: ANRW II 25/3 (1985), 2506-2568, 2554, die „Darstellung der vielgestaltigen Einzelformen joh. Rede“ gerade aus.

⁶⁵ Vgl. v.a. H. Schürmann, *Zur Kompositionsgeschichte der Redenquelle. Beobachtungen an der lukanischen Q-Vorlage*, in: C. Bussmann/W. Radl (Hgg.), *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas* (FS G. Schneider), Freiburg 1991, 325-342; Ders., *QLk 11,14-36. Kompositionsgeschichtlich befragt*, in: F. van Segbroeck (Hg.), *The Four Gospels 1992* (FS F. Neirynek), Bd. I, Leuven 1992, 563-586.

Kommentarworten etc. ausgelegt werden,⁶⁶ dann mag das die Johannesforschung dazu anregen, auch ihrerseits genau auf die Profile joh. Reden und Dialoge zu achten und gleichfalls Kompositionskritik zu treiben. Gewiß gibt es auch Differenzen zwischen Q und Joh, vor allem darin, daß die Maserungen der Q-Sequenzen in bestimmten Fällen als Wachstumsringe gedeutet werden dürfen, also auf unterschiedliche Entstehungsphasen der entsprechenden Spruchsequenzen verweisen, wohingegen in den joh. Reden und Dialogen eine derartige Tiefenperspektive nicht auszumachen ist;⁶⁷ dennoch kann man auch bei ihnen zwischen *Grund-* oder *Kernworten* einerseits und den diese interpretierenden *Redekompositionen* andererseits unterscheiden, wie das Modell J. Beckers eindrucksvoll belegt. Dessen form- und gattungskritische Beschreibung der *Grund-* oder *Kernworte* in den joh. Reden ist ein erster Schritt, dem weitere folgen müssen. Welche Bedeutung zudem eine genaue Beschreibung von Maserungen einer joh. Einheit in syntaktischer und formal-stilistischer Hinsicht für eine Überlieferungs- und Kompositionskritik der Reden besitzt, mag kurz an Nr. 5 (= Joh 5,19b-23) gezeigt werden.

- A. 1a „Der Sohn vermag von sich aus nichts zu *tun*,
 b außer er sieht den Vater etwas *tun*.
 2a Denn was jener *tut*,
 b das *tut* gleichfalls auch der Sohn.
 3a Denn der Vater liebt den Sohn
 b und zeigt ihm alles,
 c was er selbst *tut*.
- B. Und größere Werke als diese wird er ihm zeigen:
- C. 1a Wie (ὄσπερ) nämlich (γάρ) der Vater die *Toten erweckt* und *lebendig macht*,
 b so (οὕτως) macht auch der Sohn lebendig, welche er will.
 2a Auch nämlich (καὶ γάρ) *richtet* der Vater niemanden,
 b sondern (ἀλλά) er hat das gesamte Gericht dem Sohn übergeben,
 c damit (ἵνα) alle den Sohn ehren,
 d wie (καθώς) sie den Vater ehren.
 3a Wer den Sohn nicht ehrt,
 b ehrt nicht den Vater, der ihn gesandt hat“.

Nur folgendes sei zu diesem kolometrischen Schriftbild, das Profil und Maserungen des Textes anschaulich machen soll, angemerkt: Teil A ist

⁶⁶ H. Schürmann, QLk 11,14-36, 563f. Aber auch schon K. Kundsinn, Charakter 209,226 u.ö., sprach im Blick auf die joh. Dialoge von *Kern-* oder *Stammworten* (vgl. auch oben Anm. 19).

⁶⁷ Mit Ausnahme vielleicht in der Spruchsequenz Joh 12,24-26 (= Nr. 18).

ein gut strukturierter, kohärenter metaphorischer Text („In der Werkstatt des Vaters“), der ganz um das *Tun* von Vater und Sohn kreist;⁶⁸ kontextuell dürfte dieses „Gleichnis“⁶⁹ auf das Wirken Jesu am Sabbat (vgl. 5,1ff.) zu beziehen sein. B enthält einen „Scharniervers“ („größere Werke“), der dann von den „Kommentarworten“ 1 und 2 in Teil C expliziert wird (die „größeren Werke“ = Totenerweckung und Gerichtsvollmacht). Ihr Stil ist offenkundig argumentierend (2 Begründungen mit γάρ, ein ὡςπερ - οὕτως-Satz). Satz 2c.d und 3 in Teil C (positiv-negativ) besitzen ihre Pragmatik nicht primär im Aufruf zum gottesdienstlichen Lobpreis,⁷⁰ sondern in der Herbeiführung der Anerkennung der christologischen Würde Jesu. Aus diesen und weiteren Beobachtungen ist zu schließen: Eine Formkritik des Stücks, die seinen kompositionellen Charakter aufzudecken vermag, macht es nahezu unmöglich, 5,19-23 *en bloc* als Überlieferungseinheit zu behandeln. Lediglich Teil A kann unter dieser Rücksicht befragt werden, in B/C vertieft und kommentiert E das ihm möglicherweise vorgegebene Gleichnis.

3.5. *Stilkritik*: Beliebt ist das Argument, aufgrund des einheitlichen joh. Stils sei es unmöglich, im vierten Evangelium Schichten (schriftliche Quellen, mündliche Überlieferungen) zu unterscheiden.⁷¹ Insofern die von J. Becker eruierten Sprucheinheiten als aus der joh. Gemeinde stammend in der Regel mehr oder weniger stark Kennzeichen eines joh. „Soziolektivs“ aufweisen, kann die Stilkritik in der Tat nur begrenzt Hilfestellung bei der Überlieferungskritik leisten. Dennoch sind Differenzierungen möglich.⁷² Vor allem aber wird die stilkritische Problematik im Verbund der Aspekte Form- und Gattungskritik zu sehen sein. Freilich ist gerade hier noch Arbeit zu leisten.

3.6. *„Sitz im Leben“ der Überlieferungen*: Behutsam sind Überlieferungen auf mögliche Trägerkreise zu befragen. Rückschlüsse auf ihren „Sitz im

⁶⁸ Das Verb ποιεῖν begegnet in nahezu allen Kola, in 1b.2a.b und 3c zudem gezielt in Endstellung.

⁶⁹ Vgl. C. H. Dodd, Une parabole cachée dans le quatrième Évangile, RHPHr 42 (1962), 107-115; P. Gaechter, Zur Form von Joh 5,19-30, in: J. Blinzler u.a. (Hgg.), Neutestamentliche Aufsätze (FS J. Schmid), Regensburg 1963, 65-68; P. W. Ensor, Jesus 195-226. Allerdings bedarf die Frage einer neuen Behandlung.

⁷⁰ Da würde man ein anderes Verb als τιμᾶν erwarten (τιμᾶν noch in Joh 8,49; 12,26).

⁷¹ Vgl. zuletzt E. Ruckstuhl/P. Dschulnigg, Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium (NTOA 17), Freiburg i. Ue. 1991.

⁷² Vgl. oben c) unter 2.1., außerdem M. Theobald, Liebe 321f.

Leben“ sind nur mit besonderer Vorsicht möglich. Ein Beispiel: Kann man wirklich aus den Logien Nr. 1a.b und 9 auf eine Gruppe von „Sakramentalisten“ in den joh. Gemeinden schließen, die „ihre Theologie zur fundamentalen Bedingung des Christentums erheben“ wollten (I³ 160)?⁷³ Heißt das nicht, die schmale Überlieferungsbasis überfordern bzw. verabsolutieren? Denn wer will ausschließen, daß die hier behauptete Heilsnotwendigkeit der Teilhabe an Taufe und Eucharistie stillschweigend eingebettet war in die Grundüberzeugung, daß jene Teilhabe *Ausdruck* des lebensvermittelnden πιστεύειν ist?⁷⁴ So gewinnt man den Eindruck, daß hier eine jüngere kontroverstheologische Problematik in die Texte zurückprojiziert ist. Joh 3,5 jedenfalls versteht die Geburt aus *Geist und Wasser*⁷⁵ als ein umfassendes pneumatisches Geschehen, was nicht für eine sakramentalistische Engführung spricht. Auch hat E, der die Taufpraxis in seinen Gemeinden problemlos voraussetzt,⁷⁶ das Logion rezipiert, ohne Reserven gegen eine sakramentalistische Gruppierung zum Ausdruck zu bringen.

Den „Sitz im Leben“ der „*Ich bin*“-Worte, um ein weiteres Beispiel zu nennen, hat J. Becker, wie oben schon ausgeführt, dahingehend bestimmt, daß es sich bei ihnen um *Worte des Erhöhten* handle, die „durch den Mund von Geistbegabten“ zur Sprache kämen (I³ 252f.). Das ist überzeugend,⁷⁷ ebenso die These, daß Joh 6,35; 8,12; 14,6 „selbständige Offenbarungsworte“ sind, ihr *literarischer* „Kontext ... also nicht ihre primäre Heimat“ ist, weshalb sie zunächst aus sich selbst heraus zu interpretieren sind. Diskussionsbedarf ergibt sich aber unter Voraussetzung dieser entstehungsgeschichtlichen Hypothese bei der weiteren Annahme, daß die „primäre Heimat“ der „*Ich bin*“-Worte im „Umfeld

⁷³ „Die Bedingung, ausschließlich die Geburt von oben könne ewiges Leben vermitteln, erweist die Gruppe, die so denkt, als Sakramentalisten, die abermals in [Joh] 6,51c-58 zu Worte kommen ... In der Form ganz analog äußern sich Apg 15,1 die Judaisten, die der Beschneidung dieselbe Bedeutung beilegen.“

⁷⁴ Jedenfalls kann man diese Annahme nicht mit Hinweis darauf ausschließen, daß im sakramentalen Nachtrag Joh 6,51c-58 nicht mehr vom „Glauben“ die Rede sei, denn die Redaktion hat sich die voranstehende Brotrede doch gewiß zu eigen gemacht, wenn sie ihren Nachtrag in deren Komposition eingebettet hat.

⁷⁵ Dazu vgl. nicht nur Ez 36,24-28; Jub 1,23-25, sondern auch Gen 1,2!

⁷⁶ Vgl. Joh 3,22.23.25f.; 4,1f., außerdem 1,19ff. In 1.Joh ist dann die Taufthematik noch besser zu greifen.

⁷⁷ Es führt zur Frage, wie man sich überhaupt die Entstehung der joh. „Offenbarungsworte“ vorzustellen hat. Dazu hat schon K. Kundsinn, Charakter 268ff., sich seine Gedanken gemacht.

der Sendungsvorstellung zu suchen“ sei (I 209). Drei Überlegungen dazu stellen sich ein:

a) Ist die Sendungsvorstellung nicht an die Person des *irdischen* Jesus gebunden, der als Bote Gottes dessen Auftrag *auf Erden* zu erfüllen hatte? Wenn aber nun die „Ich bin“-Worte als Worte des *Erhöhten* gebildet wurden und „durch den Mund von Geistbegabten“ zur Sprache kamen, wie verträgt sich das dann mit der Sendungsvorstellung? Nun könnte man darauf erwidern, deren Fokussierung auf den *Botendienst Jesu* sei die Konzeption von E, die Offenbarungsworte *des Erhöhten* könnten ja die Sendungsvorstellung auch in einer anderen Gestalt vorausgesetzt haben. Aber in welcher? Als *Gesandte* durften sich die „Geistbegabten“ begreifen, durch deren Mund der Erhöhte zur Sprache kam, in dessen Namen sie das $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$... proklamierten.⁷⁸ Doch enthalten die „Ich bin“-Worte keinerlei Hinweis darauf, daß sie den erhöhten Christus selbst als den Gesandten Gottes begreifen; im Gegenteil: die entstehungsgeschichtliche Hypothese verbietet das geradezu.

b) Die Gesandtenterminologie begegnet in den diversen $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ -Worten gerade *nicht*, wohl aber im jeweiligen Kontext von E.⁷⁹ Dieser hat die Worte des Erhöhten zu Worten des *irdischen* Jesus umfunktionierte, der sie nun als Gesandter Gottes spricht. Die These Beckers läßt sich also umkehren: Die „primäre Heimat“ der „Ich bin“-Worte war die Gesandtenvorstellung nicht, diese wuchs den Worten erst im literarischen Kontext von E zu.⁸⁰

c) Damit wird aber wieder der Weg frei,⁸¹ die „Ich bin“-Sprüche (mit Bildworten) als Qualifikationsformeln mit der Selbstoffenbarung JHWHs im AT (vgl. Jes 43,10 [Joh 8,28]; 44,6; 48,12 etc.) zusammenzubringen,

⁷⁸ Von „Gesandten“ Christi ist immerhin in Joh 13,16.20 (= Nr. 19a.20) und 20,21 die Rede.

⁷⁹ Zu Joh 6,35 vgl. 6,29.38, zu 8,12 vgl. 8,16.18; im Kontext von 14,6 begegnet die Sendungskategorie naturgemäß nicht, wohl aber gehäuft deren Pendant: das Motiv der Rückkehr des Gesandten zu Gott.

⁸⁰ Mutmaßlicher Grund: Damit wurde die hohe Christologie der „Offenbarungsworte“ an die Theozentrik der Sendungsvorstellung zurückgebunden, vgl. desnäheren M. Theobald, Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium, in: H.-J. Klauck (Hg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg 1992, 41-87, 59-62.

⁸¹ Vgl. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 93-96. 349f.; H. Zimmermann, Das absolute *Ego eimi* als die neutestamentliche Offenbarungsformel, BZ NF 4 (1960), 54-69.266-276.

was hier nur angedeutet werden kann.⁸² Sinn macht dieser Zusammenhang insofern, als ja gerade der zu Gott erhöhte Christus als *der* eschatologische Repräsentant Gottes gilt. „Ich bin das Brot des Lebens, das Licht der Welt, der Weg“ heißt dann: Ich bin die authentische Offenbarung Gottes; wer Gott *für euch* ist, das zeigt sich ausschließlich und unüberholbar an mir.

Diese Hinweise müssen hier genügen, sie tun aber schon ihren Dienst, wenn sie zeigen, wie notwendig und erfolgversprechend es ist, der Intention J. Beckers gemäß überlieferungskritisch zwischen den Sprüchen selbst und ihrem sekundären literarischen Kontext zu unterscheiden.

3.7. *Ertrag*: Das Gesamtbild der joh. Gemeindeggeschichte, das J. Becker in seinem Kommentar zeichnet, profitiert in hohem Maß von seiner Analyse des im Evangelium aufbewahrten Spruchguts. Darin hat er die Fruchtbarkeit seines Ansatzes nachdrücklich unter Beweis gestellt. Wenn hier zu einer weiteren methodischen Reflexion dieses überlieferungskritischen Zugangs zu den joh. Reden und Dialogen angeregt wird, dann geschieht das in der Erwartung, auf dem von J. Becker und anderen eingeschlagenen Weg zu gesicherten Ergebnissen hinsichtlich der Genese der joh. „Offenbarungsreden“ zu gelangen. Daß dies auch in der religionsgeschichtlichen Problematik des vierten Evangeliums weiterzuführen verspricht, scheint offenkundig. An Nr. 7 etwa ließe sich im einzelnen sehr schön zeigen, daß die Matrix der joh. Christologie im frühjüdischen Weisheitsmythos zu suchen ist,⁸³ der ja auch seinerseits Affinitäten zu „dualistischem“ Denken besaß. Voraussetzung ist aber, daß man über R. Schnackenburg hinaus, der lediglich den synoptischen Überlieferungen bei Joh eine Vorgeschichte zugestehen wollte,⁸⁴ mit J. Becker auch von einer eigenständigen *johanneischen* Spruchgut-Überlieferung ausgeht. Freilich stehen alle derartigen Bemühungen im Dienst

⁸² Notwendig wäre es, auch die verschiedenen „Ich-bin“-Worte der Apk mit in die Untersuchung einzubeziehen (von Gott: Apk 1,8; vom erhöhten [!] Christus: Apk 1,17f.; 22,16), die jedenfalls von der Sendungsvorstellung nicht berührt sind; sie knüpfen, wie insbesondere Apk 1,17 zeigt, an der Selbstoffenbarung JHWHs (Jes 44,6; 48,12) an: vgl. U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19), Gütersloh 1984, 85.

⁸³ Vgl. nicht nur Spr 1,28, sondern auch äthHen 42; 4.Esr 5,10 u.ö.

⁸⁴ R. Schnackenburg, *Tradition und Interpretation im Spruchgut des Johannes-evangeliums*, in: Ders., *Das Johannesevangelium IV. Ergänzende Auslegungen und Exkurse* (HThK 4/4), Freiburg 1984, 72-89, v.a. 84-89.

der exegetisch vorrangigen Aufgabe: nämlich zu begreifen, wie die joh. Reden und Dialoge im Ausgang von ihren Kernworten und im ständigen „meditativen“ Kreisen um sie es verstehen, die Leser immer tiefer in das Geheimnis Jesu einzuweisen.