

Andreas Leinhäupl-Wilke

Rettet ein Buch?

Spurensuche in den Rahmenteilern des Johannesevangeliums

1. Vergewisserungen

»Die ihn aber aufnahmen, denen gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden« (Joh 1,12). Mit dieser Aussage faßt der Prolog des Johannesevangeliums in knappster Form das identitätsstiftende Konzept zusammen, das sich wie ein roter Faden durch das gesamte Buch zieht und das sich bei genauerem Hinsehen als so etwas wie das kommunikative Einverständnis zwischen Autor und Leser manifestiert, kurz: das den Kommunikationsprozess, der sich über das Buch ereignet, wesentlich substituiert. Daß es sich bei diesem roten Faden um ein Programm rettenden Wissens handelt, daß also die zentrale Achse des Johannesevangeliums bestimmt ist durch eine klare soteriologische Perspektive für die sich über das Buch verständigende Erzählgemeinschaft, soll im vorliegenden Beitrag erarbeitet werden.

Rettet ein Buch? Um diese Frage auch nur ansatzweise mit Blick auf das Johannesevangelium beantworten zu können, müssen wir uns zunächst stichwortartig einige hermeneutischer Annahmen vergegenwärtigen, die unseren Überlegungen zugrunde liegen.

a. Für die neutestamentlichen Evangelien – und damit auch für das Johannesevangelium – ist dabei zunächst der Hinweis auf die *Vermittlungsform des Erzählens* unerläßlich. Erzählen hat erfahrungsvermittelnde Funktion: Die Form der Erzählung nimmt Wirklichkeit auf und sucht produktiv mit den Spannungen und Irrtümern der jeweiligen Zeit umzugehen, d. h. der

Gattung Erzählung eignet ein identitätsstiftender Charakter.¹ Das Erzählen von Geschichten dient dazu, ein Wirklichkeitsverständnis als Alternative gegen ein anderes Wirklichkeitsverständnis zu setzen. Erzählen läßt sich definieren als »Kategorie der Rettung von Identität«².

b. Damit eng verbunden ist die Kategorie Erinnerung, die Jan Assmann unter kulturwissenschaftlicher Perspektive mit dem Stichwort *Kulturelles Gedächtnis* etabliert hat.³ Mit Hilfe bestimmter Erinnerungsfiguren wird aus individuellen Gedächtnisstrukturen ein kollektives Gedächtnis geschaffen, das in der Lage ist, auf die Sinnbedürfnisse der jeweiligen Gegenwart zu reagieren. Das kulturelle Gedächtnis zeichnet sich in diesem Zusammenhang dadurch aus, daß es – auch auf lange Sicht hin – faktische Geschichte in erinnerte Geschichte transformiert. Wichtige Strukturhilfe dabei ist die Ausbildung einer *Schriftkultur*, denn als »Prinzip einer kollektiven Identitätsstiftung und -stabilisierung«⁴ entsteht durch Verschriftlichung dauerhaft Identität als Widerstand gegen Unterdrückung.

c. Ein weiteres Stichwort ist *Intertextualität*. Aus sozio-linguistischer Perspektive haben die Amerikaner Malina und Rohrbaugh ein modifiziertes Verfahren intertextuellen Verstehens entwickelt:⁵ Durch die Aufnahme und Neustrukturierung bestimmter Begriffe und Erzählzusammenhänge aus den kulturellen Bedingungen, in denen man sich befindet, entsteht eine neue Sprache, die in diesem Entwurf *antilanguage* genannt wird und für eine besondere Gruppe identitätsstiftende Inhalte freisetzt. Die sich über den Text verständigende Gemeinschaft avanciert auf diese Weise zu einer *anti-society*, d. h. es entsteht eine Alternative zur *normalen* Gesellschaft. Nach Malina / Rohrbaugh hieße das für das Johannesevangelium, daß sich die johanneische Erzählgemeinschaft durch eine alternative und marginalisierte Realität gegenüber der Welt auszeichnet, in der sie zu überleben versucht.⁶ Die Dialektik von *antilanguage* und *antisociety* bietet nicht einfach nur eine

¹ Vgl. zu diesen Überlegungen die Beiträge von METZ, *Apologie*; WEINRICH, *Theologie*.

² METZ, *Glaube*, 80.

³ Vgl. ASSMANN, *Gedächtnis*.

⁴ ASSMANN, *Gedächtnis*, 127.

⁵ Neben verschiedenen Seminarpapieren und Aufsätzen sind zwei interessante Kommentare erschienen: MALINA / ROHRBAUGH, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*; MALINA / ROHRBAUGH, *Social Science Commentary on the Gospel of John*.

⁶ Vgl. MALINA / ROHRBAUGH, *Commentary*, 9.

spezielle Technik sprachlicher Verfahrensweise, sondern vielmehr eine echte alternative Konzeption von Wirklichkeit.

Mit diesen Vergewisserungen können wir uns unserem Untersuchungsgegenstand – den Rahmenteilern des Johannesevangeliums⁷ – und der eingangs gestellten Frage widmen. Anfang und Ende des Buches sind als textlicher Bezugsrahmen besonders geeignet, da sie als äußere Pole der Lektüre neuralgische Punkte für die konzeptionelle und inhaltliche Konsistenz des Werkes bilden. Dabei sollen zwei Zugangsweisen miteinander verschränkt werden: (a) Zu Beginn des Buches (1,1–18) wie auch in den Schlußpassagen (20,30f. und 21,24f.) findet – wie wir sehen werden – auf metanarrativer Ebene ein direkter Austausch zwischen Autor und Leser über unser Thema statt. (b) Die einzelnen Episoden der Rahmenteile spielen diese Grundaussage in unterschiedlichen Färbungen, mit variierten Erzählstrategien sowie mit Hilfe von besonderen Figuren und deren Beziehung zur Hauptfigur Jesus durch. Anhand dieser Figuren und deren Funktion für den Verlauf des Gesamtentwurfes soll gezeigt werden, wie die Wissenskonzeption auf der Ebene der erzählten Welt in Szene gesetzt wird. Beide Zugänge zusammengenommen ergeben eine weiterführende Perspektive: In ihrem Brennpunkt nämlich läßt sich die Verschränkung von innertextlicher und außertextlicher Wirklichkeit erahnen. Hier zeigt sich im Text selbst, in welchem Zusammenhang die fiktive Welt der Erzählung und die reale Welt der johanneischen Erzählgemeinschaft stehen.

2. Die metanarrativen Aussagen vom Anfang und vom Ende des Buches – oder: Warum man überhaupt etwas wissen muß

2.1 »Kinder Gottes werden ...!« – Zur Funktion des Prologs

Dem Prolog des Johannesevangeliums kommt aufgrund seiner deutlich vom Rest des Evangeliums abgesetzten literarischen Form sowie seiner exponierten Stellung eine besondere Funktion zu: Er kann als »Einstieg verstanden

⁷ Als *Rahmenteile* bezeichnen wir den Prolog (1,1–18), die große Exposition (1,19–2,12) sowie die Kapitel 20 und 21.

werden, der die richtige Entschlüsselung der nachfolgenden Erzählung ermöglicht«⁸. Dabei bildet dieser Teiltex des Evangeliums allerdings weder eine klassische Einleitung noch eine theologische Zusammenfassung des Buches, er ist vielmehr Rückblick und Vorgriff zugleich, es besteht so etwas wie ein dialektisches Verhältnis zwischen dem Prolog und dem Rest des Evangeliums. Was hier festgelegt wird, ist der hermeneutische Rahmen, innerhalb dessen eine gelingende Lektüre verläuft, oder wie Zumstein es gesagt hat: Im Prolog wird ein »Lektürevertrag« abgeschlossen, in dem das wissende Einverständnis zwischen Erzähler und Leser hergestellt wird, das den Figuren der erzählten Handlung fehlt.⁹ Aus dem vielschichtigen literarischen und theologischen Angebot, das diese achtzehn Verse machen,¹⁰ sind für unsere Frage folgende Anmerkungen relevant:

Der Prolog bildet einen Lektürevertrag von fundamentalster Bedeutung, da er den Leser des Buches bei der Frage nach dessen eigener Identität zum absoluten Anfang zurückführt. Es geht nicht um einen zeitlichen Anfangspunkt, der eine kontinuierliche Linie eröffnet, sondern »es geht um die Bezeichnung des Anfangsgrundes, des schlechthinnigen Ursprungs, auf den die folgende Erzählung bezogen ist, in dem sie gründet.«¹¹ Mit dem Einstieg ἐν ἀρχῇ stellt der Autor den ersten und auffälligsten intertextuellen Bezug her: Er erinnert an den Anfang seiner eigenen Bibel. Daß hier eine Verbindung zu Gen 1,1 hergestellt wird, liegt auf der Hand. Der Gesamtentwurf wurzelt unmittelbar auf dem Boden ersttestamentlich-jüdischer Tradition. Der Gott Israels, der in Gen 1 als Schöpfer der Welt vorgestellt wird, ist auch für die Inhalte des folgenden Buches verantwortlich, allerdings in einer modifizierten Variante, denn ganz entscheidend ist nun die Verbindung mit dem Logos, der als eigenständig handelndes Subjekt eingeführt und später als Jesus von Nazaret identifiziert wird.

⁸ ZUMSTEIN, *Prozess*, 21.

⁹ Vgl. ZUMSTEIN, *Prolog*, 88. Zumstein weist darauf hin, daß v. a. das Stilmittel der Ironie, welches das gesamte Buch durchzieht, über dieses gemeinsame Wissen von Erzähler und Leser überhaupt erst verstehbar wird.

¹⁰ Zur literarischen und theologischen Struktur des Prologs vgl. aus der Vielzahl der Beiträge LÖNING, *Anfang*, 90–104.

¹¹ WENGST, *Johannesevangelium (I)*, 42. Vgl. auch LÖNING, *Anfang*, 95: »Das Wissen, das der fleischgewordene Logos als Offenbarer erschließt, ist ursprüngliches Wissen schlechthin, das im ursprünglichen Verhältnis des Logos zu Gott gründet. Dieses Wissen ist göttlicher Art.«

Wichtig ist weiterhin die Anlehnung an den jüdischen Weisheitsmythos.¹² Das präexistente Sein bei Gott, die Anwesenheit beim Schöpfungsakt, das Kommen in die Welt, alles das sind Komponenten, wie sie der Leser aus Sir 24, Spr 8,22ff., Bar 3,9 – 4,4, Weish 9 kennt: Der personifizierten Weisheit – in allen Fällen trotz des angesprochenen uranfänglichen Seins deutlich von der Seinsweise Gottes unterschieden – kommt eine Mittlerfunktion zwischen Himmel und Erde zu. Ihre Aufgabe ist es, »Gott dem erkennenden und denkenden Menschen«¹³ zu erschließen. In Sir 24 wird dieser Vermittlungsvorgang fokussiert auf das Finden einer geeigneten Ruhestätte im Volk Israel, d. h. die Tiefendimension des Weisheitsmythos besteht in der Verschmelzung von »universaler Urgeschichte und exklusiver Heilsgemeinde«¹⁴. Der Johannesprolog, der nicht zuletzt über das Stichwort »Wohnen« (1,14) mit diesen Überlegungen verknüpft ist, bietet zunächst jedoch eine tragische Variante an, wie sie im frühjüdischen Bereich etwa äthHen 42 favorisiert:¹⁵ Die Weisheit bleibt bei ihrer Suche nach einer Wohnung unter den Menschenkindern erfolglos, kehrt an ihren Ort zurück und nimmt bei den Engeln ihren Sitz ein; statt dessen kommt die Ungerechtigkeit aus ihren Kammern und wohnt bei den Menschen. Ein ähnliches Schicksal widerfährt dem Logos: Er kommt in die Welt, wird von der Welt jedoch nicht erkannt (V. 10), und die Seinen nehmen ihn nicht auf (V. 11). Was sich hier niederschlägt, ist die apokalyptisch radikalisierte Form des Weisheitsdenkens, eine Reflexion über das rettende Eingreifen Gottes in den Lauf der Geschichte, wie wir sie grundlegend im Danielbuch vorfinden. Das entsprechende Weltbild ist bestimmt durch den Verfall der Welt und durch das unaufhaltsame Zulaufen auf einen Äonenwechsel (vgl. Dan 2). In einem solchen Szenario stellt sich das apokalyptisch-weisheitliche Wissen als Medium dar, um die endzeitliche Katastrophe zu überstehen und in einer von Ungerechtigkeit beherrschten Welt den eigenen Ort zu finden. Apokalyptisches Wissen ist im Sinne dieser Texte göttliches Geschenk, es ist das exklusive Wissen einer marginalisierten Gruppe, das sich durch die Gewißheit des baldigen Eingreifens Gottes zur Beendigung der Unheilsgeschichte auszeichnet, d. h.

¹² Vgl. zu diesem Punkt grundlegend sowie in aller Ausführlichkeit KÜCHLER, *Weisheitstraditionen* sowie SCHIMANOWSKI, *Weisheit*; KUSCHEL, *Zeit*.

¹³ SCHIMANOWSKI, *Weisheit*, 35.

¹⁴ SCHIMANOWSKI, *Weisheit*, 60.

¹⁵ Vgl. dazu KÜCHLER, *Weisheitstraditionen*, 65–87.

es handelt sich um ein dezidiert *rettendes Wissen*.¹⁶ Der Prolog legt mit diesem Rückgriff auf die apokalyptische Spielart des Weisheitsmythos die Regeln der Lektüre in eindeutiger Weise fest.

In V. 11f. formuliert der Autor diesbezüglich allerdings einen Gegensatz zwischen *den Seinen* und *den Kindern Gottes*. Während die einen den Logos nämlich nicht annehmen, erhalten die anderen aufgrund der Tatsache, daß sie ihn annehmen und daß sie an seinen Namen glauben, die Macht, Kinder Gottes zu werden. Über das Stichwort »er kam in sein *Eigentum*« wird hier die Beziehung Gottes zu seinem Volk Israel eingespielt,¹⁷ so daß die textliche Fiktion ein Konkurrenzverhältnis zwischen *Israel* und einer als *Kinder Gottes* bezeichneten Gruppe aufbaut. Wie dies zu bewerten ist, läßt sich über den in V. 10 eingeführten *Kosmos*-Begriff eruieren: Der Kosmos fungiert als Territorium der Abweisung des Logos und bleibt auch für den weiteren Verlauf des Buches der fiktive Raum der Auseinandersetzung der Wirkgruppe mit dem *Rest der Welt*. Grundsätzlich verbirgt sich hinter dem Begriff *Kosmos* das Bild für Gottes gute Schöpfung, das allerdings die apokalyptisch-weisheitliche Tradition zu einer oppositionellen Vorstellung von der Welt als dem Ort des Ungehorsams der Menschen auf der einen und dem Ort Gottes auf der anderen Seite modifiziert, d. h. es wird eine Scheidung zwischen *dieser* und *jener Welt* aufgebaut.¹⁸ Diese Diskrepanz kennzeichnet der Prolog durch die Opposition *Licht – Finsternis* (V. 4f.): Gottes rettende Liebe wird durch den Auftritt des Logos als *erleuchtendes Licht* jedem Menschen zugesagt (V. 9). Die soteriologische Funktion des Kommens des Logos erhält damit einen grundsätzlich inklusiven, ja universalen Charakter, d. h. sie muß nicht auf eine bestimmte Gruppe beschränkt sein, sondern ist für den gesamten Kosmos möglich.¹⁹ Damit ergibt sich eine paradoxe Situation, nämlich auf der einen Seite die exklusive Abgrenzungsstrategie, auf der anderen die inklusive Rettungsperspektive. Und genau darin liegt die Spitze der johanneischen Konzeption: Die eschatologische Rettung ist tatsächlich einer sich in der Situation der Ausgrenzung befindlichen Gruppe vorbehalten, die sich über ein exklusives Wissen in Bezug auf die Offenbarung Gottes definiert. Indem das Kommen Gottes zu den Men-

¹⁶ Vgl. LÖNING, *Anfang*, 103.

¹⁷ Vgl. etwa in Ex 19,5 oder Sir 24,12.

¹⁸ Vgl. als Verweistexte etwa 4 Esr 4,26ff.; äthHen 48,7; Jub 10,1ff.

¹⁹ Vgl. HASITSCHKA, *Befreiung*, 127–131.

schen in der realen Person des Jesus von Nazaret vollzogen wird, besteht jedoch auch über diesen kleinen Kreis der kognitiven Minderheit hinaus die Möglichkeit der Rettung. Das alles entscheidende Kriterium, ob der Kosmos das von Gott geschenkte Heil annimmt oder sich dem Offenbarungsgeschehen verschließt, ist die Relation zur Hauptfigur des Buches. Der narrative Täuferanschub (V. 6f.) bietet dafür die strategische Vorgabe: *Zeugnis ablegen für das Licht* heißt das alternative Handlungsschema, über das alle die Möglichkeit zum *Glauben an ihn* erhalten. Dies wird in V. 16 noch einmal explizit bestätigt: »Aus seiner Fülle haben *wir alle* empfangen Gnade über Gnade«. Die oppositionelle Struktur des Teiltextes hat also nichts zu tun mit einem Ablösungsmodell in Bezug auf das Judentum, sondern legt lediglich die Spielregeln für die Überwindung der von der Welt selbst geschaffenen Problemlage fest: Sie besteht in der »durchdringenden Erkenntnis der Menschwerdung und ihrer Geschichte in ihrer ganzen Bedeutung für Welt und Geschichte der Menschen«²⁰.

Daß dem tatsächlich so ist, untermauert der explizite Eintrag des kulturellen Wissens (V. 17): Mose und die Gabe der Gesetze werden als fundamentale Instanz angeführt, d. h. der Autor spielt auf »eines der konstitutiven Elemente des alttestamentlich-jüdischen Glaubens, auf die Offenbarungshandlung par excellence (Ex 24; 34), durch die Gott seine Herrlichkeit enthüllt (Ex 24,15–16)«²¹, an. Wenn im gleichen Atemzug gesagt wird, daß die Gnade und die Wahrheit durch Jesus Christus geworden sind, so läßt sich vom textlichen Befund her auch an dieser Stelle kein inhaltlicher Gegensatz ausmachen, vielmehr geht es »auch an dieser Stelle um die Einheit Gottes, des Gottes Israels«²². Beide Vorgänge sind auf ihre Weise Vollzugsformen der Offenbarung Gottes. Was in der Sinai-Offenbarung initialisiert wurde, wird nun durch die Offenbarung des Logos für die Wir-Gruppe neu und in unüberbietbarer Weise greifbar gemacht.²³

Halten wir fest: Der Prolog ist so etwas wie der Stiftungstext für das Wissen der Wir-Gruppe auf metareflexiver Ebene. Das, was über den Logos vorgelesen wird, muß der Rest des Buches an der realen menschlichen Gestalt des Jesus von Nazaret noch durchspielen. Der Leser kann die Lektüre dieses

²⁰ BLANK, *Krisis*, 197.

²¹ ZUMSTEIN, *Prolog*, 90.

²² WENGST, *Johannesevangelium (I)*, 72. Vgl. dazu auch LÖNING, *Anfang*, 101–104.

²³ Vgl. dazu auch SCHENKE, *Christologie*, 448f.

Buches auf dieser Grundlage gelassen angehen, denn der Spannungsbogen von schlechthinnigem Anfang und Fleischwerdung bietet das sichere Wissen der Rettung, oder formulieren wir es anders: Präexistenz und Inkarnation beschreiben gewissermaßen einen Kausalzusammenhang zugunsten der Menschen: »Theologie und Soteriologie fallen zusammen.«²⁴

2.2 Zwei Schlüsse für ein Buch? – Eine Sache der Perspektive!

Neben dem Prolog fallen im Blick auf das gesamte Evangelium am deutlichsten die beiden Buchschlüsse (20,30f. und 21,24f.) aus der Ebene der erzählten Welt heraus.

Ganz behutsam setzt dieser Vorgang am Ende der johanneischen Ostergeschichte (20,30f.) ein. Der Übergang von der Ebene der erzählten Welt hin zur metanarrativen Verständigung wird Schritt für Schritt vorgenommen: Während V. 30 noch über die Taten Jesu vor seinen Jüngern spricht, dabei allerdings schon reflektierenden Charakter besitzt, wendet sich V. 31 explizit an die Leser des Buches. Die Spitzenaussage findet sich genau an der Schnittstelle der beiden Verse, wo das, was nicht geschrieben ist, dem gegenübergestellt wird, was geschrieben ist. Dabei sind die *vielen anderen Zeichen* Jesu²⁵ für die Pragmatik *dieses Buches* weniger relevant als diejenigen, die im Verlauf der vorangehenden Lektüre zu rezipieren waren. Die Substitution *ταῦτα* bezieht sich in diesem Zusammenhang nicht ausschließlich auf die Zeichen Jesu, sondern fungiert als zusammenfassender Rückblick auf den gesamten Verlauf des Evangeliums.²⁶ Die schriftliche Fixierung, von der wir in unseren Ausgangsüberlegungen gesprochen hatten, wird für dieses Buch also explizit als konstitutives Rahmenelement genannt, oder formulieren wir es anders: Das *(Auf-)Schreiben* der erzählten Geschichte bietet für die johanneische Erzählgemeinschaft langfristig so etwas wie ein identitätssicherndes Faktum. Warum dem so ist, wird in V. 31 mit direktem Stichwortbezug zum vorangehenden Textblock weiter ausgeführt:

²⁴ ZUMSTEIN, *Prolog*, 96.

²⁵ Hier besteht eine Stichwortverbindung zur großen Exposition, die mit diesem Begriff abgeschlossen wird (2,11); vgl. LÖNING, *Anfang*, 118.

²⁶ Vgl. WENGST, *Johannesevangelium* (2), 305: »Indem Johannes unter diesem Begriff hier auf sein gesamtes Werk zurückblickt, weitet er ihn auf das in ihm dargestellte Wirken Jesu überhaupt aus.«

Der Faktor Glauben, der den Verlauf der Osterepisoden bestimmt, wird nun auch für den Leser des Buches als maßgeblich qualifiziert. Allerdings muß der Leser sich nicht den gleichen Bedingungen aussetzen wie zuvor die Figuren der erzählten Welt. Für ihn ist der Weg zur Erkenntnis viel einfacher: Das Buch selbst ist der Grund dafür, daß der Leser glauben und daraus Lebensperspektiven entwickeln kann. Um zu glauben, hat er nur eine einzige Bedingung zu erfüllen: Er muß das Buch lesen! Der Schluß des 20. Kapitels nimmt damit die Perspektive des Lesers ein: »damit *ihr* glaubt«; »damit *ihr* Leben habt in seinem Namen«, oder wie Wengst es zusammenfaßt: »Das lesende Durchschreiten des Evangeliums, das im Nachgehen des Weges Jesu Gott begegnet, will zu solchem Glauben, solchem Vertrauen führen.«²⁷ Dieser Glaube, für den das Buch als Garant steht, ist durch zwei Größen näher definiert: Auf der einen Seite bekräftigt der Autor die christologische Ausrichtung seines Entwurfes durch den Hinweis, daß es sich um den Glauben an Jesus, den *Christus* und den *Sohn Gottes*, handelt (vgl. auch die Verbindung zur großen Exposition 1,34.41).²⁸ Gerade deshalb birgt dieser Glaube auf der anderen Seite die Sicherheit, *Glauben in seinem Namen* zu haben, d. h. die Ausrichtung des Buches weist für den Leser eine deutlich soteriologische Perspektive auf.²⁹ Mit Zumstein können wir den Charakter dieser Verse folgendermaßen zusammenfassen: »Am Ende der Erzählung trifft der Leser auf den hermeneutischen Schlüssel, mit dessen Hilfe er überprüfen kann, ob seine Lektüre sachgemäß erfolgte.«³⁰

Mit ganz ähnlichen Mitteln arbeitet auch der zweite Buchschluß (21,24f.), weist dabei jedoch eine andere Perspektive auf. Die letzte Szene des narrativen Teils (21,20–23) führt den Leser bereits deutlich an die Grenze zwi-

²⁷ Vgl. LÖNING, *Anfang*, 118: »Er [d. i. der Leser, A. L.-W.] ist in der Geschichte immer schon als der an der Handlung Interessierte vorgesehen gewesen. Jetzt wird ihm darüber hinaus gezeigt, daß er in diesem Buch gesucht worden ist als der eigentlich verständige Schüler Jesu.«

²⁸ Vgl. SCHENKE, *Christologie*, 448f.: »Es dürfte somit in 20,31 auf Jesus der Ton liegen, in dem Sinne, daß dieser Mensch *Jesus* von Nazaret der *Sohn Gottes* war und ist. Das vom Leser offenbar längst im Bekenntnis angenommene und ausgesprochene Wissen: ‚*Der Logos ist Mensch (Fleisch) geworden, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut*‘ (1,14) soll durch die erzählten Zeichen Jesu als glaubwürdig erwiesen werden.« (Hervorhebungen im Original).

²⁹ Vgl. ZUMSTEIN, *Lektüre*, 186.

³⁰ ZUMSTEIN, *Lektüre*, 186f.

schen der erzählten Welt und der metanarrativen Verständigung, wobei das Schicksal des Lieblingsjüngers ganz entscheidend ist. Dieser *Jünger* wird in V. 24 in zweifacher Funktion vorgestellt, nämlich erstens als derjenige, der *Zeugnis* ablegt über die vorangehend beschriebenen Ereignisse und zweitens als derjenige, der diese Ereignisse selbst *aufgeschrieben* hat. Die erste Funktion stellt eine deutliche Korrelation zu der mit Johannes dem Täufer im Prolog begonnen Linie her, wobei das Zeugnis im Fall des Lieblingsjüngers noch explizit durch das Attribut *ἀληθής* qualifiziert wird. Letzteres ist deshalb so interessant, weil es mit Hilfe einer *Wir-Form* (*οἴδαμεν*) aus der Perspektive des Autors zum gemeinsamen Wissensgut der johanneischen Erzählgemeinschaft erhoben wird.³¹ Die zweite Funktion evoziert eine der meist diskutierten Fragen in bezug auf das Johannesevangelium: Ist der Lieblingsjünger der Autor dieser Schrift? Wir werden am Ende des Beitrags auf diese Frage zurückkommen. An dieser Stelle nur so viel: Indem der Lieblingsjünger, der immer wieder als idealer Schüler auffällt (13,23ff.; 18,15f.; 19,26.35; 20,4ff.), mit seinem Zeugnis für die Wahrheit des Aufgeschriebenen bürgt, kommt dem vorliegenden Buch in seiner Gesamtheit auf Dauer höchste Autorität zu.

In V. 25 knüpft der Autor an den ersten Schluß des Buches (20,30f.) an. Zwar verzichtet er dabei auf die Wiederholung des Zeichenbegriffs, er stellt jedoch fest, daß es noch vieles andere gibt, was Jesus getan hat, und daß, wenn all das eins nach dem anderen geschrieben würde, die ganze Welt die dann geschriebenen Bücher nicht fassen würde. Der Autor trifft offensichtlich eine Auswahl hinsichtlich des Erzählenswerten über die Hauptfigur Jesus, und genau in dieser Auswahl liegt das identitätsstiftende Wissen für die spezielle johanneische Erzählgemeinschaft. Gleichzeitig öffnet der Autor damit im letzten Vers sein Werk: »Er bringt das schon abgeschlossene Evangelium gleichsam zum Überlaufen«³², d. h. die in sich schlüssige Konzeption des Kommens Gottes in Jesus von Nazaret bleibt offen, womit wir

³¹ Vgl. WENGST, *Johannesevangelium* (2), 326: »Hier in V. 24 faßt er sich mit seiner Leser- und Hörserschaft zusammen, weil es um das sozusagen experimentell gewonnene und zu gewinnende Wissen derjenigen geht, die sich auf das im Evangelium gegebene Zeugnis eingelassen haben und einlassen möchten und es als für ihr Leben tragfähig erfahren.«

³² WENGST, *Johannesevangelium* (2), 328. Wengst vergleicht dies mit dem aus der rabbinischen Tradition bekannten Bild von der »Unerschöpflichkeit der auf der Tora gründenden Lehre«.

wieder bei jenem inklusiven Charakter wären, wie wir ihn im Prolog ausfindig gemacht haben.

Daß es sich bei diesem zweiten Schluß um die Perspektive des Autors handelt, macht die Ich-Form (*οἱ μαι*) mehr als deutlich. Daß die letzten beiden Worte des gesamten Evangeliums *Schreiben* und *Bücher* heißen, expliziert erneut das hermeneutische Anliegen der metanarrativen Rahmenpassagen. Es geht tatsächlich um die Verständigung zwischen Autor und Leser und um eine Strategie zur Entwicklung einer gemeinsamen Lebensperspektive. Das Medium hierzu ist das Buch, das als gemeinsamer Wissensbestand dient. Damit ist auch gleichzeitig die Frage beantwortet, wie man Wissen erlangt: Man kann dem Offenbarungsmittler nicht mehr persönlich begegnen. Die Beziehung zu ihm wird nun über das Buch vermittelt. Erzählen, Erinnern und Wissen spielen hier eine entscheidende Rolle. Was sich genau hinter dieser Trias verbirgt, läßt sich in den narrativen Passagen der Rahmenteile und v. a. in der Zeichnung der eingesetzten Erzählfiguren ausmachen.

3. Die Figuren der »großen Exposition« (1,19 – 2,12) – oder: Was man wissen muß

3.1 Johannes der Täufer – Verbindungsglied zwischen Himmel und Erde (1,19–34)

Über Johannes den Täufer ist der Prolog mit dem narrativen Teil des Evangeliums verbunden. Mit Hilfe einer überschriftartigen Bemerkung (1,19) wird diese Erzählfigur, die übrigens an keiner Stelle des Buches mit der Funktionsbezeichnung *Täufer* versehen ist,³³ in den Duktus der erzählten Welt eingeführt. Die Stichwortverbindung über *μαρτυρία* macht die enge Verknüpfung deutlich: War dort grundsätzlich die Rede vom Zeugnis für das Licht (1,6 – 8,15), muß sich die *μαρτυρία* nun in einem ganz konkreten Fall bewähren: Eine Gesandtschaft aus Jerusalem trifft bei Johannes ein, um nach dessen Identität zu fragen.

³³ Vgl. dagegen z. B. Mk 1,14.

Die narrative Struktur dieser Episode (1,19–28)³⁴ ist schnell auf den Punkt gebracht: Der erste Teil (1,19–23) besteht aus drei Gesprächssequenzen, in denen Johannes jeweils nach einer möglichen Identität (der Gesalbte, Elija, der Prophet) gefragt wird und dreimal die Zuweisung verneint. Im zweiten Teil (1,24–28) wechselt dann die Fragerichtung der Gesandten und zielt auf den Sinn der Taufe. Die Antwort des Täufers ist zweigeteilt: In einem ersten Durchgang (V. 23) wird ihm ein Jesaja-Zitat (Jes 40,3) in den Mund gelegt, mit Hilfe dessen er seine eigene Identität »unter Berufung des kanonischen Wissens der jüdischen Religion«³⁵ chiffrieren kann. Der zweite Teil besteht wiederum aus drei Komponenten: Erstens qualifiziert Johannes seine eigene Taufe als Wassertaufe (V. 26) und grenzt sie damit gegen irgendeine, nicht näher bestimmte Art von Taufe ab. Zweitens weist die Antwort auf die Unwissenheit der Emissäre hin, da diese *den* nicht erkennen, der *mitten unter ihnen* (μέσος ὑμῶν) steht und um den es eigentlich gehen müßte (V. 26). Und drittens setzt er sich zu diesem bisher Unbekannten in Relation: Es handelt sich um jemanden, der nach ihm kommt und dessen Sandalriemen er nicht würdig ist zu lösen (V. 27). Nach dieser komplexen Antwort werden die Jerusalemer Gesandten ohne weitere Bemerkung aus der Szenerie ausgeblendet. Ihr Wissensdefizit hinsichtlich der Identität des Johannes hat sich nicht aufgelöst. Die Kommunikation zwischen Johannes und den Gesandten aus Jerusalem scheitert damit auf ganzer Linie, d. h. die Identifizierung des Ankündigenden mißlingt genauso wie die des Angekündigten für das Establishment der religiösen Metropole Jerusalem, was noch dadurch untermauert wird, daß der abschließende V. 28 in der Art eines Autorkommentars eigens darauf hinweist, daß sich das Geschehene »in Betanien, jenseits des Jordan« zugetragen hat. Für die Wissenskonzeption des Buches ergeben sich aus der Erzählstrategie bis zu dieser Stelle folgende Schwerpunkte:

Die Figur Johannes übernimmt eine Brückenfunktion zwischen der mythischen Darstellung des Prologs und dem narrativen Verlauf des übrigen Buches. Dies wird semantisch v. a. über das Zeugnis-Motiv zum Ausdruck gebracht. Johannes ist der erste, durch Gott selbst legitimierte Zeuge der Offenbarung. Das Zeugnis des Johannes richtet den Gang der erzählten

³⁴ Wie vielfach angemerkt, ist die große Exposition mit Hilfe eines Tagesschemas gegliedert. Dadurch entstehen in Kapitel 1 über die dreimalige Wiederholung der Formel »am folgenden Tag« (1,29.35.43) vier Episoden, die Schilderung der Hochzeit zu Kana (2,1–12) ist als fünfte Episode über die Formel »am dritten Tag« angeschlossen.

³⁵ LÖNING, *Anfang*, 111.

Handlung auf den Logos aus, der im weiteren Verlauf als Jesus von Nazaret identifiziert werden wird. Das Zeugnis-Motiv – in der frühjüdischen Literatur häufig als dezidiertes Offenbarungsmoment eingesetzt³⁶ – durchzieht das Johannesevangelium wie ein roter Faden,³⁷ wobei stets ein Geschehen göttlicher Offenbarungsmittel im Hintergrund steht. Der Begriff *μαρτυρία* avanciert damit in der ersten Episode zu einer eröffnenden *In-Group-Vokabel*, d. h. die spezifische Verwendung dieses Motivs bildet das Fundament einer gemeinsamen Identitätsvergewisserung.

Die *Identität* des Täufers Johannes wird zunächst als *Nicht-Identität* zum Ausdruck gebracht. Die drei verneinten Titel (Gesalbter, Elija, Prophet) weisen allesamt eschatologische Konnotationen im Sinne des im Hintergrund stehenden kulturellen Wissens auf.³⁸ Die spannungsreiche Inszenierung verdeutlicht ein Grundanliegen der johanneischen Offenbarungstheologie: Es geht um die Suche nach der Weisheit in ihrer radikalsten Form. Indem Johannes diese Titel für seine Person zurückweist, erscheint er zunächst als der, der er nicht ist. Die semantischen Gehalte der Titel bieten für den Leser zu Beginn des Buches eine Grundsatzbestimmung, aus der er bei der weiteren Lektüre eschatologische Gehalte erinnern und aktualisieren kann.

Der direkte Verweis auf die Schrift (Jes 40,3) führt diese Linie fort: Johannes fungiert auf der Erzählebene als Rezipient jüdischer Tradition und eröffnet dem Leser damit den Deuterahmen für das gesamte Evangelium: Identitätsstrukturen werden über die Verarbeitung von bekanntem Wissen aus der eigenen Kultur installiert.³⁹

Schließlich ist auf die auffällige Diskrepanz der Ortsangaben hinzuweisen: Das Wissen um die Offenbarungsgeschichte Gottes läuft – jedenfalls im

³⁶ Vgl. dazu die ausführliche Zusammenstellung bei BEUTLER, *Martyria*, 75–168.

³⁷ Die vielen Verweisstellen im Johannesevangelium lassen sich über die Subjekte ordnen, die Zeugnis ablegen: Jesu Selbstzeugnis (z. B. 5,31f; 8,31), das Zeugnis des Vaters (5,32.37), das Zeugnis der Jünger (15,27), das Zeugnis der Menge (12,17). Ebenfalls als Zeugnissubjekte fungieren die Werke (5,37), die Schriften (5,39) und nicht zuletzt der Geist (15,26f.).

³⁸ Zum Stichwort Gesalbter vgl. neben den einschlägigen Lexikonartikeln HAHN, *Hoheitstitel*, 67–132. Zur Elija-Tradition vgl. ZELLER, *Elija*, 154–171. Die religionsgeschichtlichen Hintergründe des Propheten-Titels beschreibt sehr ausführlich KRÄMER, *προφήτης*, 783–795.

³⁹ Vgl. dazu ZENGER, *Gott*, 15–22.

Sinne des Johannesevangeliums – an Jerusalem vorbei. Die Rolle des Täufers Johannes als Verbindungsglied zwischen Himmel und Erde wird konsequent auf horizontaler Ebene weitergedacht, um auch für die konkrete Situation des Lesers die entsprechenden Weichen zu stellen.

Die sich anschließende zweite Episode (1,29–34) setzt das Zeugnis des Johannes in Monologform weiter fort. Nachdem im einleitenden Vers zu dieser Rede (1,29) die Hauptfigur Jesus explizit genannt und über den Wahrnehmungsvorgang *Sehen* in den Duktus der Handlung eingeführt ist, folgt ein zweiteiliger Monolog,⁴⁰ für den in der Erzählung nicht eindeutig geklärt ist, welchen Adressatenkreis er anspricht. Das komplexe Argumentationsgebilde läßt sich im wesentlichen auf drei Thesen reduzieren: Jesus ist erstens das *Lamm Gottes*, das die *Sünden der Welt* hinwegnimmt (V. 29). Jesus ist zweitens der *Präexistente* (V. 30). Jesus ist drittens der *Sohn Gottes* (V. 34c). Damit ändert sich deutlich die Zugangsweise zu den identitätsstiftenden Modi, denn nun ist einzig und allein die Identität Jesu ausschlaggebend, oder anders gesagt: Rettendes Wissen wird nun über christologische Zusammenhänge formatiert. Durch die Identifizierungszuweisungen *Lamm Gottes*, *Präexistenz* und *Sohn Gottes* entsteht ein Bild, das in der Form theologischer Kategorien die eschatologisch-soteriologische Funktion des Kommens Jesu qualifiziert. Alle drei lassen sich religionsgeschichtlich in die weisheitlichen Traditionen ersttestamentlich-frühjüdischer Provenienz einordnen⁴¹ und setzen somit die in der ersten Episode begonnene Linie des Erinnerungspotentials fort.

Als Begründung für das Wirken des Täufers wird die *Offenbarung Jesu vor Israel* angegeben, die Wassertaufe also als ausschlaggebendes Element am Beginn der hier vorgestellten Offenbarungsgeschichte benannt (V. 31). Die Aufgabe des Täufers liegt im wahrsten Sinne des Wortes darin, das *Sichtbar-Werden* der sich in Jesus ereignenden Wirklichkeit Gottes zu initialisieren. Johanneische Offenbarungstheologie wird im Laufe des Buches durch

⁴⁰ Die Zweiteilung ergibt sich durch den Einschnitt in V. 32 »Und es bezeugte Johannes, sagend ...«. Über das Stichwort *Bezeugen* ist einerseits der Bezug zur ersten Episode hergestellt, andererseits wird der zweite Teil der vorliegenden Rede besonders pointiert.

⁴¹ Umfassende Ausführungen zur Semantik und zu den religionsgeschichtlichen Hintergründen des Begriffs *Lamm Gottes* finden sich bei HASITSCHKA, *Befreiung*. Zur Präexistenzvorstellung im Johannesevangelium vgl. KUSCHEL, *Zeit*, sowie HABERMANN, *Aussagen*. Die einzelnen Schattierungen des Stichworts *Sohn Gottes* hat RINKE, *Kerygma*, 135ff., zusammengestellt.

Wahrnehmungsvokabeln (Sehen, Hören, Erkennen, Wissen, Erinnern) konkretisiert,⁴² d. h. in bezug auf die Autor-Leser-Kommunikation wird ein Einverständnis hinsichtlich der heilsmächtigen Wirksamkeit Gottes auch für die eigene Situation erzielt. Das Stichwort Offenbarung verbindet die literarische Fiktion der Jesusgeschichte mit den realen Gegebenheiten der johanneischen Erzählgemeinschaft, das Sichtbarwerden Gottes in Jesus von Nazaret verschmilzt mit dem gemeinsamen Wissen um die mögliche Rettung eigener Identitätsstrukturen. Daß in diesem Zusammenhang explizit von der *Offenbarung vor Israel* die Rede ist, stellt dieses Konzept eindeutig in Kontinuität zur jüdischen Tradition und hält gleichzeitig die Möglichkeit der Realisierung der Offenbarung auch gruppenübergreifend für das gesamte Volk fest. Der Autor baut seine Abgrenzungsstrategie konsequent gegen die Gesandten aus der religiösen und politischen Metropole auf und bezieht dies im weiteren Verlauf des Buches auf die Gegner, die mit der Bezeichnung *Ἰουδαῖοι* versehen sind. Über die Täuferfigur wird gleich zu Beginn der Lektüre eindeutig geklärt, daß das Kommen des Logos die kontinuierliche Fortführung der Offenbarungsgeschichte Gottes mit Israel bedeutet und daß die Auseinandersetzung mit den in der textlichen Fiktion eingesetzten Gegnern als Abarbeiten einer innerjüdischen Konfliktgeschichte zu lesen ist.⁴³

Unterstützt wird dies durch den Hinweis, daß das Wissen des Täufers auf seine bereits aus dem Prolog bekannte göttliche Berufung zurückgeht. In V. 33 spricht der Täufer über diese Berufung durch Gott und zitiert dabei das Wort, mit dem Gott ihm das für die Ausführung seiner Sendung erforderliche Wissen mitteilt. Dieses Wort liefert die Begründung sowohl für die Wassertaufe als auch dafür, daß der Geist in der Form einer Taube als Erkennungszeichen für den Angekündigten zu verstehen ist. Auf der Ebene *Text im Text* wird auf diese Weise Gott als Subjekt eingeführt, eine erzähltechnische Variante, die für das Johannesevangelium sehr außergewöhnlich ist und die den hohen Stellenwert dieser Zuordnung betont.⁴⁴

⁴² Vgl. MUSSNER, *Sehweise*, 18–41.

⁴³ Vgl. WENGST, *Johannesevangelium (1)*, 85: »Es ist vielmehr zu betonen, dass Johannes trotz der bedrängenden Erfahrungen, die die weithin negative Redeweise von den ‚Juden‘ bedingen, an einem positiven Gebrauch des Begriffs ‚Israel‘ festhält – und damit die Juden meint. Er ist ein jüdischer Autor, der so auch eine primäre Bedeutung Jesu für Israel formuliert.«

⁴⁴ Es gibt lediglich eine weitere Stelle: 12,28 ist Teil einer Rede Jesu an einige Griechen. Als Antwort auf den Anruf Jesu zum Vater ertönt die Stimme aus den Himmeln, die

Die strukturellen und inhaltlichen Andeutungen weisen darauf hin, daß es sich bei der Rede des Täufers um so etwas wie ein *hermeneutisches Manifest* handelt. Indem die Details der ersten Episode weiterentwickelt und modifiziert werden, entsteht ein theoretischer Überbau, der als theologische Grundlage den Gesamtentwurf der großen Exposition untermauert und dabei die narrative (bzw. im Fall der Rede die argumentative) Struktur des Textes auf die Situation des Lesers hin ausweitet. Die eingangs offengelassene Frage nach dem Adressatenkreis der Rede dürfte damit beantwortet sein: »Das Publikum wird von der Leser- bzw. Hörschaft des Evangeliums gebildet.«⁴⁵

Halten wir insgesamt fest: Die Funktion der Figur Johannes besteht in den Anfangspassagen des Buches darin, den Leser zu aktivieren, ihn mit einer Fülle von semantischen Angeboten zu konfrontieren, die in der Form von Erinnerungspotential den Lektüreprozeß entscheidend steuert. Dabei bietet der Täufer keinen direkten Identifikationszugang für den Leser, vielmehr kulminieren in ihm die hermeneutischen Vorgaben. Der Autor gibt mit dem Auftritt dieser Figur ein erstes Beispiel dafür, wie man rettendes Wissen in erzählte Handlung umsetzt.

3.2 Natanael – Gewährsmann für kulturelles Wissen (1,43–51)

Die zweite herausragende Figur im Verlauf der großen Exposition ist Natanael. Sein Auftritt erfolgt in der vierten Episode (1,43–51) und ist inszeniert als vorläufiger Schlußpunkt der markanten johanneischen Variante der Berufungsgeschichten, die als sukzessiver Prozeß nach dem Schema »Suchen – Finden« gestaltet sind. Im Mittelpunkt der Natanael-Szene stehen zwei Gesprächssituationen:

Zunächst wird erzählt, wie Philippus den Natanael findet – man achte dabei auf die Wir-Form (*εὐρήκαμεν*),⁴⁶ die die voranschreitende Gruppenbildung neben der Einbeziehung der entsprechenden Erzählfiguren auch auf den

sowohl die Bitte Jesu um Verherrlichung des Namens des Vaters als bereits geschehen konstatiert als auch die erneute Verherrlichung in Aussicht stellt.

⁴⁵ WENGST, *Johannesevangelium* (1), 83.

⁴⁶ Vgl. LÖNING, *Anfang*, 113, der an dieser Stelle den »Wir-Stil einer wissenden Gruppe« ausmacht.

Leser ausdehnt und dabei Jesus von Nazaret als den qualifiziert, »von dem geschrieben hat Mose im Gesetz und die Propheten« (V. 45). Die bisherige Identifikation Jesu wird um die Angabe einer gemeinsamen Wissensquelle ergänzt, die für die Identitätsstruktur der Erzählgemeinschaft von höchstem Interesse ist. Erzählökonomisch ist auffällig, daß die Kombination dieser Quelle mit dem Hinweis auf den Herkunftsort Nazaret für Natanael Grund genug ist, vorläufig abweisend auf den Bericht des Philippus zu reagieren (»Aus Nazaret kann etwas Gutes sein?«, V. 46).⁴⁷ Es entsteht ein erzählerisches Ungleichgewicht, das der Verlauf der Episode klären muß. Interessant ist der Hinweis auf *Mose und die Propheten*: Dieser direkte Eintrag des kulturellen Wissens darf – wie schon im Prolog – als hermeneutischer Schlüssel angesehen werden, innerhalb dessen man sich bewegt und den man als vorgegebene Richtlinie akzeptiert.⁴⁸ Rettendes Wissen basiert auf solchen durchgehenden Erinnerungsmodellen: Die Berufung auf klassische Gewährsleute des Gottesvolkes impliziert die uneingeschränkte Kontinuität, die dem vorliegenden Entwurf zugrunde liegt.⁴⁹

Vor diesem semantischen Hintergrund beginnt die zweite Kommunikationsrunde der Episode (1,47–51). Erzähltechnisch wird nicht geklärt, warum Natanael trotz seines Zweifels der Aufforderung des Philippus (»Komm und sieh«) folgt. Entscheidend ist, daß sich nun ein Dialog zwischen Jesus und Natanael entwickelt, bei dem die Initiative von Jesus ausgeht. Er identifiziert den kommenden Natanael mit den Worten »wahrhaft ein Israelit, in dem keine Arglist ist«. Das ist deshalb so auffällig, da es in den vorangehenden Abschnitten immer nur um die Identifikation der Hauptfigur Jesus ging. Daß Natanael mit dem Gentilium *Ἰσραηλίτης* identifiziert wird, macht ihn um so mehr zu einem herausragenden Gewährsmann, denn aufgrund

⁴⁷ Vgl. WENGST, *Johannesevangelium (1)*, 93, weist darauf hin, daß »die Skepsis des Natanael nicht aus der Luft gegriffen« ist, da »Nazaret im ersten Jahrhundert ein unbedeutender Flecken« war. »Vor allem aber wird es nirgends in der Schrift erwähnt und kommt auch nicht in der jüdischen Traditionsliteratur vor.«

⁴⁸ Vgl. dazu GAWLIK, *Mose*, 35.

⁴⁹ Vgl. dazu die Ausführungen bei FRANKEMÖLLE, *Mose*, v. a. 83f. Frankemölle weist dezidiert darauf hin, daß bei all diesen typologischen Einträgen (neben der mehrfachen Erwähnung des Mose ist auch auf den Einsatz Abrahams hinzuweisen) keinesfalls von Überbietung, Verdrängung, Ersetzung oder Enterbung die Rede sein kann. Die Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum charakterisiert Frankemölle in diesem Zusammenhang folgendermaßen: »Christliche Identität gibt es nur als jüdisch-christliche, Jesus-Nachfolge gibt es für Christen nur als Weg, als Halacha nach Mose.«

dieser Zuordnung wird er zum Hoffnungsträger innerhalb der Fiktion des Buches und bietet eine zentrale Zugangsmöglichkeit für den Leser, läßt sich doch der Terminus *Ἰσραήλ* als Identifikationskriterium des Gottesvolkes ausweisen.⁵⁰ Modifiziert wird diese Aussage durch die ergänzende Apposition »in dem keine Arglist ist«. Der Autor adaptiert eine in ersttestamentlichen Zusammenhängen gängige Sprachvariante: Mit der Vokabel *δόλος* wird der gottabgewandte, trügerische Mensch gekennzeichnet, der im Kontrast steht zum Gottesfürchtigen und Gerechten.⁵¹ Erzählstrategisch hebt die negative Variante (»in dem Arglist *nicht* ist«) in unserem Fall die Erzählfigur besonders hervor (vgl. ein ähnliches Vorgehen in Ps 32). Der Bezug zu Zef 1 – 3 präzisiert diese Überlegungen: Dort ist davon die Rede, daß der *Rest von Israel* kein Unrecht mehr tut und in ihrem Mund keine trügerische Zunge (*δολία*) mehr gefunden wird (Zef 3,13). Von hier aus gelesen avanciert Natanael im johanneischen Kontext zum literarischen Repräsentanten dieses Restes, d. h. er »ist derjenige, der den von JhWh vor seinem Tag übriggelassenen Rest Israels vertritt und die Hoffnung aufbewahrt sein läßt, daß JhWh dereinst sein Volk retten wird«⁵².

Der erzählerischen Anlage eignet in Verbindung mit den semantischen Details eine soteriologische Perspektive, was im weiteren Verlauf des Dialogs zwischen Jesus und Natanael noch spezifiziert wird. Auf die weiterhin skeptisch wirkende Anfrage Natanaels »Woher kennst du mich?« (V. 48) erhält dieser eine klare Antwort, die abermals mit Wahrnehmung zu tun hat: Jesus habe ihn »unter dem Feigenbaum seiend« *gesehen*, bevor Philippus ihn gerufen habe. Was uns – neben der Tatsache, daß wieder einmal eine offensichtlich wichtige Information für den Leser nachgereicht wird – besonders interessiert, ist der Eintrag des Feigenbaummotivs. Dieses Motiv – im Neu-

⁵⁰ Ob es sich bei der ergänzenden Information *ἀληθῶς* um ein Attribut oder um eine adverbale Bestimmung handelt, wird in der Literatur kontrovers diskutiert (vgl. KUHLI, *Nathanael*, 11–19). Am plausibelsten ist die Entscheidung für eine adverbale Bestimmung, da es doch letztlich darauf ankommt, daß »die Faktizität der Gesamtaussage aus dem Blickwinkel des Sprechers bekräftigt« wird (KUHLI, *Nathanael*, 18f.).

⁵¹ Vgl. OBERLINER, *δόλος*, 830, der etwa auf Ps 10,7; 36,4; 52,4; 55,12; Spr 12,5,20; 16,28; Weish 1,5; 4,11; 14,25; Sir 1,30; 19,26 u. a. hinweist. Im neutestamentlichen Bereich sind zu nennen: Mt 26,4; Mk 7,22; 14,1; Apg 13,10; Röm 1,29; 2 Kor 12,16; 1 Thess 2,3; 1 Petr 2,1,22; 3,10.

⁵² STEIGER, *Nathanael*, 53.

en Testament nur sehr sparsam eingesetzt⁵³ – stellt im ersttestamentlichen Bereich in der Kombination mit dem Weinstock eine für das Gottesvolk Israel markante Perspektive dar: Das *Sitzen unter Feigenbaum und Weinstock* gilt als Bild der sich ständig wiederholenden Landnahme und damit auch als Bild vom eschatologischen Sein Israels.⁵⁴ Das *Sitzen unter Feigenbaum und Weinstock* gibt einen Vorgeschmack auf die Teilhabe an der göttlichen Heilszeit, wie Sach 3,10 es treffend zum Ausdruck bringt: »An jenem Tag – Spruch des Herrn – wird jeder seinen Nächsten einladen unter Feigenbaum und Weinstock.«⁵⁵ Wenn wir nun auf unsere Natanaelepisode zurückkommen, wird evident, daß die Verwendung des Feigenbaummotivs die Betonung des kulturellen Wissens im Zusammenhang mit dieser Erzählfigur weiter fortsetzt. Als derjenige, der unter dem Feigenbaum sitzt, stilisiert der Autor ihn zu einer Art Platzhalter für die eschatologische Existenz des Gottesvolkes. Es fällt allerdings gleichzeitig auf, daß das Feigenbaummotiv hier nur alleine Verwendung findet, daß es sich also gewissermaßen um eine Halbierung des Bildes von der endzeitlichen Sammlung Israels handelt, da die Metapher vom Weinstock fehlt. Daraus ergibt sich erzähltechnisch ein zusätzliches Spannungsmoment, da für den kundigen Leser natürlich die Frage nach dem zweiten Element im Raume steht und für den weiteren Verlauf der Lektüre eine klare Erwartungshaltung aufgebaut wird. Schon die nächste Episode birgt diesbezüglich einen ersten überraschenden Anhaltspunkt, indem das *Weinmotiv* eine entscheidende Rolle für die Autor-Leser-Kommunikation übernimmt, dabei allerdings explizit auf die Rede vom *Weinstock* verzichtet. Erst an viel späterer Stelle – in den Abschiedsreden (15,1.5) – wird der Autor dann aber auch den Weinstock selbst noch

⁵³ Im Joh bleibt es bei den beiden Stellen in der Natanaelepisode, in den synoptischen Evangelien fallen v. a. die Erzählungen über die Verwünschung des Feigenbaums (Mk 11,13–14.20–25; Mt 21,18–22) sowie das Feigenbaumgleichnis (Mk 13,28; Mt 24,32; Lk 21,29) ins Auge. Vgl. darüber hinaus Jak 3,12 und Offb 6,13.

⁵⁴ In 1 Kön 5,5 markiert dieses Motiv den Abschluß der Landnahme und gleichermaßen den Start für den Tempelbau unter Salomon. Damit wird das zur Vollendung gebracht, was in Dtn 8,7 durch JHWH verheißend wurde, daß nämlich die Landgabe als entscheidendes identitätsstiftendes Ereignis dafür sorgt, daß »Israel und Juda in Sicherheit leben können von Dan bis Beerscheba«. Vgl. dazu STEIGER, *Nathanael*, 58f.

⁵⁵ Die Motivkombination als Bild für das endzeitliche Sein Israels findet sich auch z. B. in Hos 9,10; 10,1; Mich 4,4. Vgl. TRUDINGER, *Israelite*, 118. Trudinger weist darauf hin, daß das Sitzen unter dem Feigenbaum in der rabbinischen Literatur wieder aufgenommen wird und als Bild für den die Tora studierenden Juden steht.

zum Einsatz bringen und somit die aufgebaute Erwartungshaltung einlösen.⁵⁶

Auf der Ebene der erzählten Handlung darf dann im folgenden V. 49 der als wahrer Israelit identifizierte Natanael seinerseits seinen Dialogpartner identifizieren, und zwar als *Rabbi*, als *Sohn Gottes* und als *König Israels*. Aus seiner Rolle als überzeugter Zweifler konvertiert er damit zu einem Bekenner von höchstem Format, was allerdings durch die abschließende Antwort der Hauptfigur Jesus (V. 50f.) noch einmal relativiert wird, die den Glauben des Natanael allein auf die zuvor gehörten Worte zurückführt.⁵⁷ Das Ziel dieser Relativierung besteht darin, Natanael zum Demonstrationsobjekt für eine Zukunftsvision Jesu dienstbar zu machen: Auf die erste Ankündigung »Größeres wirst du sehen« (V. 50) folgt ein zweiter Redeteil (V. 51), der zwar immer noch an Natanael gerichtet ist, die Ebene der erzählten Welt jedoch verläßt und den Gesamtzusammenhang der Offenbarungsgeschichte in den Blick nimmt. Vor dem Hintergrund der ersttestamentlichen Geschichte vom Traum Jakobs (Gen 28,10–22) wird die Vision vom geöffneten Himmel und den Engeln Gottes, die hinaufsteigen und auf den Menschensohn hinabsteigen, im Sinne der johanneischen Gesamtidee eingespielt.⁵⁸ Durch die Kulmination in dieser visionären Ankündigung erhält die gesamte Erkennungs- und Identifizierungsepisode zwischen Jesus und Natanael zum Schluß einen offenen, d. h. pragmatisch relevanten Charakter.⁵⁹ Die Verarbeitung des kanonischen Wissens macht es möglich, die gesamten Berufungsgeschichten als spezielles literarisches Angebot jenes gesellschaftlichen Gegenentwurfes zu lesen, in den der Leser mit dem Prolog eingestiegen ist.

Fazit: Die Rolle Natanaels als eschatologischer Hoffnungsträger⁶⁰ ist damit erzählökonomisch und semantisch höchst effektiv und mit klar metanarra-

⁵⁶ In der Abschiedsrede wird Jesus selbst als Weinstock identifiziert, der Vater als Weingärtner und die zuhörenden Jünger als Weinreben, deren Fruchtragen sich am *Bleiben in Jesus* bemißt. Es entsteht somit ein aussagekräftiges Bild, das die Möglichkeit der endzeitlichen Rettung im Brennpunkt der Dreierbeziehung Vater – Sohn – Jünger fokussiert.

⁵⁷ Vgl. LÖNING, *Anfang*, 114. Löning weist darauf hin, daß der Autor den Faktor Glaube an dieser Stelle nicht »ohne Ironie« ins Spiel bringt.

⁵⁸ Vgl. LENZTEN-DEIS, *Motiv*, 303ff.

⁵⁹ Vgl. die Verwendung der 2. Person Plural bei ὁψερθε.

⁶⁰ Vgl. dazu STEIGER, *Nathanael*, 57.

tiver Ausrichtung in Szene gesetzt. Diese Figur ist – wie schon im Falle des Täufers Johannes – nicht dazu geeignet, sich direkt mit ihr zu identifizieren. Dennoch bietet die Zeichnung Natanaels ein Höchstmaß an identifikatorischen Bezugsmöglichkeiten, die sich wiederum über das Stichwort Erinnerung auf einen Nenner bringen lassen: Die Berufung auf Gewährsleute des Gottesvolkes impliziert die uneingeschränkte Kontinuität, die dem vorliegenden Entwurf zugrunde liegt. Die Figur Natanael fungiert dabei auf der Ebene der erzählten Welt als Hypercharakter, also als hermeneutisches Modell, über das die Aneignung identifikatorischer Strukturen für den Leser denkbar und verstehbar wird, was wiederum die erzählerische Strategie des Textes selbst zum Ausdruck bringt.

3.3 Die Mutter Jesu – Eckpfeiler eines alternativen Wissenskonzeptes (2,1–12)

Die große Exposition des Johannesevangeliums endet mit der Erzählung von der Hochzeit zu Kana (2,1–12), in deren Verlauf eine dritte herausragende Erzählfigur auf den Plan tritt: die Mutter Jesu, deren erstes Spezifikum darin besteht, daß sie im Gegensatz zu Jesus und den Jüngern »(schon) da ist« (V. 1). Nach der Beschreibung der äußeren Umstände (V. 1f.) fällt ihr die initiale Rolle der Konstatierung des Weinmangels zu (V. 3), die mit einer schroffen Abweisung der Hauptfigur Jesus quittiert wird. Erzähltechnisch läßt sich an dieser Szene die elliptische Form verdeutlichen, die die gesamte Episode charakterisiert: Erzählt wird nur das notwendige Gerüst, die eigentlichen Spitzen muß der Leser zwischen den Zeilen suchen und finden. Die scharfe Reaktion Jesu auf die zunächst als bloße Feststellung wirkende Äußerung seiner Mutter läßt nämlich darauf schließen, daß in eben dieser Äußerung eine versteckte Aufforderung mitschwingt. Mit der Argumentation, seine Stunde sei noch nicht gekommen, lehnt Jesus die implizite Aufforderung zur Handlung ab, wobei allerdings die Erfüllung des Wunsches der Mutter zu einem späteren Zeitpunkt durchaus denkbar ist.

Die sich anschließende zweite Szene (V. 5) besteht lediglich aus einer offenen Sequenz: Die Mutter reagiert nicht auf die Zurückweisung des Sohnes, sondern wendet sich nun an die Diener des Hauses. Unter deutlicher Verschärfung des Erzähltempos wird berichtet, wie sie mit knappen Worten die Diener anweist, alles zu tun, was Jesus ihnen sagt. Die Spannungskurve der Erzählung steigt damit deutlich an: Die Mutter setzt alles auf eine Karte, sie

reagiert unerwartet, denn ihre Aktion im Anschluß an die Zurückweisung entspricht nicht der *konventionellen* Lektüreeerwartung. Für den Leser entsteht die Vorahnung einer ungewöhnlichen Fortführung der Erzählung.⁶¹

Damit endet bereits der kurze Auftritt der Mutter. Der weitere Verlauf der Episode ist allerdings für die Interpretation ihrer Rolle ganz wichtig: Nach der Hintergrundinformation des Autors, daß sechs steinerne Wasserkrüge in Reichweite stehen (V. 6),⁶² folgen zwei Sequenzen nach dem Schema »Aufforderung – Ausführung«. Jesus fordert die Diener auf, die Krüge zu füllen, und die Diener füllen die Krüge (V. 7). Jesus fordert sie anschließend auf, die Krüge zum Speisemeister zu bringen, und die Diener führen auch diesen Auftrag anstandslos aus (V. 8).⁶³ Diese recht unscheinbar wirkenden Sequenzen haben erzähltechnisch eine besondere Funktion. Sie reagieren erstens auf den Auftrag Jesu, zweitens bedienen sie die Aufforderung der Mutter aus V. 5, und drittens schließlich nehmen sie auch Bezug auf die implizite Bitte der Mutter aus der ersten Szene (V. 3), denn wenn sich dahinter tatsächlich eine Aufforderung zu einer wie auch immer gearteten Handlung verbergen sollte, dann tragen die Aktionen der Diener diesem Anliegen Rechnung.

Ganz entscheidend ist nun die letzte Szene dieser Episode (V. 9ff.), die direkt mit einem erneuten Erzählerkommentar einsetzt und die noch offenen Fragen zu lösen beginnt. Daß hier Wasser zu Wein geworden ist, wird fast beiläufig erwähnt und scheint nicht das zentrale Anliegen dieser Geschichte zu sein. Vielmehr wird der Blick auf eine Antithese von Wissen und Nicht-Wissen fokussiert. Der Speisemeister, dessen Funktion lediglich darin be-

⁶¹ Vgl. SCHNELLE, *Evangelium*, 60.

⁶² Zu den Wasserkrügen, »die gemäß der Reinigung der Juden vorhanden waren«, sei an dieser Stelle nur so viel angemerkt: Der Autor verfolgt hiermit nicht das Ziel, ein Überbietungs- oder Ablösungsmodell zu installieren (vgl. etwa WELCK, *Zeichen*, 136). Vielmehr geht es doch darum, selbst in bezug auf das mehr oder weniger problematische Stichwort *Reinigung*, die gemeinsame Wurzel zu identifizieren und in produktiver Auseinandersetzung die eigene Position zu bestimmen. Es werden an dieser Stelle also nicht etwa die levitischen Gesetze für obsolet erklärt, sondern als Grundlage zur Demonstration verschiedener Wissenskonzepte zum Einsatz gebracht. Vgl. dazu WENGST, *Johannesevangelium (I)*, 101, der das Problem darin sieht, »dass unverständige christliche Überheblichkeit darin nur ‚äußeres Ceremoniell‘ und Gesetzlichkeit sieht – und nicht gewahrt, wie sie daran erinnern und zugleich Ausdruck dessen sind, dass Leben vor dem Angesicht Gottes geschieht und deshalb seiner Heiligkeit entsprechen muss.«

⁶³ Syntaktisch fällt dabei v. a. der gehäufte Einsatz von Imperativen auf.

steht, die Qualität des ihm vorgesetzten Weines zu konstatieren,⁶⁴ *weiß nicht, woher* der Wein kommt, während die Diener auf der *wissenden* Seite stehen. Die Frage nach dem *Woher* stellt ein Entscheidungskriterium für das richtige Wissen dar.⁶⁵ Daß der Speisemeister dabei komplett auf die falsche Karte setzt, zeigt die sich anschließende Gesprächssequenz (V. 9b), in der er dem ansonsten funktionslosen Bräutigam die eigene irrtümliche Variante für das Vorhandensein des Weines vorträgt. Gegen die geltende Konvention, zuerst den guten Wein vorzusetzen und im Fall von allgemeiner Trunkenheit den weniger guten, habe der Bräutigam verstoßen. Durch den erzählerisch aufgebauten Widerspruch zum Wissen der Diener eignet dieser Deutung ein ironischer Unterton, der sich pragmatisch weiterverarbeiten läßt. Für den Leser scheinen die Probleme der Geschichte auf den ersten Blick längst gelöst, da die zu Beginn beschriebenen Mangelsituationen behoben sind. Natürlich ist nun wieder Wein vorhanden, und die Hochzeitsfeier kann in der gewohnten Form fortgesetzt werden. Die Spitze der Erzählung zielt jedoch auf eine ganz andere Kernaussage: Die Unwissenheit des Speisemeisters bildet das vorläufig *tragische Ende* einer sich auf und ab bewegenden Geschichte. Für den Leser gilt es, in diesem verwobenen Spiel von Wissen und Nicht-Wissen am Ende der großen Exposition seinen eigenen Standort als Ausgangsbasis für die weitere Lektüre des Buches zu finden.

Die Rolle der Mutter Jesu bietet für unsere Fragestellung einen ganz wichtigen Baustein in mehrfacher Hinsicht:

a. Rein erzähltechnisch verkörpert sie ein echtes Alternativangebot, indem sie sich von dem abweisenden Kommentar Jesu nicht beeinflussen läßt und den Gang der Handlung durch eigene Initiative weiter vorantreibt. Sie interpretiert also die für den Leser noch unverständliche Begründung Jesu für dessen Nichteinstieg in die Handlung richtig und weiß dementsprechend auch insgesamt mehr als der Leser, der sich die notwendigen Hintergrundinformationen im Laufe der Lektüre noch erarbeiten muß.

b. Die Rolle der Mutter erhält ihre Schärfe in der Gegenüberstellung zur Funktion des Speisemeisters. Während sich dieser nämlich lediglich durch

⁶⁴ Gegen SCHNELLE, *Evangelium*, 61, der das Gegenteil behauptet: »Der Tafelmeister beglaubigt nun den Vollzug des Wunders.« Davon ist im Text selbst nicht die Rede. Treffender beschreibt SCHENKE, *Johannesevangelium*, 53, den Speisemeister als »nüchternen Fachmann, der den Wein beurteilen kann«.

⁶⁵ Dem Leser ist die Frage nach dem *Woher* aus den vorangehenden Episoden bestens bekannt (vgl. 1,48 aber auch 1,38f.).

die Kenntnis des Greifbaren (der vorgesetzte Wein) sowie durch das Aufbieten traditioneller Denkstrukturen (die klassisch klingende Weinregel) auszeichnet und mit diesem auf Sicherheit ausgerichteten Konzept im Laufe der Erzählung immer mehr der Unwissenheit überführt wird, setzt die Mutter auf die unsichere, die gefährliche Variante, die eben nicht dem normativen Querschnitt entspricht. Damit verkörpert sie auf der Ebene der erzählten Welt so etwas wie die Grundstruktur jener gruppenspezifischen Identität, über die sich die Erzählgemeinschaft zu verständigen versucht.

c. Über die Figur der Mutter wird das – im Prolog über das Stichwort *Kinder Gottes* bereits angedeutete – Thema *Familie* als entscheidendes Moment johanneischer Erzählstrategie in den Gang der Handlung eingetragen. Während im weiteren Verlauf immer wieder das Verhältnis zwischen *Vater* und *Sohn* sowie der Einsatz der *Brüder* maßgeblich sein werden, ist der Abschluß der großen Exposition über die *Mutter* definiert, d. h. die große Exposition insgesamt läßt sich lesen als Gründungsurkunde einer *Wissensfamilie*. Der Leser erhält über diese Verwandtschaftstopoi die Garantie, »daß die Lektüre dieses Buches ihn in die auf Wissen begründete Beziehung zu diesen Zentralgestalten der ‚Familie‘ Jesu setzt«⁶⁶.

d. Im Blick auf den Gesamtzusammenhang des Buches fungiert die Mutter als *weisheitlicher Eckpfeiler*: Neben dem besprochenen initialen Einsatz zu Beginn wird sie erst wieder unter dem Kreuz aufgerufen (19,25–27), wo der Autor mit ihrer Hilfe in den Erzählzusammenhang von Schuld, Folter und Tod ein fast harmonisches Bild von Familienidylle zeichnet und die Beziehungen innerhalb der *Familie* für die eschatologische Situation neu ordnet. Der am Kreuz hängende Jesus legt dabei die Spielregeln selbst fest, indem er den Lieblingsjünger der Mutter als Sohn und umgekehrt dem Jünger seine eigene Mutter als Mutter zuweist.⁶⁷ Entscheidend ist dabei der abschließende Hinweis auf die Stunde (V. 27), da sich hier der Stichwortbezug zur Kana-Episode ergibt: Die Stunde des Todes Jesu ist der zentrale Zeitpunkt für die Identitätsstruktur der Erzählgemeinschaft, die eher verhaltene Aussage in 2,4 (»noch nicht ist gekommen meine Stunde«) damit deutlicher Ausgangspunkt für die endgültige Bestimmung der Wissens-Familie, die

⁶⁶ LÖNING, *Frühjudentum*, 68.

⁶⁷ Vgl. CULPEPPER, *Anatomy*, 134: »There is the beginning of a new family of the children of God.«

sich über die lange Distanz des Evangeliums noch an mancher Auseinandersetzung abarbeiten muß.

Fazit: Die Auftritte der Mutter sind extrem sparsam inszeniert, und der Leser erkennt erst beim zweiten Hinsehen, welche fundamentale Funktion der Mutter für das Wissenskonzept des Buches zukommt. Auch die Mutter ist keine Figur, mit der man sich direkt identifizieren könnte. Wie schon in den beiden vorangehenden Fällen handelt es sich um eine Erzählfigur mit hermeneutischem Zuschnitt. Die Alternativrealität, die durch die textliche Fiktion angeboten wird, zeichnet sich dadurch aus, zur rechten Zeit am rechten Ort zu sein und über ein zunächst exklusives Wissen zu verfügen, dessen umsichtiges, aber durchaus auch gewagtes Einbringen eine Veränderung der situativen Bedingungen erwirkt. Wenn wir auf unsere Überlegungen zum Prolog zurückkommen, so wird mit Hilfe der Mutter Jesu das dort beschriebene apokalyptisch-weisheitliche Wissen in Szene gesetzt, das der Autor in V. 11 explizit noch einmal mit dem Stichwort »Offenbarung« in Verbindung bringt. Die als »Anfang der Zeichen Jesu« qualifizierte Geschichte bildet die literarische Folie, auf deren Grundlage die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes mitteilbar wird. Dieses theologische Programm – und damit wird für den Leser die Verbindung zum Prolog in Gänze hergestellt – ereignet sich im *Glauben*.

4. Die Figuren der »Ostergeschichten« – Glauben und Wissen: eine Frage von Nähe und Distanz

4.1 Das doppelte Disäquilibrium: Teil 1 (20,1f.)

Für den Verlauf der johanneischen Ostergeschichten kommt der Figur Maria von Magdala eine entscheidende Funktion zu. Völlig unvermittelt situiert der Autor sie in der Exposition (20,1f.) an der Grabkammer.⁶⁸ Nach dem Hinweis, daß sich die Szene »am Tag eins der Woche« sowie »frühmorgens, als noch Finsternis war,« abspielt, erhält sie die Aufgabe, über den

⁶⁸ Es wird weder die Motivation noch die Notwendigkeit für diesen Auftritt angegeben. Das ist um so erstaunlicher, da diese Figur nicht zu dem Kreis gehört, der bei der Grablegung anwesend war (vgl. 19,38–42).

Wahrnehmungsvorgang *Sehen*⁶⁹ eine für den weiteren Verlauf der Geschichte entscheidende neue Bezugsgröße zu konstatieren: das leere Grab. Allerdings bleibt es in dieser Exposition zunächst beim Sehen des weggenommenen Steines, d. h. es wird nicht erzählt, was sich hinter dieser Information verbirgt, so daß Leser und Erzählfigur sich auf dem gleichen Wissensstand befinden. Was nicht erzählt wird, wird dann jedoch besprochen: Maria von Magdala verläßt das Grab, läuft zu Petrus und dem Lieblingsjünger und berichtet, »daß sie den Herrn weggenommen haben aus der Grabkammer« (V. 2), d. h. die Figur deutet nun ihre Beobachtung, ohne dabei auf sicheres Wissen zurückgreifen zu können, und kommt dabei vorläufig zu einer falschen Interpretation.⁷⁰ Die Erzählstrategie bringt das inhaltliche Problem auf den Punkt: Das Grab ist leer und es herrscht völlige Ungewißheit darüber, wo sich der Leichnam Jesu befindet. Im zweiten Teil der kurzen Rede wird dies noch einmal dezidiert formuliert, wobei v. a. das kollektive *Wir* auffällt (*οἴδαμεν*), das diese erste Ostererfahrung auf die gesamte Wissensfamilie hin öffnet.⁷¹

Halten wir fest: Der erste Kontakt mit dem leeren Grab – und damit der Umgang mit dem abwesenden Jesus – ist geprägt durch den Faktor Distanz und durch fehlendes Wissen sowohl auf Seiten der Erzählfiguren als auch auf Seiten des Lesers.

4.2 Petrus und der Lieblingsjünger: Kommen, Sehen, Glauben ... (20,3–10)

Während Maria von Magdala nach ihrem kurzen Auftritt vorläufig aus der Geschichte ausgeblendet wird, tritt als nächstes ein Figurenpaar auf den Plan, das dem Leser aus der Lektüre des Buches bereits bekannt ist:⁷² Petrus und der Lieblingsjünger. Der Autor läßt sie prompt auf die Botschaft vom weggenommenen Stein reagieren, sie gehen hinaus und kommen zur Grabkammer (V. 3). Wichtig ist der Hinweis des Autors, daß beide *zusammen*

⁶⁹ Vgl. die Einführung der Hauptfigur Jesus zu Beginn der zweiten Episode der großen Exposition (3.1).

⁷⁰ Vgl. CULPEPPER, *Anatomy*, 144.

⁷¹ Vgl. STENGER, *Lektüre*, 220, der die Form *οἴδαμεν* als »inklusive Plural« interpretiert und auf diese Weise die Jünger als Empfänger der Nachricht mit einbezieht.

⁷² Vgl. den Auftritt der beiden in der Fußwaschungsepisode (13,23–26).

laufen, d. h. gleich zu Beginn der Geschichte wird Wert darauf gelegt, daß es sich um eine gemeinsame Aktion der beiden handelt,⁷³ die im weiteren Verlauf aber offensichtlich von unterschiedlichen Konditionen bestimmt ist. Denn der folgende Erzählverlauf bietet zwei modifizierte Zugangsweisen zur Grabkammer: Der Lieblingsjünger *läuft* schneller, *kommt* als erster an, *sieht* in der Grabkammer die Leinentücher, *geht* jedoch *nicht hinein* (V. 4f.). Petrus hingegen *kommt* etwas später an, *geht* sofort in die Grabkammer *hinein*, *sieht* ebenfalls die Leinentücher und zusätzlich das Schweiß Tuch, das getrennt zusammengewickelt an einer besonderen Stelle liegt (V. 6f.). Danach *geht* auch der Lieblingsjünger hinein, *sieht* und *glaubt* (V. 8). Die Motivation für das anfängliche Zögern des Lieblingsjüngers wird nicht geklärt, wohl aber erhält der Leser in der Form eines Autorkommentars (V. 9) eine verklausulierte Begründung für den plötzlichen Glauben, die eigentümlicherweise wieder beide Figuren gemeinsam betrifft: »Denn noch nicht kannten sie die Schrift, daß es nötig sei, daß er von den Toten auferstehe.« Aufgeklärt ist damit gar nichts, ganz im Gegenteil: Die Episode endet mit einem offenen Schluß, der aufgrund der recht nüchternen Abschlußnotiz (V. 10: »weg gingen die Jünger wieder zu sich«) weder die aufgebaute Dramatik der erzählten Handlung noch das Ausgangsproblem zu einer Auflösung zu bringen vermag. Es bleibt weiterhin fraglich, wo sich der nicht mehr vorhandene Leichnam Jesu befindet, was noch ergänzt wird durch die Unkenntnis über die kanonischen Zusammenhänge dieser Problematik. Wenn die Spitze der so temporeich inszenierten Episode tatsächlich der Glaube des Lieblingsjüngers ist, dann bleibt nach alledem die Frage, *was* er denn eigentlich glaubt. Der Satz »und er sah und glaubte« ist absolut formuliert, ohne Objekte. Für den Leser ist das umso erstaunlicher, da er einerseits den Lieblingsjünger aus der Lektüre des Buches als entscheidendes Mitglied der Wissensfamilie kennt (vgl. 19,26f.) und seit dem Prolog weiß, was unter der Kategorie *Glaube* zu verstehen ist.

Festzuhalten ist an dieser Stelle, daß im Verlauf dieser Episode durch Bewegung und Wahrnehmung die Distanz zur leeren Grabkammer Schritt für Schritt aufgehoben wird. Mit Hilfe der beiden Figuren ermöglicht der Autor dem Leser einen Blick in das Innere des Grabes und schafft durch die auffällig differenzierte Beschreibung der Begräbnisutensilien (Leinentücher

⁷³ Bereits hier lassen sich alle Wettlauf-Theorien entkräften, die als interpretatorisches Ergebnis eine hierarchische Unterscheidung kirchlicher Amtsträger aufweisen, wie z. B. ZELLER, *Ostermorgen*, 158 mit Anm. 58.

und Schweiß Tuch) ein weiteres Spannungsmoment hinsichtlich der Frage nach der abwesenden Hauptfigur. Die beiden Jünger werden aufgrund ihres Wissensdranges zu Sympathieträgern für den Leser. In ihrem Ringen nach Aufklärung der Situation verkörpern sie das Bild der bedrängten Gemeinde. Da aber der Glaube des Lieblingsjüngers inhaltlich nicht konkretisiert wird und auch nicht als Bekenntnis und Zeugnis formuliert wird, verlangt die erste Osterperiode nach einer Fortsetzung; um nicht »völlig folgenlos«⁷⁴ zu bleiben.

4.3 Maria von Magdala: »Geh und sag meinen Brüdern ...« (20,11–18)

Nachdem Petrus und der Lieblingsjünger aus dem Rampenlicht verschwunden sind, tritt erneut Maria von Magdala auf (V. 11). Wie schon zu Beginn der Ostergeschichten wird sie wieder ohne Angabe näherer Hintergründe an der Grabkammer positioniert. Allerdings bietet der Autor in diesem Fall zwei besondere Details in bezug auf diese Figur an: Zum einen geht auch sie nun dazu über, direkten Kontakt mit der Grabkammer zu suchen (»sie bückte sich nieder in die Grabkammer«), zum anderen wird sie zweimal als »weinend« gekennzeichnet, womit offensichtlich die ausschlaggebende Motivation für den Blick ins leere Grab benannt wird.⁷⁵ Der späte Blick ins Grab, der erst denkbar ist, nachdem bereits die anderen beiden Jünger ihre *Annäherungserfahrung* gemacht haben, wird mit einer besonderen Wahrnehmung belohnt. Während die beiden Jünger lediglich die Begräbnisutensilien inspizieren durften, bringt der Autor nun eine andere Dimension ins Spiel: Zwei Engel in weißen Gewändern sitzen dort, wo vorher das Haupt und die Füße des Leichnams Jesu gelegen hatten. Der Begründungszusammenhang für die Leere des Grabes wird auf eine vertikale Linie umdefiniert,⁷⁶ durch die explizite Nennung von Haupt und Füßen Jesu, im Gegensatz zu Leinentüchern und Schweiß Tuch, wird die Überwindung der Distanz

⁷⁴ WENGST, *Johannesevangelium* (2), 279.

⁷⁵ Zur Funktion des Weinens vgl. LÖNING, *Konfrontationen*, 169: »Die Trauer der Maria Magdalena (Joh 20,11.13) wird zwar als Nicht-Wissen (vgl. 20,2.13.14) dem Erkennen des Auferweckten kontrastierend gegenübergestellt, dabei wird die Trauer aber nicht als Unverständnis im markinischen Sinne aufgefaßt, sondern als die Suche des Menschen nach der Wahrheit, die durch die Offenbarung Jesu zur Erkenntnis findet.«

⁷⁶ Vgl. STENGER, *Lektüre*, 222.

zur abwesenden Hauptfigur wiederum ein Stück weiter vorangetrieben. Der kurze Diskurs zwischen den Engeln und Maria (V. 13) will den Grund des Weinens eruieren, bleibt aber im Ergebnis bei der bereits bekannten Auskunft über die Wegnahme des Herrn und die Unkenntnis über den Verbleib desselben. Interessant dabei ist allerdings, daß Maria nun nicht mehr im kollektiven Wir (vgl. V. 2) antwortet, sondern ihre ganz persönliche Unwissenheit (*οὐκ οἶδα*) formuliert. Damit wird die Klärung der Frage nach dem leeren Grab für den weiteren Verlauf der Geschichte zur Sache der Figur Maria von Magdala.

Was sich nun anschließt, dürfte wohl die bekannteste Verwechslungsgeschichte im Neuen Testament sein (20,14–18). Daß sich der Identifizierungsdialog zwischen Maria und Jesus als eine solche darstellt, teilt der Autor dem Leser im einleitenden V. 14 mit, indem er eigens darauf hinweist, daß Maria Jesus *sieht*, allerdings *nicht weiß*, daß er es ist.⁷⁷ Zum zweiten Mal also wird dieser Figur Unwissenheit attestiert, was die erste Gesprächssequenz (V. 15) dann illustriert: Die initiale Frage «Frau, was weinst du, wen suchst du?«, die die Worte der Engel wörtlich wieder aufnimmt und sich zusätzlich des bekannten Phänomens der *Suche* bedient (vgl. 1,38), wäre bestens geeignet, um nun auch einen erfolgreichen Klärungsprozeß einzuleiten. Die kompositionelle Idee des Autors jedoch bringt Maria entgegen jeder Leseerwartung von der Lösung des Problems ab. Sie muß Jesus als Gärtner identifizieren und ein weiteres Mal um Auskunft darüber bitten, wer den Leichnam weggetragen hat. Die zweite Gesprächssequenz (V. 16) bringt Aufklärung: Als Jesus ihren Namen sagt, erkennt sie ihn und nennt ihn im Gegenzug *Rabbi*, d. h. dort, wo die Kommunikation auf das absolute Minimum reduziert ist, gelingt sie. Maria reagiert erst, als sie bei ihrem Namen gerufen wird.⁷⁸ Die Identifizierung des Auferstandenen gelingt nur auf der persönlichen Beziehungsebene, wobei die immer konkreter werdende Nähe – immerhin steht diese Figur nun dem auferstandenen Jesus direkt gegenüber – durch die folgende Bemerkung der Hauptfigur (V. 17) noch einmal ein retardierendes Moment erfährt: »Fasse mich nicht

⁷⁷ Vgl. ZUMSTEIN, *Lektüre*, 187. Zumstein schreibt dieser Sequenz eine »komische Wirkung« zu.

⁷⁸ Vgl. CULPEPPER, *Anatomy*, 144: »Neither the empty tomb nor the vision of Jesus lifted the veil for Mary Magdalene, only the words of Jesus.«

an«⁷⁹ – eine Zurückweisung, die eigentlich in keinem logischen Zusammenhang mit der vorangehenden Sequenz steht, gerade wenn man die erläuternde Notiz »denn noch nicht bin ich aufgefahren zum Vater« hinzunimmt. Hier ist der Leser gefordert, eine echte Leerstelle im Text auszufüllen.⁸⁰ Mit Hilfe der bisher immer wieder angezeigten Diskrepanz von Nähe und Distanz wird das möglich: Was innerhalb der Geschichte nun aufgeklärt ist, ist die Frage nach dem leeren Grab. Was allerdings noch offen bleibt – und darauf geht die Rede Jesu im folgenden ein – ist die Frage, wie man mit der künftigen Trennungssituation umgeht. Was sich hinter dem leeren Grab verbirgt, kann man (jedenfalls in diesem Fall) nicht über Berührung in Erfahrung bringen. Lediglich das Wissen darum, daß der irdische Jesus dorthin zurückgeht, wo sein eigentlicher Platz ist und von wo er ursprünglich gekommen ist, bildet das zentrale Wissen der Auferstehung. Dieses Wissen, das Maria von Magdala an die Brüder weitergeben soll, ist noch um die entscheidende Nuance angereichert, daß es sich um den *gemeinsamen Vater* und den *gemeinsamen Gott* Jesu und der um ihn versammelten Gruppe handelt. Mit dieser Botschaft wird eine Unterscheidung im Gottesverhältnis aufgehoben, d. h. der Text formuliert die innerste Einheit zwischen Jesus und den Jüngern und legt auf diese Weise ein wichtiges Identitätskriterium der sich über den Text verständigenden Erzählgemeinschaft fest.⁸¹

Fazit: Der Figur Maria von Magdala fällt im äußeren Spiel zunächst die Rolle der *Fehlinterpretatorin* und der *Verwechslerin* zu. Auf semantischer

⁷⁹ Vgl. zu dieser auffälligen Formulierung die Interpretation von EBNER, *Wer liebt mehr*, 44f.: Im Rückgriff auf vergleichbare ersttestamentliche Texte (wie etwa Spr 6,29) vermutet Ebner, daß »mit dem Verb ἄππομαι in Vers 17 gar ein Terminus für den ehelichen Verkehr gewählt« und über die Verneinungsform »ein derartiges Ansinnen schon prophylaktisch unter Verdikt gestellt« wird. Die erotisch gefärbte Vokabel stehe zu dem Zweck zur Verfügung, »den Anagnorismus des erhöhten Herrn durch die liebende Jüngerin Maria von Magdala als Erkenntnis der Liebe zu qualifizieren« (ebd., 253).

⁸⁰ Vgl. zur Funktion dieser Leerstelle THEOBALD, *Osterglaube*, 102: »... doch die guten Erfahrungen, die man allenthalben mit der johanneischen Erzählkunst macht, ermuntern auch hier dazu, dem szenischen Zusammenhang in seiner Knappheit zu vertrauen und die scheinbare Leerstelle zum Anlaß zu nehmen, über den tieferen Sinn des Verbots Jesu im Kontext nachzudenken.«

⁸¹ Vgl. dazu als klassisches Beispiel Rut 1,16, wo am Punkt der Entscheidung die formelhafte Wendung einen selbstidentifikatorischen Prozeß einleitet. THEOBALD, *Osterglaube*, 113, nennt diesen Vers »den hermeneutischen Schlüssel für das Kap. 20, den der Evangelist hier durch den auferweckten Jesus selbst seinen Lesern und Leserinnen überreichen läßt«.

Ebene sind ihr allerdings entscheidende Motive zugeordnet, die sie am Ende zu einer echten Offenbarungszeugin werden lassen. Sie durchläuft »einen Glaubensweg, der von der Verzweiflung zur Verantwortung führt«⁸² und verkörpert auf diese Weise die bedrängte Gemeinde – im übrigen bereits einen Schritt weiter als die beiden Jünger zuvor. Die zunächst weinende Maria, die an die Brüder die Botschaft »Ich habe den Herrn gesehen« weitergeben kann, bietet dem Leser in ihrer Entwicklungsfähigkeit ein Höchstmaß an Identifikationspotential.⁸³

4.4 Thomas (20,19–29) – Hartnäckiger Skeptiker und großartiger Zeuge

Der Auftritt des »ungläubigen Thomas« wird vorbereitet durch die Erscheinung Jesu im Kreis der »aus Furcht vor den Juden hinter verschlossenen Türen«⁸⁴ versammelten Jünger: *Jesus kommt, tritt in ihre Mitte (εἰς τὸ μέσον)*,⁸⁵ *spricht* den Segensgruß (V. 19) und *zeigt* ihnen Hände und Seite (V. 20). Der Autor baut für die Jüngergruppe damit ein komplettes Erkennungsangebot auf, das Jesus als den Auferstandenen identifiziert und das die Jünger mit *Freude* quittieren (V. 21) – ein deutlicher Kontrast zur Aus-

⁸² ZUMSTEIN, *Lektüre*, 183.

⁸³ Vgl. WENGST, *Johannesevangelium* (2), 288. Er weist darauf hin, daß Maria in diesem Kapitel mehrfach die erste ist und interpretiert ihre Botschaft »Wir haben den Herrn gesehen« folgendermaßen: »Schon in dieser Darstellung zeigt es sich, wie unter der Herrschaft dieses einen Herrn patriarchale Herrschaftsansprüche zerbrechen und Geschwisterlichkeit entsteht.«

⁸⁴ Die eröffnende Zeitangabe »als es nun Abend war an jenem Tag, dem Tag eins der Woche« weist den folgenden Block deutlich als Gegenkonzeption zur ersten Episode aus, vgl. STENGER, *Lektüre*, 219: »Das ‚frühmorgens‘ läßt Ausschau halten nach dem ‚Abend jenes Tages‘. Beide Angaben zusammen lassen vermuten, daß sich in den zwei Zeitabschnitten Verschiedenes, aber aufeinander Bezogenes ereignen wird, das die kalendarisch bereits begonnene neue Zeit handlungsmäßig einholen wird.« Die Notiz »die Türen waren verschlossen« bietet im Gegensatz zur vorangehenden Bewegungsvielfalt ein eher statisches Konzept von Abgrenzung, das durch das Stichwort *Furcht* unterstützt wird. WENGST, *Johannesevangelium* (2), 290, interpretiert den Zustand der Jünger folgendermaßen: »Sie sind noch paralysiert vom Eindruck harter, leidvoller Realität.« Und er folgert weiter: »Wieder einmal mehr parallelisiert Johannes die Situation seiner Gemeinde mit der Situation der Schüler Jesu vor ihrer Ostererfahrung.«

⁸⁵ Vgl. die Konzeption in der ersten Episode der großen Exposition: Dort wurde den Gesandten aus Jerusalem vorgeworfen, sie würden den nicht erkennen, der *mitten unter ihnen* steht.

gangssituation. Daran anschließend wiederholt ein zweigliedriger Sprechakt der Figur Jesus (V. 21) zunächst den Friedensgruß, integriert allerdings nun die Stichworte *Senden* (»wie gesandt hat mich der Vater ...«) und *Schicken* (»... auch ich schicke euch«), womit der ganzen Aktion eine erste theologische Dimension verliehen wird.⁸⁶ V. 22 führt dies noch einen Schritt weiter, indem über das Medium des *Anhauchens* den Jüngern *heiliger Geist* zugeprochen wird, was die abschließende Rede Jesu (V. 23) bestätigt und mit Blick auf die damit verbundene Befähigung zur Sündenvergebung konkretisiert.⁸⁷ Damit endet die Erscheinung Jesu im Kreis der Jünger. Beschrieben wird insgesamt eine ideale Situation einer zwar im Verborgenen lebenden Gruppe, der jedoch eine Perspektive über die Grenzen der räumlichen Abgeschlossenheit hinaus gegeben wird. Beiläufig schreitet übrigens über den Vorgang des Anhauchens auch das *Annäherungsverfahren* an den Auferstandenen weiter voran, wobei die Initiative nun erstaunlicherweise von Jesus selbst ausgeht.

Diesen Erzählverlauf unterbricht der Autor in V. 24 durch die Information, daß einer nicht dabei war: Thomas, einer von den Zwölfen, genannt Zwillling. Der Aufbau der kurzen Szene (V. 24f.) spiegelt die scharfe Diskrepanz zwischen dem Erzählen des Erlebten und dem Zweifel des Nichtdabeigewesenen wider: Die Mitteilung der Jünger – zu achten ist auf den erneuten Einsatz des kollektiven *Wir* (vgl. 20,2) – besitzt in gewisser Weise direktiven Charakter, der Angesprochene soll die gleiche Freude erfahren wie zuvor die versammelte Jüngergruppe. Die Reaktion des Thomas hingegen ist als bedingter Widerspruch zu interpretieren, denn er knüpft seine Freude und damit letztendlich seinen Glauben an bestimmte Voraussetzungen: *Sehen* und *Berühren* heißen die Forderungen, eine Kombination also aus gut bekannten Größen der bisherigen Lektüre.⁸⁸ Damit wird das Ergebnis der vorangehenden Szene klar in Frage gestellt, Sendungsaussage und Geistzusage sind zunächst einmal obsolet, die bereits kurz vor dem Abschluß

⁸⁶ Zur johanneischen Sendungstheologie sowie deren kultur- und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen vgl. grundlegend BÜHNER, *Gesandte*.

⁸⁷ Das Motiv des Anhauchens greift ersttestamentliche Erzählstrategien auf. So ist etwa in Gen 2,7 die Rede davon, daß Gott dem Adam Lebensodem in die Nase einhaucht. In Ez 37,9 fordert der Prophet den Geist auf, die Erschlagenen anzuhauchen, damit sie leben.

⁸⁸ Daß das Zusammenspiel der beiden Größen Sehen und Glauben wieder einmal eine entscheidende Rolle spielt, wird dadurch verdeutlicht, daß die beiden Lexeme einen Rahmen um den Sprechakt bilden.

stehende Lösung der Gesamtproblematik droht zu kippen, und der Leser befindet sich am Rande der Frustrationsgrenze, da eine Antwort auf die offenen Fragen wieder einmal in weite Ferne gerückt zu sein scheint.

Sehen wir uns die Funktion der Figur Thomas in diesem Zusammenhang etwas näher an: Es stellt sich nämlich die Frage, ob diese Verweigerung des spontanen Glaubens eher ein Identifikationshindernis darstellt oder ob nicht gerade aufgrund des so inszenierten Auftritts der Figur Thomas ein ganz besonderes Identifikationspotential für den Leser geschaffen wird. Denn bei genauem Hinsehen bietet der Autor mit dieser Figur doch eben das Defizit an, das für den Leser das Hauptproblem im Umgang mit dem abwesenden Jesus und mit dem Vorgang der Auferstehung darstellt: Er war nicht dabei.⁸⁹ Die Forderungen des Thomas erscheinen dem Leser »ebenso attraktiv wie unerreichbar«, denn »die Bedingungen, unter denen Thomas nicht zustimmt, sind die gleichen, unter denen der Leser liest«⁹⁰, in jedem Fall jedoch verleihen sie der Figur sympathische Züge. Beschreiben wir es noch einmal aus der Sicht der Erzählökonomie: Die Figur durchbricht durch den naheliegenden Zweifel die immer harmonischer werdende Erzählfolge ein letztes Mal aufgrund einer persönlichen Einschätzung.⁹¹ Daß Sehen und Glauben nicht als Kausalzusammenhang verifizierbar sind, weiß der Leser bereits aus den vorangehenden Episoden. Trotzdem legt der Autor es mit dieser Konstruktion darauf an, die schon sicher geglaubte Gewißheit noch einmal zum Risiko werden zu lassen. Für die Frage danach, was man denn eigentlich wissen müsse, bildet diese Stelle so etwas wie eine Zerreißprobe: Jetzt muß endgültig eine Entscheidung fallen.

Und der Fortgang der Geschichte (20,26–29) klärt den Leser auf: Nach einem Zeitraum von acht Tagen wird noch einmal fast das gleiche Setting beschrieben wie bei der ersten Erscheinung Jesu, mit einer Ausnahme:

⁸⁹ Der These von STIBBE, *John*, 206, durch die Kombination von falschem Draufgängertum und Unverständnis werde Thomas zum Prototypen des Ungläubigen abgestempelt, ist nicht ohne weiteres zuzustimmen.

⁹⁰ LÖNING, *Anfang*, 117.

⁹¹ Vgl. dazu THEOBALD, *Osterglaube*, 119f.: »Nicht, daß er Zweifel in bestimmter Hinsicht, nämlich an der Leiblichkeit des Auferweckten hätte (...), es geht ihm viel grundsätzlicher um sein eigenes Recht, sich der von anderen behaupteten österlichen Wirklichkeit Jesu selbst auch vergewissern zu dürfen. Damit spricht er nur aus, was die Nachgeborenen durchweg zu denken geneigt sind, denen jene anscheinend überwältigenden Beweise für Jesu österliche Wirklichkeit eben nicht mehr gewährt werden; Thomas (der wie sie am Osterabend nicht dabei war) ist *ihr* Sprachrohr.«

Thomas ist nun dabei. Jesus *kommt, tritt in ihre Mitte und spricht* den Friedensgruß (V. 26). Dann aber ändert sich die Erzählstrategie und zur Verwunderung des Lesers fordert Jesus jetzt den Thomas direkt auf, seine Finger in die Wunde der Hände und seine Hand in die Wunde der Füße zu legen mit dem abschließenden Ergebnis: »und nicht sei ungläubig, sondern gläubig« (V. 27).⁹² Die Ausführung dieser Befehle wird nicht mehr erzählt, die Reaktion des Thomas statt dessen als Lippenbekenntnis von höchster Güte formuliert: »Mein Herr und mein Gott« (V. 28). Implizit sind jedoch die Bedingungen des Thomas für den Glauben an den Auferstandenen erfüllt und der Abschluß des Annäherungsprozesses an den auferstandenen Jesus endgültig erreicht. Merkwürdigerweise wird damit die Logik der bisherigen Erzählung auf den Kopf gestellt, denn was bisher als Negativfolie galt, wird nun als maßgeblich erachtet: der Zusammenhang von Sehen, Berühren und Glauben.

Aber unser Autor wäre nicht der Autor des Johannesevangeliums, hätte er nicht noch eine allerletzte Überraschung für den Leser parat: Der kommentierende Sprechakt der Hauptfigur (V. 29) relativiert die Begründung für das zuvor erzählte Gläubigwerden des Thomas mit dem Hinweis auf jene, die auch ohne die Bedingung des Sehens zum Glauben kommen. Diese Gruppe, die dem Thomas sprachlich mit Hilfe eines Makarismus gegenübergestellt wird, zeichnet sich offensichtlich durch eine höhere Risikobereitschaft aus. Es ist eine Gruppe, die außerhalb der Jüngerversammlung zu suchen ist, denn die in der erzählten Handlung eingesetzten Figuren mußten – ob sie wollten oder nicht – die Bedingung des Sehens erfüllen. Es ist der Hinweis auf die Strukturen der außertextlichen Wirklichkeit, die im ersten Buchschluß (20,30f.) dann explizit formuliert wird.⁹³

⁹² Insgesamt läßt der Autor seine Hauptfigur an dieser Stelle sehr autoritär auftreten, denn die Sprechhandlung, die Jesus zugewiesen wird, ist als scharfe Aufforderung mit direktivem Charakter zu charakterisieren, was sprachlich durch den Einsatz von vier Imperativen unterstützt wird.

⁹³ Vgl. dazu die Ausführungen in Abschnitt 2.2. Vgl. auch SÖDING, *Schrift*, 368: »Der Makarismus, den Jesus auf das Thomas-Bekenntnis folgen läßt, richtet sich dann freilich an die nachösterlichen Leser des Evangeliums. Sie werden nicht erfahren, was Jesus dem Thomas – gleichsam als eine letzte Ausnahme – gewährt: Jesus in so eindrucksvoller Weise als ihn selbst, als Kyrios und Gott, zu sehen, daß dieses Sehen das Glauben und Bekennen begründet. Würden sie auf dem Standpunkt beharren, den Thomas in 20,25 markiert: ‚wenn ich nicht sehe ... glaube ich nicht!‘, wäre ihnen der Glaube überhapt, damit aber die Teilhabe am ewigen Leben versperrt.«

5. Die Figuren im »eschatologischen Nachspiel« (21,1–25) – oder: Wie man sich auf die Endzeit vorbereitet

Das 21. Kapitel des Johannesevangeliums beginnt mit einer überschriftartigen, metanarrativen Bemerkung über den wiederholten Auftritt des aufgestandenen Jesus am Meer von Tiberias vor seinen Jüngern. Dabei fällt die doppelte Verwendung des Stichworts »Offenbarung« ins Auge, welches das eschatologische Nachspiel ganz deutlich an die große Exposition zurückbindet (vgl. 1,31 und 2,11) und über dieses rahmende Element das ganze Buch als offenbarungstheologischen Gesamtentwurf kennzeichnet. Daß dabei wiederum Galiläa eine wichtige Rolle spielt, liegt nach den Analysen der Anfangsepisoden auf der Hand. Mit einem solchen Einstieg in den neuen Textblock öffnet der Autor die verschlossenen Türen des zwanzigsten Kapitels für eine weiterführende Perspektive.⁹⁴

Vom eingesetzten Figureninventar her zentriert sich im Verlauf der Erzählung erneut alles auf die bereits bekannte Zweiergruppe Petrus – Lieblingsjünger. Im Anschluß an die Schilderung des erfolglosen Fischzuges (V. 2f.), der auf die Initiative des Petrus durchgeführt wird, bietet der Autor eine weitere Erkennungs- und Identifizierungsszene (VV. 4–8).⁹⁵ Mit der Hintergrundinformation für den Leser, daß die Jünger *nicht wissen*, daß es sich um Jesus handelt (vgl. dazu 20,14), gibt dieser den Auftrag, erneut hinauszufahren und die Netze auf der anderen Seite des Bootes auszuwerfen, was zum Fangerfolg im Übermaß führt (V. 5f.). Während damit der erste Mangelzustand der Episode (Erfolglosigkeit beim Fischfang) behoben ist, bleibt das zweite Defizit (die Unwissenheit der Jünger) weiter offen. Zu diesem Zweck führt der Autor den zuvor offensichtlich anwesenden, jedoch namentlich noch nicht genannten Lieblingsjünger in die Szenerie ein, der an Petrus gerichtet und völlig zielsicher diese Frage auflöst: »Der Herr ist es.« Woher diese Figur die Kenntnis über die Identität Jesu hat, wird nicht erzählt, entscheidend ist, daß der Lieblingsjünger den Petrus – und damit auch die anderen Figuren der erzählten Welt – auf den gleichen Kenntnisstand bringt, auf dem sich der Leser schon seit V. 4 befindet, d. h. er stellt sein

⁹⁴ Vgl. STENGER, *Lektüre*, 234. Zum überschriftartigen Charakter vgl. auch KREMER, *Osterevangelien*, 204.

⁹⁵ Zur Struktur vgl. RUCKSTUHL, *Aussage*, 329–341.

Sonderwissen der Gemeinschaft zur Verfügung und macht es damit zu einem identitätsstiftenden Wissen.

Schwer zu interpretieren ist die sich anschließende Reaktion des Petrus: Er gürtet das Oberkleid um und springt in den See (V. 7b). Wie immer man diese Aktion deutet,⁹⁶ wichtig ist, daß die Figur Petrus durch den Sprung ins Wasser aus dem Kreis der übrigen Insassen des Bootes hervorgehoben wird, was der Autor in V. 8 eigens betont (»aber die anderen Jünger kamen mit dem Boot«) und was auch durch seine besondere Aufgabe in der nächsten Episode (20,9–14) – er trägt das schwere Netz mit Fischen ganz alleine an Land – weiter aufrechterhalten wird. Interessant an dieser sich anschließenden Szene, in der der am Strand auftretende Jesus die Jünger zum *Offenbarungsfrühstück* einlädt (V. 12), ist die Tatsache, daß nun alle Anwesenden das notwendige Wissen in bezug auf die Identität des von den Toten auferstandenen Jesu erlangt haben (V. 12b), ein Wissen, das der abschließende V. 14 noch einmal dezidiert mit dem Stichwort *Offenbarung* in Verbindung bringt.

Entscheidend sind nun die letzten beiden Szenen des Buches, die dem Leser Auskunft über das Schicksal der beiden Jüngerfiguren erteilen:

Der dreifache Test des Simon Petrus (21,15–19) besteht – jeweils modifiziert – aus der Anfrage Jesu nach der Liebe des Petrus ihm gegenüber, aus der positiven Antwort des Petrus sowie aus der Aufforderung Jesu, Petrus solle seine Schafe weiden.⁹⁷ Dabei sind im Verlauf der Szene folgende Besonderheiten zu beobachten:

Erzählstrategisch verlagert sich die Frageperspektive von einem Vergleich der Liebe des Petrus mit der Liebe der anderen (V. 15) über ein eher neutra-

⁹⁶ Die Sekundärliteratur bietet im wesentlichen zwei Möglichkeiten: Auf der einen Seite wird vermutet, Petrus springe ins Wasser, um mit einem Vorsprung vor den anderen an Land zu gehen und damit als erster bei Jesus zu sein (vgl. z. B. KÜGLER, *Jünger*, 383, der die gesamte übrige Literatur zusammenstellt). Eine solche Absicht ist allerdings aus dem Text heraus nicht direkt abzuleiten; vgl. WENGST, *Johannesevangelium* (2), 314: Simon Petrus ist an dieser Stelle »von den anderen Schülern getrennt, für eine Weile buchstäblich untergetaucht. Man muss sich um ihn keine Sorgen – und auch keine Gedanken machen; er wird schon wieder auftauchen.« Auf der anderen Seite wird die Reaktion als großes Schamgefühl des Petrus interpretiert (vgl. STIBBE, *John*, 211, der einige andere Stellen im Johannesevangelium anführt, die ein solches Schamgefühl untermauern sollen), wobei letztere Version stark psychologisierend erscheint und aufgrund des Textbefundes nicht zu verifizieren ist.

⁹⁷ Zur strukturellen Analyse dieser Szene vgl. RUCKSTUHL, *Aussage*, 342–344.

les Element (V. 16) hin zur Klärung des ganz persönlichen Schicksals dieser Erzählfigur (V. 17f.). Der Leser erhält einen direkten Zugang zu dieser Erzählfigur und dem damit verbundenen Identifikationsangebot.

Inhaltlich wird das Thema *Liebe* (*ἀγαπάω; φιλέω*) als Entscheidungskriterium aufgerufen. Die Kategorie, die den Lieblingsjünger seit seinem ersten Auftritt auszeichnet – vom Herrn geliebt zu werden – und die diese Figur ohne Frage besonders hervorhebt, wird nun auch für das weitere Schicksal des Petrus als Richtschnur festgelegt.⁹⁸

Interessant ist zudem die Wiederaufnahme der Hirtenmetaphorik. Alle drei Gesprächssequenzen münden in die Aufforderung Jesu »Weide meine Schafe«. ⁹⁹ Aus dem zehnten Kapitel des Evangeliums weiß der Leser bereits, daß das *Hüten der Schafe* als Konstitutionsmerkmal der endzeitlichen Rettung zu verstehen ist.¹⁰⁰ Während das dort natürlich über die Hauptfigur Jesus verifiziert wurde, erscheint das Bild nun im Zusammenhang eines der Mitglieder der Wissensfamilie, d. h. der Autor benutzt wieder einmal seine bereits bekannte Strategie der Umsetzung vertikaler Zuweisungen in horizontale Linien.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß hier ein übergreifendes Zeitmodell angeboten wird. Die Personalien der Figur Petrus betreffen sowohl die Vergangenheit (»Als du jünger warst, gürtetest du dich selbst und gingst umher, wohin du wolltest«) als auch die Zukunft (»Wenn du aber alt geworden bist, wirst du ausstrecken deine Hände und ein anderer wird dich gürtend und führen, wohin du nicht willst«), was schließlich durch einen Autorkommentar (V. 19) interpretiert wird: »Dies aber sagte er, anzeigend mit welchem Tod er *verherrlicht* werde vor Gott«. Damit erhält die oppositionelle Gegenüberstellung der Lebensphasen ihre Begründung, denn es geht um eine eschatologisch-soteriologische Perspektive, was wir mit zwei kleinen Beobachtungen untermauern können: Erstens nämlich hat der Leser eine ganz ähnliche Formulierung aus 12,32 im Kopf. Dort hatte der Autor seine

⁹⁸ Vgl. EBNER, *Wer liebt mehr*, 55: »Bereits die ‚Vision‘ der Maria bei ihrem Grabbesuch wurde als liebende Wiedererkennung gedeutet. Und es ist genau dieses Kriterium der Liebe, das für die Anerkennung des Petrus als Hirten im Nachfolgekapiel die entscheidende Rolle spielt (21,15–17).«

⁹⁹ Daß dabei für Schaf / Lamm zwei verschiedene Vokabeln zum Einsatz kommen (*ἄρνιον, πρόβατον*), sei nur am Rande erwähnt.

¹⁰⁰ Vgl. KOWALSKI, *Hirtenrede*, v. a. 194–231 sowie 271–276 als Ausblick auf das Kapitel 21.

Hauptfigur eine Vision über den eigenen Tod vortragen lassen und mit dem entsprechenden Kommentar interpretiert. Dazu kommt zweitens, daß das eingesetzte Verb *δοξάζω* im Johannesevangelium ansonsten einzig und allein das Verhältnis zwischen Jesus und dem Vater beschreibt.¹⁰¹ Wenn der Autor diese bisher gültige semantische Festschreibung durchbricht, hebt er die Figur Petrus ganz besonders ins Rampenlicht, d. h. er ist neben der Hauptfigur Jesus in der Fiktion des Buches der einzige, der explizit Gott verherrlicht wird. Die abschließende Aufforderung Jesu (»Folge mir«) macht dies auf der Ebene der Erzählung mehr als deutlich.

Die Rolle des Petrus erhält zum Schluß des Buches eine deutliche Wende: In der großen Exposition etwas verschlüsselt als »Fels« (1,42) und für den Leser damit zunächst nicht mehr als ein Mitglied der Wissensfamilie mit besonderem Beinamen ausgewiesen,¹⁰² durchläuft er eine zumindest ambivalente Karriere¹⁰³ und wird für die zukünftige Perspektive als Modellcharakter mit ekklesiologischer Ausrichtung ausgebaut.

In der letzten Szene des Buches (VV. 20–23) wird die Figur Lieblingsjünger in die Dialogsituation zwischen Jesus und Petrus integriert, allerdings nicht als aktiv Handelnder, sondern nur in der Form eines Wahrgenommenen (*βλέπει*) und damit als Gesprächsthema. Als Zusatzinformation erinnert der Autor noch einmal daran, daß es sich um die Figur handelt, die während des Mahles (Kap. 13) an der Brust Jesu gelegen und dort die Frage nach dem Verräter gestellt hat. Daß dieser in der vorliegenden Szene durch Petrus über den Wahrnehmungsvorgang *Sehen* eingeführt wird, dürfte mittlerweile zum Standard der Erzählstrategie gehören.¹⁰⁴ Die einzige Sequenz dieser Szene (V. 21f.) beschäftigt sich mit dem Informationsbedarf des Petrus hinsichtlich des künftigen Schicksals des Lieblingsjüngers, was von Jesus durch eine eindeutige Antwort klargestellt wird: Der Verbleib dieses Jün-

¹⁰¹ Vgl. 7,39; 8,54; 11,4; 12,16; 13,31; 14,13 usw.

¹⁰² Vgl. WENGST, *Johannesevangelium* (1), 90: »... hier bleibt es bei der bloßen Benennung, und es fehlt jeder Hinweis auf eine ekklesiologische Bedeutung. Können diese Besonderheiten anders gedeutet werden, als dass der Evangelist eine antihierarchische Tendenz verfolgt?«

¹⁰³ Vgl. etwa das übertriebene Engagement in der Fußwaschungsepisode, die Verleugnungsszene, den ungeklärten Sprung ins Meer.

¹⁰⁴ Daß dabei auf Seiten des Petrus der Faktor *Umdrehen* eine Rolle spielt, verknüpft den Teilttext sehr eng mit der zweiten Episode der Ostergeschichten (vgl. 20,14.16).

gers sei für Petrus bis zur Wiederkunft Jesu irrelevant.¹⁰⁵ Durch die erneute Aufforderung »Du, folge mir« wird der Dialog endgültig beendet. Was sich daran anschließt (V. 23), ist die Ausweitung des Erzählten auf einen zukünftigen Bereich hin. Mit deutlichem Stichwortbezug zum Prolog wird berichtet, daß dieses Wort (*λόγος*) ausgeht zu den Brüdern, wobei es sich allerdings um eine zu korrigierende Falschaussage handelt. Offensichtlich wurde in einer nicht näher definierten späteren Zeit das Gespräch zwischen Jesus und Petrus falsch interpretiert, und der Autor klärt seinen Leser darüber auf, daß ein solches Gerücht (dieser Jünger werde nicht sterben) keinesfalls als Interpretament des Gesprächs in Frage kommt.¹⁰⁶ Lediglich der exakte Wortlaut ist maßgeblich, womit ein äußerst verklausuliertes Wissen den narrativen Teil des Johannesevangeliums abschließt.

Erzählökonomisch übernimmt der Lieblingsjünger in dieser Szene eigentlich keine Funktion. Dennoch ist seine Erwähnung für unsere Überlegungen zentral: Die Zukunftsvision hat bei genauerem Hinsehen weniger mit dem Problem des Sterbens bzw. Nicht-Sterbens des Lieblingsjüngers zu tun, ihre Spitze liegt vielmehr im Schnittpunkt von *Bleiben* und *Kommen*.¹⁰⁷ Beide Vorgänge wurden für den Leser im Verlaufe des Buches ausführlich durchgespielt, sie stellen einen entscheidenden Bezug zu den Anfangsepisoden her und vergewissern somit zum Schluß die Grundmotivation der gesamten Offenbarungskonzeption: Es geht um das konkrete Wissen, wie man sich dem in die Welt gekommenen Logos gegenüber verhält, wie man Mitglied in der Wissensfamilie wird, die sich zu Beginn des Evangeliums gesammelt hat und wie man schließlich mit der Situation der Trennung vom Logos zurechtkommt. Eben diese Spannung führt die Dialektik zwischen dem

¹⁰⁵ Das etwas schroff wirkende *τί πρὸς* erinnert den Leser an die Abweisung der Mutter Jesu im Zusammenhang der Kana-Episode (2,4) sowie an die Zurückweisung gegenüber Maria Magdalena in den Ostergeschichten (20,17). Dieses Erzählmotiv stellt somit eine doppelte Verknüpfung dieser Szene her.

¹⁰⁶ Vgl. STENGER, *Lektüre*, 241, der von einer »zweifachen Zukunft« spricht: »In einer ersten war eine Interpretation dieses Wortes Jesu wirksam, derzufolge die Gemeinde des ‚geliebten Jüngers‘ das Wort als Ansage verstand, der ‚geliebte Jünger‘ werde nicht sterben, so daß es zu einer Opposition käme, in der Petrus der Tod verheißen würde und dem ‚geliebten Jünger‘ sein Angenommensein vom Tod bis zur Parusie des Herrn. Vom Standpunkt einer zweiten Zukunft aus, in der der ‚geliebte Jünger‘ wie Petrus schon gestorben ist, wird diese Interpretation jedoch zurückgewiesen und der Wortlaut des Wortes Jesu über ihn nochmals zitiert.«

¹⁰⁷ Vgl. THYEN, *Johannes*, 168.

Bleiben des Lieblingsjüngers und dem *Kommen* Jesu über die Grenzen der erzählten Welt hinaus. Nach der Dokumentation von Auferstehung und Wiederkunft wird an dieser Schnittstelle die andauernde Relevanz der Gewißheit der endzeitlichen Rettung zum Ausdruck gebracht. Ganz langsam werden erzähltechnisch die Grenzen von Raum und Zeit außer Kraft gesetzt, der Lieblingsjünger fungiert auf der Schwelle zwischen der Ebene der Erzählung und der Ebene der Autor-Leser-Kommunikation als idealer Gewährsmann, um die Geschichte vom Kommen des Logos in die Welt und seine Rückkehr zum Vater für den Leser verstehbar zu machen. Nicht zuletzt sein anonymes Auftreten trägt dazu bei, denn der Leser erhält über einen solchen erzähltechnischen Kniff alle Möglichkeiten der Aktualisierung von Identifikationspotentialen.¹⁰⁸ Wie diese Idee in V. 24 weiter ausgebaut wird, haben wir weiter oben bereits angedeutet. Als wichtigen Verbindungsfaktor können wir noch einmal festhalten: Die Funktion des Lieblingsjüngers korrespondiert stark mit der Rolle des Johannes zu Beginn des Buches. Während Johannes die Verbindung zwischen Himmel und Erde hergestellt hat, gelingt durch den Lieblingsjünger die Verknüpfung der Jesusgeschichte mit der konkreten Geschichte der johanneischen Erzählgemeinschaft.¹⁰⁹

Wie ist nun abschließend die Zeichnung dieser beiden Erzählfiguren auf der Ebene der erzählten Handlung zu bewerten, und welche Funktion kommt ihnen für die Autor-Leser-Kommunikation zu? Das Konkurrenzverhältnis zwischen dem Lieblingsjünger und Petrus, das im Laufe des Buches immer wieder spürbar war, wird nun zum Schluß relativiert. Beide stehen auf ihre Weise in einem besonderen Verhältnis zu Jesus, was jeweils über das Stichwort *Nachfolge* auf den Punkt gebracht wird, und beide übernehmen im Blick auf die *Wir-Gruppe* eine wichtige Rolle für die Zukunft. Die Figur Petrus erhält eine späte Rehabilitation, indem er einen pastoralen Auftrag

¹⁰⁸ Vgl. THYEN, *Johannes*, 181.

¹⁰⁹ THYEN, *Johannes*, 184, formuliert das folgendermaßen: »Erkennt man das ganze Evangelium [...] als das wahre und übereinstimmende Zeugnis dieser beiden Zeugen, nämlich zunächst des ‚von Gott gesandten Mannes, mit Namen Johannes‘, wie er bereits im Prolog feierlich eingeführt wird, und danach des ‚Jüngers, den Jesus liebte‘, der als der einstige Schüler und der geheimnisvolle Namensvertreter des ersten so zu sagen, oder vielmehr: ‚so zu raten‘ der zweite Johannes ist, so zeigt sich bald, dass diese beiden Figuren nicht nur ‚im Kopf des Evangelisten‘, sondern in dem auf der Textebene manifesten Spiel zwischen dem omniszienten Erzähler und seinem idealen Zuhörer miteinander zu kommunizieren beginnen.«

übernimmt und damit Schritt für Schritt an die Stelle Jesu tritt.¹¹⁰ Der Autor öffnet über eine solche Strategie die textliche Fiktion und bietet für seine Erzählgemeinschaft eine echte Möglichkeit des Zusammenlebens im Bewußtsein des nicht mehr anwesenden Jesus. Der Lieblingsjünger ist bereits in der Szene unter dem Kreuz (19,26f.) durch die neuen familiären Zuweisungen in die *Fußstapfen Jesu* getreten und hat eine normative Funktion als Repräsentant Christi übernommen.¹¹¹ Am Ende von Kapitel 21 wird dies durch geheimnisvolle Aussagen untermauert: Er *bleibt* aufgrund seines *Zeugnisses*. Es geht also – wie der Text selbst sagt – nicht darum, ob er gestorben ist und weiterlebt, oder ob er der tatsächliche Autor des Buches ist.¹¹² Diese Figur verkörpert ganz entscheidend und dauerhaft die Gewährleistung des rettenden Wissens, das sich über die Grenzen der erzählten Welt hinweg im vorliegenden Buch manifestiert. Er ist so etwas wie die personifizierte Fiktion, in der die gesamte Anlage der vorgetragenen Offenbarungsgeschichte kulminiert und von daher zur Sache des Lesers wird. Die Kombination der Funktionen beider Figuren ergibt für den Leser eine optimale *Ausrüstung*, in bedrängter Situation langfristig Lebensperspektiven im Namen Jesu zu entwickeln.

6. Zum Schluß noch einmal: Rettet ein Buch?

Am Ende unserer Analysen müssen wir noch einmal auf die Ausgangsfrage zurückkommen und eine zusammenfassende Antwort versuchen.

a. Die metanarrativen Rahmenteile (1,1–18; 20,30f.; 21,24f.) formulieren als explizites Einverständnis zwischen Autor und Leser die Begründungszusammenhänge dafür, daß das Buch insgesamt als Grundlage rettenden Wissens für die johanneische Erzählgemeinschaft fungiert. Dabei bietet der hermeneutische Entwurf des Prologs (1) den Rückbezug zum schlechthinigen Anfang aller Überlegungen, (2) die Verortung in der jüdischen Weisheitstradition, (3) den Hinweis darauf, daß dem für die marginalisierte Wir-Gruppe entworfene Wissenskonzept ein durchaus inklusiver Charakter eignet sowie (4) den klaren Aufweis der Kontinuität zur Offenbarungs-

¹¹⁰ Vgl. ZUMSTEIN, *Endredaktion*, 210f.

¹¹¹ Vgl. ZUMSTEIN, *Endredaktion*, 212f.

¹¹² Vgl. THYEN, *Johannes*, 168.

geschichte Gottes mit seinem Volk Israel. Die Kategorien *Erinnerung* und *Neuanfang* wirken dabei in der Art eines dialektischen Prinzips zusammen: Rettendes Wissen, das immer wieder über das Stichwort *Glauben* präzisiert wird, ist nur auf der Basis der eigenen Tradition greifbar.

Die beiden Buchschlüsse betonen in diesem Zusammenhang aus der Perspektive des Lesers (20,30f.) sowie aus der Perspektive des Autors (21,24f.) die Funktion des *Buches* als Instanz der Vermittlung. *Glauben* und *Leben in seinem Namen haben*, das erreicht man einzig und allein über das Schreiben und Lesen des Buches. Der hermeneutische Schlüssel für eine soteriologische Gewißheit liegt tatsächlich im Buch selbst.

b. Die einzelnen Inhalte des Wissens lassen sich über die eingesetzten Figuren abrufen. Auch hier ist eine interessante Verschiebung vom Anfang zum Schluß des Buches zu beobachten. Die drei besprochenen Figuren der großen Exposition sind allesamt durch eine hermeneutische Rollenbeschreibung ausgewiesen: Der Täufer Johannes stellt die Verbindung vom ursprünglichen Sein bei Gott zur realen Geschichte des Jesus von Nazaret und darüber hinaus zur Rezeptionssituation der johanneischen Gemeinde her. Natanael fungiert als exzellenter Gewährsmann für das kanonische Wissen und damit für die uneingeschränkte Kontinuität zum Gottesvolk Israel. Die Mutter Jesu zeichnet sich aus als Eckpfeiler eines alternativen Wissenskonzeptes, das wir religionsgeschichtlich mit der apokalyptisch-weisheitlichen Tradition in Verbindung bringen können.

Die Figuren in den Ostergeschichten hingegen zeichnet der Autor viel stärker als Charaktere zur direkten Identifikation: Maria von Magdala, Petrus, der Lieblingsjünger sowie Thomas – sie alle sind in diesem Kapitel auf ihre Weise Repräsentanten der bedrängten Gemeinde und damit echte Sympathieträger für den Leser. Der Autor verknüpft erzähltechnisch den Wahrnehmungsvorgang Sehen mit dem wunderbar inszenierten Spiel von Nähe und Distanz. Über die variantenreichen und immer konkreter werdenden Zugänge der Erzählfiguren zum leeren Grab bzw. zum nicht mehr vorhandenen Leichnam Jesu gelangt der Leser Schritt für Schritt in *greifbare Nähe* zum auferstandenen Christus.

Wieder etwas anders fungieren die Figuren im eschatologischen Nachspiel: Petrus und der Lieblingsjünger, die zuvor in den Kreis der direkten Identifikationspartner innerhalb des Textes eingeordnet waren, übernehmen nun im Blick auf die außertextliche Wirklichkeit für die Zeit nach der Rückkehr Jesu zum Vater erneut eine eher hermeneutische Rolle. In der Figur Petrus

kulminieren die Inhalte des Buches auf ekklesiologischer Ebene, d. h. das rettende Wissen wird strukturell verankert. Der Lieblingsjünger übernimmt die Rolle des Garanten der Wahrheit der verschriftlichten Konzeption.

Insgesamt spiegelt das eingesetzte Figureninventar, das über die Zuordnung einer Fülle von semantischen Einzelheiten noch spezifiziert wird, ein umfassendes soteriologisches Modell wider: In der großen Exposition vergewissert man sich darüber, wo man herkommt und welche Grundoptionen das zugrundeliegende Wissensmodell bestimmen. Die Ostergeschichten kennzeichnen den Punkt, an dem man sich gerade befindet, d. h. sie konkretisieren die situativen Bedingungen der Erzählgemeinschaft. Das eschatologische Nachspiel klärt, worauf man sich zubewegt, d. h. es betont die dauerhafte Sicherstellung des rettenden Wissens.

c. In der Verschränkung der metanarrativen und der narrativen Passagen der Rahmenteile schafft der Autor ein Gemisch von direkter Kommunikation und erzählstrategischen Aussagen, das das Wissen der Erzählgemeinschaft grundlegend definiert. Rettendes Wissen basiert auf der erzählten Erinnerung des Christuserignisses, die sich im vorliegenden Fall als deutlicher Gegenentwurf – als Alternativrealität – gestaltet. Gottes rettendes Handeln, das sich in der Inkarnation des Logos manifestiert, wird für die johanneische Erzählgemeinschaft über das Buch greifbar. Nicht das Buch an sich rettet also, sondern das Buch in seiner Funktion als Kommunikationsmittel macht rettendes Wissen evident. Das Johannesevangelium erweist sich dafür als vortreffliches Beispiel.

Bibliographie

ASSMANN, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in den frühen Hochkulturen, München: Beck 1992.

BLANK, Joseph, *Krisis*. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg: Herder 1964.

BEUTLER, Johannes, *Martyria*. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes (FTS 10), Frankfurt/M.: Knecht 1972.

BÜHNER, Jan A., *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung (WUNT 2), Tübingen: Mohr 1977.

CULPEPPER, R. Alan, *Anatomy of the Fourth Gospel*. A Study in Literary Design, Philadelphia: Fortress Press 1983.

EBNER, Martin, *Wer liebt mehr?* Die liebende Jüngerin und der geliebte Jünger nach Joh 20,1–18, in: BZ 42 (1998), 39–55.

FRANKEMÖLLE, Hubert, *Mose in der Deutung des Neuen Testaments*, in: Kirche und Israel 9,1 (1994), 70–86.

GAWLICK, Matthias, *Mose im Johannesevangelium*, in: BN 84 (1996), 29–35.

HABERMANN, Jürgen, *Präexistenzchristologische Aussagen im Johannesevangelium*. Annotationes zu einer angeblich ‚verwegenen Synthese‘, in: Laufen, Rudolf (Hrsg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn u. a.: Schöningh 1997, 115–142.

HAHN, Ferdinand, *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht³1966.

HASITSCHKA, Martin, *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium*. Eine bibeltheologische Untersuchung (IST 27), Innsbruck / Wien: Tyrolia 1990.

KOWALSKI, Beate: *Die Hirtenrede (Joh 10,1–18) im Kontext des Johannesevangeliums* (SBB 31), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1996.

KRÄMER, Helmut, Art. *Προφήτης*, in: ThWNT VI, 783–795.

KÜCHLER, Max, *Frühjüdische Weisheitstraditionen*. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26), Freiburg (Schweiz): Universitäts-Verlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979.

KÜGLER, Joachim, *Der Jünger, den Jesus liebte*. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über Joh 6 (SBB 16), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1988.

KUHLI, Horst, *Nathanael – ‚wahrer Israelit‘?* Zum angeblich attributiven Gebrauch von ἀληθῶς in Joh 1,47, in: BiNo 9 (1979), 11–19.

KUSCHEL, Karl-Joseph, *Geboren vor aller Zeit?* Der Streit um Christi Ursprung, München: Piper 1990.

LENTZEN-DEIS, Fritzeo, *Das Motiv der ‚Himmelsöffnung‘ in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments*, in: Bib 50 (1969), 301–327.

LÖNING, Karl / ZENGER, Erich, *Als Anfang schuf Gott*. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf: Patmos 1997.

LÖNING, Karl, *Das Frühjudentum als religionsgeschichtlicher Kontext des Neuen Testaments*, in: Frankemölle, Hubert (Hrsg.), *Lebendige Welt Jesu und des Neuen Testaments*. Eine Entdeckungsreise, Freiburg u. a.: Herder 2000, 48–68.

LÖNING, Karl, *Konfrontationen mit der Gewalt des Todes*, in: Richter, Klemens (Hrsg.), *Der Umgang mit den Toten*. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde (QD 127), Freiburg u. a.: Herder 1990, 153–170.

MALINA, Bruce J. / ROHRBAUGH, Richard L., *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis: Fortress Press 1998.

METZ, Johann B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz: Matthias-Grünwald⁵1992.

METZ, Johann B.: *Kleine Apologie des Erzählens*, in: Conc 9 (1973), 334–341.

MUSSNER, Franz, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (QD 28), Freiburg u. a.: Herder 1965.

OBERLINNER, Lorenz, *Art. δᾶλος*, in: EWNT I, 830.

RINKE, Johannes, *Kerygma und Autopsie*. Der christologische Disput als Spiegel der johanneischen Gemeindeggeschichte (HBS 12), Freiburg u. a.: Herder 1997.

RUCKSTUHL, Eugen, *Zur Aussage und Botschaft von Johannes 21*, in: Ders. (Hrsg.), *Jesus im Horizont der Evangelien* (SBA 3), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1988, 327–353.

SCHENKE, Ludger *Christologie als Theologie*. Versuch über das Johannes-evangelium, in: Hoppe, Rudolf / Busse, Ulrich (Hrsg.), *Von Jesus zum Christus*. Christologische Studien, FS Paul Hoffmann, Berlin / New York: de Gruyter 1998, 445–465.

SCHENKE, Ludger, *Johanneskommentar*, Düsseldorf: Patmos 1998.

SCHIMANOWSKI, Gottfried, *Weisheit und Messias*. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie (WUNT II, 17), Tübingen: Mohr 1985.

SCHNELLE, Udo, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT 4), Leipzig: Evangelische-Verlags-Anstalt 1998.

SÖDING, Thomas, *Die Schrift als Medium des Glaubens*. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f., in: Backhaus, Knut (Hrsg.), *Schrift und Tradition*, FS Joseph Ernst, Paderborn: Schöningh 1996, 343–371.

STEIGER, Johann Anselm, *Nathanael – ein Israelit, an dem kein Falsch ist*. Das hermeneutische Phänomen der Intertestamentarizität aufgezeigt an Joh 1,45–51, in: BThZ 9 (1992), 50–73.

STENGER, Werner: *Strukturelle Lektüre der Ostergeschichte des Johannes-evangeliums* (Joh 19,31 – 21,25), in: Ders., *Strukturelle Beobachtungen zum Neuen Testament*, Leiden: Brill 1990, 202–242.

STIBBE, Mark W. G., *John*, Sheffield: JSOT Press 1996.

THEOBALD, Michael, *Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung* (Joh 20), in: Hoppe, Rudolf / Busse, Ulrich (Hrsg.), *Christologische Studien*, FS Paul Hoffman, Berlin / New York: de Gruyter 1998, 93–123.

THYEN, Hartwig, *Noch einmal: Johannes 21 und ‚der Jünger, den Jesus liebte‘*, in: Fornberg, Tord / Hellholm, David (Hrsg.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in their Textual and Situational Contexts*, FS Lars Hartman, Oslo u. a.: Scandinavian Univ. Press 1995, 147–189.

TRUDINGER, L. Paul, *An Israelite in Whom there is no Guile*. An Interpretative Note on John 1,45–51, in: EQ 54 (1982), 117–120.

WEINRICH, Harald, *Narrative Theologie*, in: Conc 9 (1973), 329–333.

WELCK, Christian, *Erzählte Zeichen*. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21 (WUNT II, 69), Tübingen: Mohr 1994.

WENGST, Klaus, *Das Johannesevangelium* (Teilbde. 1 und 2), Stuttgart: Kohlhammer 2000 / 2001.

ZELLER, Dieter, *Der Ostermorgen im 4. Evangelium (Joh 20,1–18)*, in: Oberlinner, Lorenz (Hrsg.), *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen*. Deutungen des Osterglaubens, Freiburg u. a.: Herder 1986, 145–161.

ZELLER, Dieter, *Elija und Elischa im Frühjudentum*, in: BiKi 41 (1986), 154–171.

ZENGER, Erich, *Der Gott des Exodus in der Botschaft der Propheten – am Beispiel des Jesajabuches*, in: Conc 28 (1987), 15–22.

ZUMSTEIN, Jean, *Der Prolog, Schwelle zum vierten Evangelium*, in: Ders., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich: Pano-Verlag 1999, 78–98.

ZUMSTEIN, Jean, *Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur*, in: Ders., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich: Pano-Verlag 1999, 15–30.

ZUMSTEIN, Jean, *Die Endredaktion des Johannesevangeliums*, in: Ders., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich: Pano-Verlag 1999, 192–216.

ZUMSTEIN, Jean, *Narratologische Lektüre der johanneischen Ostergeschichte*, in: Ders., *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich: Pano-Verlag 1999, 178–191.