

Es handelt sich um eine *Zweitveröffentlichung im Green Open Access*

ISBN: 978-3-16-151001-4

Den Text der Menschwerdung lesen lernen Das Fiktive und das Imaginäre in Joh 1 als Aufgabe der Inkarnationschristologie

Heinrich Assel

Den Text der Menschwerdung lesen lernen. Das Fiktive und das Imaginäre in Joh 1 als Aufgabe der Inkarnationschristologie, in: H. Assel / St. Beyerle / Chr. Böttrich (Hg.), *Beyond Biblical Theologies*, WUNT 295, Tübingen 2012, 75–135.

Zitation nach *Chicago Manual of Style*:

“Den Text der Menschwerdung lesen lernen. Das Fiktive und das Imaginäre in Joh 1 als Aufgabe der Inkarnationschristologie.” In *Beyond Biblical Theologies*, hg. v. Heinrich Assel u.a., 75–135. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2012.

Herausgeber: Heinrich Assel, Stefan Beyerle und Christfried Böttrich

Verlag: Mohr-Siebeck

Erscheinungsort: Tübingen

Erscheinungsjahr: 2012

Seitenzahl: 61

Den Text der Menschwerdung lesen lernen

Das Fiktive und das Imaginäre in Joh 1 als Aufgabe der Inkarnationschristologie

Heinrich Assel

„Ohne den johanneischen Satz Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος gäbe es trotz Paulus wahrscheinlich keine christliche Theologie, wie es trotz Philo keine jüdische gibt. Theologie löst sich von der Spekulation wie der L.(ogos) vom Mythos, so sehr gerade jener Satz im Joh 1,1 ein spekulativer, mythischer Satz zu sein scheint. Aber das ist eine optische Täuschung [...].“
Ernst Fuchs¹

Dem Andenken Friedrich Mildenbergers
24. März 2012

Die Interpretation des Prologs zum Johannesevangelium Joh 1,1–18, als nicht nur für dieses Evangelium „mitentscheidende *Leseanweisung*“², gehört zu den seismisch aktiven Zonen der Exegese und Theologie. Periodische seismische Aktivitäten kündigen elementare Verschiebungen biblischer Theologien an. Anzeichen eines Paradigmenwechsels in der Interpretation von Prolog und Evangelium lassen eine Reihe neuerer exegetischer Beiträge erkennen. Thema dieses biblisch-dogmatischen Beitrags ist es, auszuloten, ob und inwieweit diese seismischen Bewegungen in der Exegese des Prologs die biblisch-theologische Tektonik verschieben: sei es in der (inter-)textuellen Hermeneutik von ‚Evangelium‘ als ‚Text‘ im Vier-Evangelien-Kanon, sei es im biblisch-dogmatischen Verständnis des Wortes Gottes als Grund und Licht der Welt“³, sei es in der semiotisch-hermeneutischen Konstitution von Christologie als Symbolik und Ikonik.

¹ E. FUCHS, Art. Logos, in: RGG³ 4, Tübingen 1960, 434–440, 434.

² H. THYEN, Das Johannesevangelium als literarisches Werk, in: DERS., Studien zum Corpus Iohanneum, WUNT 214, Tübingen 2007, 351–369, 358.

³ F. MILDENBERGER, Biblische Dogmatik, Bd.1. Prolegomena. Verstehen und Geltung der Bibel, Stuttgart 1991, 91–155 (= 2. Kapitel: Gottes Wort als Grund und Licht der Welt), grundlegend für diesen Band, wie für die gesamte dreibändige Biblische Dogmatik Mildenbergers.

Um dieses Thema vollständig zu bearbeiten, werden zunächst (1.) Aspekte des exegetischen Paradigmenwechsels in der Prolog- und Johannesexegese ausführlich dargestellt und diskutiert, wobei texttheoretische, rhetorisch-semantische und intertextuelle, narratologische, eschatologische und lese(r)phänomenologische Aspekte im Vordergrund stehen. Die Ergebnisse dieses Durchgangs durch ausgewählte Beispiele der neueren und neuesten Prolog- und Johannesexegese werden sodann (2.) insgesamt in die Perspektive einer kritisch-theologischen Rezeption der literarischen Anthropologie des Fiktiven und des Imaginären Wolfgang Iser's gerückt.⁴ In der Konsequenz erweitern sich die Beiträge zur Symbolik und Metaphorik des Todes Jesu um das Thema des Imaginären⁵ und um die basale Unterscheidung eines eher ‚analogen‘ und eher ‚digitalen‘ Charakters von Christologie. Inkarnation und Schöpfungsmittlerschaft im Prolog werden in diesem Sinn neu und erweitert verstanden. Diese heuristischen Annahmen werden schließlich (3.) in einer biblisch-dogmatischen Einzelinterpretation des gesamten Johannesprologs erprobt (3.2–3.4), nachdem zuvor der texttheologische Charakter des Prologs zusammenfassend beschrieben wird (3.1).

Die z.B. von J. Schröter vorgetragene Kritik, dass in den Jesus-Büchern J. Ratzingers und J. Ringlebens hermeneutische Aspekte des angezeigten Paradigmenwechsels inklusive narrativitätshermeneutischer Einsichten über die nach-österliche anamnetische Repräsentation des irdischen Jesus in den Evangelien (jenseits der Alternative ‚historischer‘ Jesus und ‚kerygmatischer‘ Christus⁶) keinerlei Niederschlag finden⁷, ist berechtigt. Ich

⁴ W. ISER, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt/M. 1991.

⁵ G. BADER, *Symbolik des Todes Jesu*, HUT 25, Tübingen 1988; J. FREY/J. ROHLS/R. ZIMMERMANN (Hg.), *Metaphorik und Christologie*, TBT 120, Berlin/New York 2003; H. ASSEL, *Politia Christi und Symbolik des Todes Jesu. Zwei Anamnesen zur Transformation der Lutherrenaissance*, in: CH. HELMER/B.K. HOLM (Hg.), *Transformations in Luther's Reformation Theology. Historical and Contemporary Reflections*, AKThG 32, Leipzig 2011, 60–84.

⁶ J. SCHRÖTER, *Von der Historizität der Evangelien*, in: DERS./R. BRUCKER (Hg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, BZNW 114, Berlin/New York 2002, 163–212, v.a. 189–203; M. MOXTER, *Erzählung und Ereignis. Über den Spielraum historischer Repräsentation*, in: SCHRÖTER/BRUCKER (Hg.), *Der historische Jesus*, 67–88.

⁷ J. SCHRÖTER, *Jesus im Kontext. Die hermeneutische Relevanz der Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen Diskussion*, ThLZ 134 (2009), 905–928. Der kanonisch-hermeneutische, am jesuanischen Hoheitsbewusstsein orientierte und namensoffenbarungstheologische Versuch J. Ratzingers erneuert die Gattung der ‚Geheimnisse des Lebens Jesu‘ als Synthese der vier Evangelien. Er ist theologiepolitisch hochbedeutend (s. den Beitrag von G. Hallonsten in diesem Band). Gemessen am Niveau der biblisch-hermeneutischen und biblisch-dogmatischen Diskussion der Generation Ratzingers (J. Barr; F. Mildenerger u.a.) leistet er jedoch kaum die ihm zugeordnete Vermittlung zwischen historischer Jesus-Forschung und dogmatischer Christologie. Auch gemessen

versuche ihr durch den ausführlichen Einbezug exemplarischer exegetischer Beiträge Rechnung zu tragen. Angesichts der Fülle der neuesten internationalen Literatur, deren Rezeption in einer biblisch-dogmatischen Interpretation selbstverständlich mit wirkungsgeschichtlich maßstäblichen Prolog-Interpretationen (z.B. von Origenes, Augustin, Thomas, Luther, Calvin, Schleiermacher und Barth) abgeglichen werden muss, ist dies nur durch entschiedene Perspektivierung und Auswahl möglich. Die Auseinandersetzung mit Isters literarischer Anthropologie des Fiktiven und Imaginären und die theologische Texttheorie des Prologs als fundamentalchristologische Aufgabe bilden hier den Angelpunkt der Auswahl.

1. Aspekte eines Paradigmenwechsels in der Prologexege

1.1 H. Thyen: Texttheorie als Texttheologie. Das Fiktive und Imaginäre als Aufgabe

Hartwig Thyens Kommentar zum Johannesevangelium⁸, verbunden mit seinen ‚Studien zum Corpus Iohanneum‘, ist ein durch fundamentale, langwährende Selbstkorrekturen im Ergebnis so reifer wie provokanter, bahnbrechender Beitrag zur Johannes-Exegese.⁹

an den klassischen offenbarungstheologischen Interpretationen des 20. Jh. (Karl Barths Johanneskommentar, 1925; Rudolf Bultmanns Johanneskommentar, 1941) wirkt die Interpretation der absoluten und metaphorischen Ich-bin-Worte dialektisch entkernt. – J. RINGLEBENS eindrucksvolles Werk „Jesus. Ein Versuch zu begreifen“, Tübingen 2008, führt das frühhegelianische Programm eines Lebens Jesu als phänomenologische Logik des Vier-Evangelien-Kanons durch. Ringlebens Buch ist die spekulative Geschichte des Werdens Gottes zu sich selbst als vermeintliche Nacherzählung, tatsächlich als dogmatische Rekonstruktion des Markus-Evangeliums bzw. der vier Evangelien als Geschichte der Subjektivität Gottes im Selbstbewusstsein Jesu von Nazareth. Dass diese logozentrische Figur des Werdens Gottes zu sich selbst pünktlich mit dem Kreuz Jesu (Joh 19,30) den Prolog als Selbstanzeige absoluten Selbstseins Gottes als Gewesensein reflektiert, ist nicht unerwartet (a.a.O., 620–628). Die Invisibilisierung des Ortes dessen, der diese ‚Geschichte‘ als ‚allwissender Autor‘ des Selbstseins Jesu erzählt, wirft in sich fundamentale Fragen auf. Wichtiger scheint mir aber noch, eine biblisch-dogmatische Alternative darzustellen.

⁸ H. THYEN, Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen 2005.

⁹ Zur Diskussion: J. FREY, Grundfragen der Johannesinterpretation im Spektrum neuerer Gesamtdarstellungen, ThLZ 133 (2008), 743–760; sowie J. FREY, Die johanneische Eschatologie, Bd. 1. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, WUNT 96, Tübingen 1997, 298–315; sehr kritisch: S. SCHREIBER, Kannte Johannes die Synoptiker?, VuF 51/1 (2006), 7–24. Einen hervorragenden Überblick über die aktuelle literaturwissenschaftliche Exegese bietet: M. MAYORDOMO, Exegese zwischen Geschichte, Text und Rezeption. Literaturwissenschaftliche Zugänge zum Neuen Testament, VuF 55/1 (2010), 19–37.

Die verdienstvolle, informative Studie von M. Theobald zur Prologexege¹⁰ halte ich, verglichen damit, für eine frühe Momentaufnahme des Übergangs von der formgeschichtlichen, religionsgeschichtlichen und existentialen zur textlinguistischen, narratologischen und christologischen Interpretation. Sie trägt kompromisshafte Züge und wirkt in der hier thematischen Frage der imaginations- und textspieltheoretischen Frage eher retardierend, weil sie gerade in dieser Hinsicht mit reduktiven Kategorien arbeitet, die schon hinter dem damaligen Stand der Literaturtheorie des Imaginären im ‚Akt des Lesens‘ zurückblieb.

Wesentliche Elemente der Texttheologie Thyens werden bereits an der Prologexege greifbar. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sind dies *exegetisch-hermeneutisch* der mit dem Konzept poetisch-dramatischen Textsinns verbundene Verzicht auf literarkritische Schichtungsanalysen, auf textpragmatisch-gemeindesoziologische Hypothesen¹¹ und der damit einhergehende Verzicht auf christologischen Bestimmtheitsgewinn durch religionshistorische Negationen¹²; die narratologische, genauer: lesephäno-

¹⁰ M. THEOBALD, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh, NTA.NF 20, Münster 1988. H. WEDER, Ursprung im Unvordenklichen. Eine theologische Auslegung des Johannesprologs, BThSt 70, Neukirchen-Vluyn 2008, eine der neuesten Studien zur Prologexege, überzeugte mich – wider Willen des Autors – durch die dort nochmals vorgetragenen Argumente über ‚Schichtung‘ und ‚religionsgeschichtliche Einordnung‘ (a.a.O., 16–28) von der Triftigkeit Thyens, diese Hypothesen zu suspendieren.

¹¹ Theobalds Forschungsgeschichte der Prologexege (THEOBALD, Fleischwerdung, 6–161) kann hier das Problembewusstsein schärfen: In der spekulativ-urteilslogischen Konstruktion der Logoschristologie des Prologs in der Tübinger Schule verhält sich Prolog zu corpus narrativum wie spekulative Logik zu Geschichtsphilosophie. Dagegen hat Harnack die christologischen Hauptstränge des corpus narrativum gegen die bloß marginale Logos-Christologie des Prologs kritisch in Stellung gebracht. Bultmanns „Überlagerungsmodell“ und „religionsgeschichtliche Interpretation“ des Prologs (a.a.O., 55–67.71) postuliert zwei mythologische Logos- und Gesandten-Christologien, die durch das Inkarnationsparadox von 1,14a (als Zentrum des Prologs) existentialtheologisch interpretiert werden. Käsemanns traditionsgeschichtliches „Diptychonmodell“ (a.a.O., 90–94.95) mit der „wir-Rede“ 14 b–c im Zentrum und der These von einer doketischen Herrlichkeitschristologie und Schöpfungswort-Unmittelbarkeits-Soteriologie der johanneischen Gemeinde ist radikal paulinistisch. „Christuszentrierte“ Modelle (a.a.O., 85, vgl. 82–90), denen sich Theobald selbst anschließt (a.a.O., 489–493), postulieren als Bezugssubjekt aller Einzelprädikationen und der dreistrophigen Prologdimensionen „Jesus Christus“ V. 17 und V. 14 im Rahmen einer zweigeteilten Evangeliumseröffnung. Zum christologischen Ertrag s. die nächste Anmerkung.

¹² M. Theobald gewinnt seine christologische Abschluss-These (THEOBALD, Fleischwerdung, 489–493), dass im Johannes-Prolog eine personal-asketische Logos-Christologie gegen eine mythisch-vorstellungshafte Geist-Tauf-Christologie (a.a.O., 438–489) durchgesetzt werde, durch diese Operation von Rekonstruktion und Negation (explizit a.a.O., 492). Er restituiert damit zwar die Legitimität der Wirkungsgeschichte der Logos-Christologie im 2. Jh. und verbindet dies mit interessanten Thesen zur Literaturgeschichte der Evangelienprologe. Für die Aufgabe, die johanneische Christologie der Menschwerdung in ihren semiotischen, texttheologischen und imaginativen Implikatio-

menologische Frage nach dem impliziten und realen Leser¹³ und impliziten Autor (vgl. Thyens Lieblingsjünger-These); ein im Ansatz systematisches, nicht nur erfahrungsbezogenes Konzept von Intertextualität, das sowohl das Verhältnis von Johannes und Synoptikern wie das Verhältnis von Johannes zu zentralen alttestamentlichen Referenztexten ins Zentrum stellt und darin H. Lausbergs Analysen aufnimmt und fruchtbar macht (z.B. ‚Sinai-Screen‘ in Joh 1,14; 1,19–2,11; Jes 55,11 f. in Joh 1,6).

Thyens *theologische* Interpretation des Prologs arbeitet – so gut wie nie gewürdigt – mit einem genuin *theologischen Textkonzept*, nach welchem Leitworte wie Logos, Leben, Licht im Prolog nicht definatorisch-dogmatisch (erst recht nicht urteilslogisch-spekulativ) oder religionshistorisch eingeführt werden, sondern als Kryptogramme, die nur intratextuell, durch operative Fiktionen zwischen Prolog und corpus narrativum, poetischen Sinn gewinnen. Im Gefolge dieses Textkonzepts unterscheidet Thyen semiotisch kategorial zwischen Logos und Mythos und betont den wechselseitigen Ausschluss von Schöpfungsglaube und Mythologie. Die scheinbar funktional-mythische Rede vom Logos (H. Weder) fungiert im Prologtext tatsächlich als symbolische Form schöpfungspoetischer Prägnanz. Gegen die ‚optische Täuschung‘ (E. Fuchs), die Mythos und Logos aufgrund gewisser Familienähnlichkeiten verwechselt, scheint Thyen im Prolog so etwas wie den Ursprung ‚poetischer Theologie‘ zu sehen. Dies ist ebenso wie sein theologischer Textbegriff zu diskutieren. Schließlich ist zu fragen, inwieweit Thyens so zentrale Rede vom ‚Textspiel‘ offene Fragen aufwirft, die durch eine Relektüre von Iser's Textspiel des Fiktiven und Imaginären zu bearbeiten sind. Thyens recht unvermittelte Begründung der genuinen Textualität des Evangeliums aus der Menschwerdung des Logos¹⁴ wirft die zentrale Frage einer theologischen Texttheorie auf, für die der Prolog des Vierten Evangeliums Beispiel und Muster ist. Dies wird durch meinen Titelbegriff ‚Text der Menschwerdung‘ benannt. Doch gerade diese zentrale Frage ist biblisch-dogmatisch über Thyen hinaus weiter zu bearbeiten, wobei sich das Imaginäre der Christologie als zentrale Aufgabe stellen wird.

Dogmatisch bietet Thyen eine Prolog-Interpretation, welche die Einzigkeit und Unendlichkeit Gottes (im Sinn E. Lévinas') und die gleitende Struktur der metaphorischen Rede von ‚Vater‘ und ‚Sohn‘ bzw. ‚Logos‘ (im corpus narrativum: Menschensohn) so miteinander zu vermitteln sucht,

nen für heutige Christologie fruchtbar zu machen, resultiert durch diese gängige Bestimmtheitserzeugung aber wenig Gewinn.

¹³ FREY, Johanneische Eschatologie 1, 310, Anm. 79.

¹⁴ THYEN, Johannesevangelium, 92f; vgl. W.H. KELBER, Die Fleischwerdung des Wortes in der Körperlichkeit des Textes, in: H.U. Gumbrecht/K.L. Pfeiffer (Hg.), Materialität der Kommunikation, Frankfurt ²1995, 31-42; dazu unten Abschnitt 3.1.

dass neben der Logos-Christologie eine *Namens-Theologie* des Vierten Evangeliums zum Vorschein kommt. Im Prolog wird dies bereits durch Thyens Interpretation von V. 1.14 und V. 16 f. angebahnt: Gesetz durch Mose und Gnadengabe der Wahrheit durch Christus (V. 17) sind Gnade anstelle von Gnade (V. 16b). Thyens eschatologisch-phänomenologisches Verständnis von *aletheia* und seine chalcedonense-kritisch applizierte Logos- und Menschensohn-Christologie, die gegen die Verwechslung von Subjekt (Jesus Christus) und Prädikat (Logos, Leben, Licht etc.) gerichtet ist, sind damit konkordant.

Die hermeneutischen, texttheologischen, christologischen und namens-theologischen Entscheidungen ordnen sich bei Thyen dem Theorem imaginativen Sinnverstehens struktural-allgemeiner und individuell-symbolischer Kommunikation ein. Das Evangelium sei vom ersten Prologvers bis zum letzten Vers des Epilogs (21,24 f.) als „kohärentes, hochpoetisches literarisches Werk“ zu interpretieren.¹⁵

„Ein objektiver Textsinn ist ein unauffindbares Phantom, Interpretation und Applikation sind untrennbar. Da literarische Texte nach einem Wort Rilkes zu ‚den Dingen gehören, die vorerst nur für einen gemeint sind und die sich nicht sagen lassen‘, können Leser wie Kommentatoren stets nur *Vorschläge* zu ihrer Lektüre machen und hoffen, daß andere Leser ihnen zustimmen können.“¹⁶ Vorschläge sind singuläre Interpretanten und textstilbezogene Verstehensentwürfe, die intersubjektiv angesonnen und durch andere anerkannt werden können, womit sie sich (kunst)regelhaft verfestigen und begrifflich-schematisieren (‚sagbar‘ werden im Sinn Rilkes), freilich um erneut in den Interpretationsvorgang eingebracht zu werden.¹⁷

Mit imaginativem Sinnverstehen als Woraufhin der Interpretation, greifbar im Konzept der johanneischen Text-Welt, schließt Thyens These vom Evangelium als literarisches Werk an Manfred Frank an. Im Rahmen einer ‚postmodernen‘ Dialektik unverfügbarer Bestimmtheit des Subjekt-Signifikats zielte Frank seinerzeit¹⁸ auf die Überwindung des Konflikts zwischen strukturaler Textanalyse und sinnverstehender Interpretation, um eine rhetorisch-poetologische Texttheorie und eine (mit Sartre) imaginativonstheoretisch umbesetzte Rezeptionshermeneutik zu erneuern.¹⁹ Bereits in

¹⁵ THYEN, Johannesevangelium, V, mit expliziter Referenz an M. Frank.

¹⁶ A.a.O., VI. Vgl. bereits: DERS., Das Johannesevangelium als literarisches Werk, in: DERS.: Studien, 351–370.

¹⁷ So die Präzisierung a.a.O., 356, gegenüber dem Vorwort des Kommentars.

¹⁸ M. FRANK, Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher, stw 544, Frankfurt/M. 1985; DERS., Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Erweiterte Neuausgabe, stw 317, Frankfurt/M. 1990.

¹⁹ Die Momente des divinitorisch-objectiven und divinitorisch-subjectiven Nachconstruierens gegebener Rede im Interpretieren werden seit Schleiermacher zum eigentlichen Ort des Kunstcharakters der Hermeneutik, „einer nicht unter Regeln zu bringenden

Franks Aktualisierung wird das Imaginäre als Bewusstseinsmodus zum abschließenden Begriff: der Textsinn, die Textwelt ist kein Gegenstand der Wahrnehmung oder Erfahrung als vom verstehenden Subjekt unabhängige Welt. Sie ist vielmehr eine imaginäre Textwelt, die der Leser ‚gleichsam bewohnt‘²⁰, die er ‚erschafft‘²¹ und der er sich ‚angleicht‘²². Damit ist die Funktion von *mimesis und poiesis* thematisch, die allerdings bei Thyen hermeneutisch kaum entfaltet wird. Genauer: Es ist die Operation von *mimesis* und *poiesis* im Glauben als Verstehen narrativ imitierter Handlung(stextwelt)en thematisch: „Mimesis bedeutet gleichermaßen, dass die imitierte Handlung nachgeahmt, also nur vorgetäuscht wird, und dass die Fiktion uns lehrt, den Bereich tatsächlicher Handlung so zu sehen, wie er in poetischer Fiktion dargestellt wird. In dem Maße, wie die Handlung vorgetäuscht ist, hat sie die Kraft, Handlung neu zu konfigurieren.“²³ Mit diesem *mimesis*-Konzept, auf das Thyen anspielt, ohne es zu explizieren, stehen wir erstmals vor dem Zusammenspiel von Fiktivem und Imaginären.

1.2 H. Lausberg: Text über einen Text. Systematische Intertextualität als Aufgabe

Thyens These vom Johannesevangelium als poetischer Text dramatischer Gestalt baut erheblich auf der rhetorischen Prologanalyse auf, deren Meisterstücke Heinrich Lausbergs Interpretationen sind: Der Prolog als von V. 1 bis V. 18 syntaktisch klar durchkomponiertes *exordium* verbinde rhetorische Textdisposition als ‚Sinn‘ gliedernde und aufweisende ‚Form‘ mit lexikalisch-begrifflich hochhallusivem und hochstiligem Textsinn.²⁴ Der Prolog sei „ein ‚Text über einen Text‘, ein ‚Text zweiten Grades‘“ (273 f.,

schöpferischen Initiative des Interpreten“ (FRANK, Das individuelle Allgemeine, 293). Das Auslegen „verlangt eine mit der regelüberschreitenden Produktivität des Autors/Sprechers Schritt haltende Produktivität des Aufnehmenden“ (a.a.O., 340).

²⁰ FRANK, Das individuelle Allgemeine, 354, vgl. THYEN, Johannesevangelium als literarisches Werk, 363.

²¹ FRANK, Das individuelle Allgemeine, 357 passim.

²² THYEN, Johannesevangelium als literarisches Werk, 363.

²³ P. RICŒUR, Poetik und Symbolik – Erfahrung, die zur Sprache kommt, in: F. JÄGER/B. LIEBSCH (Hg.) Handbuch der Kulturwissenschaften Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart 2004, 93–105, 105. ISER, Das Fiktive, schließt in seinem Epilog über *Mimesis und Performanz*, 492–496, kritisch an Ricœurs Trias von mimetischer Präfiguration (Vorverständnis), Konfiguration (Text) und Transfiguration (Leser) als *poiesis* an.

²⁴ Zur Komplementarität von Klarheit und Dunkelheit, H. LAUSBERG, Der Johannesprolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 1984/5, Göttingen 1984 (im Nachfolgenden, LAUSBERG 1984a), 277, § 69,13. (Nachfolgende Angaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.)

§ 69,4) oder sogar eine Epistel zum Text des Evangeliums (276, § 69,10).

Seine Interpretation ist daher nicht von Rekonstruktionen seiner Schichten und Vorformen des Prologs abhängig, sondern von einem systematischen Konzept seiner intertextuellen Bezüge und Collagierungen. Semantische Verschleierung und Stoffsperrung bei perkursorischer Analepse auf die *narratio* (Joh 1,19–2,11), Allusivität und Hochstiligkeit sind nämlich nicht Merkmale einer in den Prolog integrierten Logos-Doxologie, vielmehr Merkmale *exordialen Stils*. Lausbergs Analyse des Johannesprologs²⁵ enthält eine minutiöse Liste der rhetorisch-stilistischen Collagierung der Einzelphrasen wie der Gesamtkomposition von Joh 1,1–18. Sie begründet die These vom Bezug des exordial-perkursorischen Prologs und der ‚narrativen Grundschrift‘ Joh 1,19–2,11. Für mein Prolog-Verständnis orientierend sind folgende Einsichten Lausbergs:

die (1) interne Komposition durch rhetorisch-stilistische Nahbezüge (271, § 68,4) und Fernbezüge (z.B. Rapport V. 1b.c zu V. 3.4 f.; V. 14e zu V. 16a.17b; 271, § 68,5); der Charakter von V. 18 als Epiphonem; von V. 15 als Eidolopoiie (271–278, § 69);

die (2) ‚Verdrehung‘ und ‚Hochstilisierung‘ narrativer Bezugstexte zu konnotativ-figurativen Anspielungen, die für die imaginäre Temporalität des Prologs höchst aufschlussreich sind.

Paradigmatisch ist die ‚Verdrehung‘ des historisch-narrativen Präsens im Täufer-Zeugnis von Joh 1,30 ins ‚perspektivische Imperfekt‘ der Eidolopoiie von Joh 1,15, das den Täufer zum Protagonisten der Zeugen von Joh 1,14b.c (wir) und 1,16b (wir alle) macht. Diese Zeugen blicken je verschieden auf Kreuz und Auferstehung zurück. Eben dadurch treten sie aber selbst in eine *imaginäre* Gegenwart, die im Fall des Täufers als *eidolopoietisches Präsens* zu beschreiben ist: „Das ‚perspektivische Imperfekt‘ dient hier als ein Mittel, um den längst nicht mehr gegenwärtigen Täufer im Sinne der sublim-pathetischen Stilfigur der Eidolopoiie zur Rede zu erwecken. Das Präsens in der Zitateinleitung μαρτυρεῖ [...] καὶ κέκραγεν ist daher kein historisches Präsens, sondern präziser ein *eidolopoietisches Präsens*.“²⁶

Schließlich konkretisiert Lausberg (3) die Mehrdimensionalität intertextueller Bezüge auf die ‚narrative Grundschrift‘ Joh 1,19–2,11²⁷ sowie auf

²⁵ LAUSBERG, 1984a; DERS., Das Epiphonem des Johannes-Prologs (J 1,18), *Minuscule philologica* 7, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 1982/7, Göttingen 1982 (im Nachfolgenden LAUSBERG, 1982).

²⁶ J. FREY, Die johanneische Eschatologie, Bd. 2. Das johanneische Zeitverständnis, WUNT 110, Tübingen 1998, 72.

²⁷ H. LAUSBERG, Der Vers J 1,19 des Johannes-Evangeliums (im Rahmen des „redaktionellen Kapitels“ J 1,19–2,11). Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 1987/2, Göttingen 1987 (im Nachfolgenden, LAUSBERG, 1987b); DERS., Der Vers J 1,27 des Johannes-Evangeliums. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 1984/6, Göttingen 1984 (im Nachfolgenden LAUSBERG, 1984b), 3 f. (Gesamtüber-

das ‚corpus narrativum‘ Joh 1,19–20,29²⁸ und weitere überklebende „collage-Schichten“ der Hochstilisierung, so dass hochallusive Intertextualität und oblique ‚Hochstiligkeit‘ als konkrete Fiktions-Operatoren im Detail des Prologs sichtbar werden.

Im Folgenden wichtig sind diese Bezüge: Joh 1,6–8,15: Perkursorische und eidolopoitische Bezüge auf Joh 1,19 f.29,30; Joh 1,1.3 (Logos-im-Ursprung): Bezug auf Gen 1,1–3.3–31 („Genesis-Atmosphäre“) sowie auf Prov 8,12–30; Joh 1,19–2,11: Bezug auf das Schöpfungs-Tage-Schema von Gen 1; die Funktion von Jes 55,10 f. als Brücke zwischen Prolog und ‚corpus narrativum‘²⁹ (Logos als Wort, das ausgesandt wird und nicht leer zurückkommt: Joh 6,27–71³⁰); Joh 1,14.16 f.: Bezug auf Ex 24,15–18 (7. Tag), Ex 29,45a (Herrlichkeitserweis), Ex 33,18–34,8 f. (Unsichtbarkeit Gottes und Gnadennamen); Epiphonem Joh 1,18: Bezug auf Sir 24 f.; 43,31.

Die bei Lausberg im Detail verzeichneten sieben innerkanonischen und drei außerkanonischen Collagierungsschichten und die (tempora)semantisch-figurativen, phraseologischen und syntaktischen Collagierungstechniken³¹ könnten gleichsam als ‚Fundgrube‘ (262–265, § 65) des Fiktiven und Imaginären genutzt werden – stünden sie nicht unter dem entscheidenden Vorbehalt: „Eine systematische ‚Theorie der Textbeziehungen‘ kann hier nicht geleistet werden“, vielmehr nur „erfahrungs-bedingte Notizen“ (261, § 64,1). Daraus ergeben sich offene Fragen:

Was würde eigentlich eine systematische Theorie der Intertextualität im Prolog leisten?³² Welche Einsichten in das Zusammenspiel von Realem, Fiktivem und Imaginärem wären über die bei Lausberg verzeichneten hinaus zu erwarten?

blick); DERS., Die Verse J 2,7–9 des Johannes-Evangeliums. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 1986/5, Göttingen 1986 (im Nachfolgenden LAUSBERG, 1986a); DERS., Die Verse J 2,10–11 des Johannes-Evangeliums. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 1986/3, Göttingen 1986, (im Nachfolgenden LAUSBERG, 1986b).

²⁸ H. LAUSBERG, Prolog J 1,1–18 und „corpus narrativum“ J 1,19–20,29 als grundständig einander zugeordnete Teile des Johannes-Evangeliums, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 1987/1, Göttingen 1987 (im Nachfolgenden LAUSBERG, 1987a); DERS., Jesaja 55,10–11 im Evangelium nach Johannes, Minuscula philologica 5, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 1979/7, Göttingen 1979 (im Nachfolgenden LAUSBERG, 1979).

²⁹ LAUSBERG, 1979.

³⁰ Vgl. THYEN, Johannesevangelium, 347 f.

³¹ Oblique (262, § 64,4) als allusio (273 f., § 69,4) und hypsos (274, § 69,5), epochenverschiebende (262, § 64,4), phraseologische und syntaktische Anknüpfung bei Sinnverschiebung (270, § 68,1), dazu: Personal- und Stoffsperrung (272, § 68,8).

³² Zum Hintergrund: P. STOCKER, Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien, Paderborn u. a. 1998.

Umgekehrt werden Lücken des Intertextuellen bei Lausberg sichtbar. Lediglich lexikalisch verzeichnet Lausberg den Bezug auf dispositionell schlüsselhafte Rede-Texte des corpus narrativum (275, § 69,8), ohne diesen Bezug, über den postulierten Zusammenhang von instrumentalem und personalem Logos hinaus, zu interpretieren.

Dispositionell bedeutsame Rede-Texte sind z.B.: Joh 5,31–40 und 5,16–30 (Jesus als wahrhaftiger Zeuge und Apologie Jesu); Joh 6,41–51.52–59 (Jesu 55, Lebensbrot-Rede, Jesu Opfertod als Fleisch-Essen); Joh 10,22–39 (entscheidendes Verhör Jesu beim Tempelweihfest, implizite Wort-Gottes-Prädikation in der expliziten Sohn-Gottes-Prädikation)³³, Joh 12,20–36 (Eintritt der eschatologischen Stunde Jesu, Verherrlichung des Namens des Vaters durch den Vater)³⁴, Joh 16,25–33 (Abschluss der Abschiedsreden, die Reden Jesu als Bilder-/Rätselrede) sowie 17,1–9 (Beginn des Gebets Jesu zum Vater, Offenbarung des Namen Gottes), darin 17,5.24 (Verherrlichung mit der Herrlichkeit, ehe die Welt war/vor der Grundlegung der Welt); absolute und metaphorisch prädierte Ich-bin-Worte 8,12–20 (Licht), 11,17–27 (Auferstehung und Leben).

Obgleich Lausberg die These vertritt, dass der Prolog zusammen mit Joh 20,30–21,25 verfasst sein könnte (278, § 70,2), identifiziert er doch keinen einzigen Textbezug des Prologs auf das Epilog-Kapitel. Erst eine ‚systematische‘, d.h. lesephänomenologische Theorie der Kombination von *Unbestimmtheitsstellen*, also nicht nur der Collagierung von Bestimmtheitsstellen, würde es erlauben, die Kombination des anonymen Lieblingsjüngers-Textes Joh 1,41 f. mit der Johannes-Percursio/Eidolopoiie des Prologs und den expliziten Lieblingsjünger-Texten aus Joh 13–21 zu erkennen und dieses Mittel des Fiktiven für die Frage nach dem impliziten Zeugen/Narrator/Evangelisten fruchtbar zu machen.³⁵

Unwirksam blieb schließlich Lausbergs These von der epistolaren Bezugsschicht des Prologs, v.a. zu Röm 5 und Kol 1–2, wobei Kol 1 f. letzterer sogar als „ergänzende Haupt-Quelle der sprachlichen und gedanklichen ‚Hoch-Stilisierung‘ [...] im Prolog“ gilt.³⁶ Wie immer es sich mit der exegetischen Triftigkeit dieser These im Detail verhält: Lausberg stellt damit die theologische Frage, inwiefern der Prolog von der figurativ-narrativen und kommunikativ-pragmatischen Ebene zur eigentlich textuellen Ebene der Kommunikation übergeht, also zu einer universalen impliziten Leserschaft.

³³ Dazu LAUSBERG, 1987a, 6, § 71,7.

³⁴ FREY, Johanneische Eschatologie 2, 214 f.

³⁵ So mit Iser: THYEN, Johannesevangelium, 131–133.794–796, (s.u. Abschnitt 3.3). Lausberg vertritt ein realistisches Autor-/Leser-Konzept; er identifiziert die eigene Rekonstruktion mit dem historischen Ursprung von Produktion und Rezeption (LAUSBERG, 1984a, 278, § 70,1.4; 193, § 2,3; 262, § 64,5).

³⁶ LAUSBERG, 1984a, 269, § 66,25 passim; analog die These vom gnadentheologische Bezug von Joh 1,14c.e auf die „Lehre vom ‚Gnaden-Überfluß‘ Röm 5,15–21“ (a.a.O., 267, § 66,7 passim).

Der bei Lausberg unvermittelt adressierte Übergang von hochpoetisch-textspielerischen in epistolar-doktrinalen bzw. katechetisch-theologischen Stil enthält die larvierte Frage, inwieweit sich im Prolog Theologie konstituiert (Ernst Fuchs), doch nicht als definitivische, sondern als *zugleich doktrinal-katechetische und poetische Theologie*.³⁷

1.3 J. Frey, P. Chatelion Counet: *Imaginäres Sehen der doxa und imaginäre Zeit des Sichtbaren. ‚Digitale‘ und ‚analoge‘ Christologie als Aufgabe*

Das Textspiel des Fiktiven und des Imaginären unterscheidet sich kategorial von der narratologischen Analysefigur „narrator/narratee“. Während diese narratologische Figur in der leser-orientierten, literaturwissenschaftlichen Johannes-Exegese (seit Culpepper) Eingang fand, ist ihre kategoriale Unterscheidung von der Figur „impliziter Autor/impliziter Leser“ nicht in gleicher Weise geläufig. Für meine Interpretation des Prologs (und des corpus narrativum) ist sie konstitutiv. Wenn Iser in seinem Werk zur literarischen Anthropologie des Imaginären (1991) auf die Figur des ‚Impliziten Lesers‘ verzichten kann – die noch in Iser’s ‚Akt des Lesens‘ (1976) konstitutiv war –, so werte ich dies als Symptom dieser kategorialen Ebenendifferenz von narrativ-fiktiver und textuell-imaginärer Kommunikation (in ihrer Wechselwirkung). Die Figur des impliziten Lesers war schon im ‚Akt des Lesens‘ ein Platzhalter für das (anthropologisch zu bestimmende) Textspiel des Imaginären (und des Fiktiven), nicht nur ein narratologisch-pragmatisches Analyse-Instrument.³⁸

Die Folgen, die mit diesem methodischen Hinweis einher gehen, seien exemplarisch an der *mehrperspektivischen johanneischen Temporalitätssymbolik* umrissen. Dies geschehe am Beispiel der *inclusio* von *Prolog Joh 1,14.16 f.18 und Joh 16,25–31.32 sowie Joh 17,1–8.20–26*.

Diese Texte sind *thematisch* durch Differenz und Überblendung von irdisch-isaaktypologischer *doxa* in der Todesstunde Jesu und *doxa* des ‚Prä-

³⁷ Zum Begriff: G. BADER, ‚Theologia poetica‘. Begriff und Aufgabe, ZThK 83 (1986) 188–237. Zentral: R. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10, Tübingen 2004, 91-240.425-449. Hingewiesen sei auf Lausbergs impliziten Begriff des Fiktiven und Imaginären: Der Prolog provoziere spielerisch-freies Verstehen (LAUSBERG, 1984a, 276, § 69,12) als Imaginationsstimulation (LAUSBERG, 1984a, 279, § 70,4), so dass das Erst-Publikum den Text „sozusagen ‚mitverfaßt‘“.

³⁸ In der hervorragenden Darstellung von Iser’s Lesephänomenologie durch J. FREY, Der implizite Leser und die biblischen Texte, ThBeitr 23 (1992) 266–290, bleibt als Frage, ob Frey dem imaginationstheoretischen Anspruch in der Figur des ‚impliziten Lesers‘ gerecht wird. Tatsächlich scheint mir die Uneindeutigkeit in Frey’s späterer narratologischer Analyse der Temporalitätssymbolisation des johanneischen Erzählrahmens und seiner externen Analepsen und Prolepsen hierin begründet zu sein.

existenten‘ in Joh 1,14c./1,1–3 und 17,5.24 verknüpft. *Lesepragmatisch* geht es um die gleichsam ‚epistolare‘ Weitung des Prologs in V. 1,16 f. mit dem Epiphonem V. 1,18 als sententiösem Prologabschluss, welcher die *Grenze* zwischen Prolog und narrativem Drama 1,19 ff. bildet.³⁹ Die *Grenze* des ‚esoterischen Zwischenspiels der dramatischen Historie Jesu‘⁴⁰ hin zum Abschiedsgebet markiert im Gegenzug Joh 16,25–31.32. Das einzigartige Gebet Joh 17,1–8.20–26 stellt einen imaginären *Übergang sui generis* dar, weil der betende Jesus schon nicht mehr in Welt ist (17,11). Jesu Gebet zum Vater wird auf dieser Schwelle zur singulären ‚Wiederholung‘ des Vaterunsers Jesu.⁴¹ Die mehrperspektivische, ‚symbolische‘ und darin ‚imaginäre‘ Kommunikation dieses Gebets gilt es zu analysieren.

Ich beziehe mich dabei auf die hervorragenden, so reich differenzierten wie integrativen Studien Jörg Freys zur narratologischen Temporalitätssymbolik und zur christologischen Eschatologie im *corpus johanneum*⁴². Für die biblisch-dogmatische Rezeption in der Perspektive des Fiktiven und Imaginären sind sie fortzustimmen. Dazu nehme ich die scharfsinnige dekonstruktivistische Interpretation von *Joh 16,25–31.32 sowie 17,1–8.20–26* durch Patrick Chatelion Counet auf.

1.3.1 Imaginäres Sehen der doxa

Zutreffend zeigt Chatelion Counet, dass die Figur *impliziter Autor/Leser* nicht als „Stimme/Hörer im Text“ verstanden werden sollte: „The notion of the implied author must be depersonified and it is best considered as a set of implicit norms, rather than as a speaker or a voice (i.e. a subject).“⁴³ Ebenso wenig ist der implizite Leser eine Instanz des Textes, so dass etwa der implizite Leser/Hörer Implikat der Stimme des Erzählers wäre, sondern ein (‚depersonified‘) Set impliziter Operationen des Fiktiven und Imaginä-

³⁹ LAUSBERG 1984a; LAUSBERG, 1979.

⁴⁰ THYEN, *Johannesevangelium*, 582 f., über Joh 13,1–17,26.

⁴¹ Zum literarischen Charakter und zur Wiederholung des Vaterunsers in Joh 17: THYEN, *Johannesevangelium*, 678–682.

⁴² Integration von historischer Rekonstruktion und theologischer Applikation scheint mir unvermeidbar und unabdingbar. Allerdings besteht hier innerhalb der Johannes-Interpretation selbst eine auszutragende Diskussion, wobei die Einschätzung des *methodischen Status* der Autor-Frage und der johanneischen Gemeindesituation in Joh 21 (und für das Evangelium, z.B. in Joh 13–16 oder in Joh 1) nur das klarste Symptom ist. Zur Definition und der exemplarischen Applikation narratologischer Analyse-Figuren für die Interpretation prospektiver Aussagen und chronologischer Anachronismen, insbesondere in den Abschiedsreden: FREY, *Johanneische Eschatologie* 2, 271–278. Frey arbeitet mit der im Folgenden zu problematisierenden Definition von narrator (‚Stimme der Erzählers im Text‘) und narratee (‚Hörer der Stimme des narrator‘), a.a.O., 274.

⁴³ P. CHATELION COUNET, *John – A postmodern gospel. Introduction to deconstructive exegesis applied to the fourth gospel*, BINS 44, Leiden 2000, 33.

ren: „reading mechanics“ and „mental images *because of the text*“⁴⁴. Ohne dass Counet dies vermerkt, transformiert er die Figur „impliziter Autor/impliziter Leser“ damit faktisch in jene operativen Momente des Fiktiven und Imaginären, die Iser 1991 entwickelt (s.u.).⁴⁵

Chatelion Counet schlägt für die Interpretation von Joh 16,25–31.32 sowie 17,1–8.20–26 das Modell einer dreidimensionalen: (1) figurativen, (2) narrativen und (3) textuellen Kommunikation vor, wobei sich auf jeder Ebene die Konstellation impliziter Autor/Leser anders darstellt.⁴⁶ Auf jeder dieser Ebenen werde zudem der unentscheidbare Gegensatz und das agonale Textspiel von logozentrischer und apophantischer Offenbarungspartizipation ausagiert. Das am frühen Bultmann orientierte Offenbarungskonzept bildet den Hintergrund.⁴⁷

Das aporetische Ende des dialogisch-monologischen Abschiedsdiskurses bündelt sich, indem Jesus in Joh 16,25ab *alles* bisherige Reden als ‚Bildrede‘⁴⁸ oder als ‚Rätsel und Spur‘ (Ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν)⁴⁹ kennzeichnet. Jesus kündigt den Übergang zu einer anderen Rede-

⁴⁴ A.a.O., 36.

⁴⁵ Der dekonstruktivistische Anspruch, der J. Derridas und R. Barthes' Vorgaben insgesamt zu viel Kredit gibt, hindert Counet, das von ihm so virtuos dargestellte agonale Textspiel logozentrischer und differentialer Lektüren in Joh 6 und Joh 17 auf die anthropologische und christologische Frage hin zu öffnen. Christologie firmiert vornehmlich als Spielart des Logozentrismus. Die apostrophierte ‚negative Christologie‘ (a.a.O., 335) würde eine Ausarbeitung des Konzepts apophantischer Methexis am ‚Dass‘ der Offenbarung verlangen.

⁴⁶ COUNET, John, 272 (Table 1: Levels of communication in John 17):

	<i>1st level of communication: figurative</i>	
a) Jesus		explicit narratee: Father
b) Jesus		implied narratee: disciples
	<i>2nd level of communication: narrative</i>	
a) narrator		explicit narratee: <i>plus</i> you (1,14 and 21,24)
b) narrator		implied narratee: you (20,31)
	<i>3rd level of communication: textual</i>	
a) text		universal (implied) reader
	↑	
b) text	←	→ (real) ego

⁴⁷ COUNET, John, 24 (vgl. a.a.O., 12) kommentiert Bultmanns These, dass Jesus auf verschiedene Weise immer nur das eine offenbare, ‚*dass* er als Offenbarer gesandt sei‘ und darauf verzichte, den Inhalt dieser Offenbarung zu beschreiben, indem er alles Fragen vernichte und den Menschen selbst infrage stelle: „Bultmann reduces revelation to a *simple signifier* – or, in the words of Derrida, to a *signifiant transcendental*. If you then go on to say that it has no content, you are giving the signifier a meaning even though it is negative or empty [...]; i.e. what revelation possesses as a meaningful content is a priori postponed. This can also be understood in the sense of Derrida's *différer*.“

⁴⁸ THYEN, Johannesevangelium, 674 f.

⁴⁹ COUNET, John, 195–201.

form (ἀπαγγελῶ) an: παρησιᾶ περὶ τοῦ πατρὸς in der ‚Stunde‘. Die undurchschaute Illusion der jetzt fraglosen Glaubensbereitschaft bei den Jüngern (Jünger-Wort: Joh 16,29 f.) zeige, dass ihr Missverständnis jetzt definitiv werde (Joh 16,32 bitemporale Ansage der ‚Stunde der Zerstreuung‘). Jesu Übergang zum homologischen Gebet an den Vater (schon nicht mehr in der Welt, Joh 17,11) sei Rede παρησιᾶ, sprechendes Nicht-Sprechen im Sinne des ‚announcement of apophatic speech in John 16,25‘⁵⁰.

Das auf der *figurativen Ebene* an den Vater und implizit an die Jünger adressierte Gebet Joh 17,1–9 mit seiner Bitte um eschatologische Verherrlichung (Joh 17,5 und ihrer Schau durch die Jünger Joh 17,26) und die im Joh singulären Aussagen über die eschatologische Namensoffenbarung und Bewahrung/Heiligung im tetragrammatischen Namen (Ex 3,14⁵¹) problematisiert auf der *narrativen Ebene* die Identifikation der Leser/Hörer mit den Jüngern: Gehören sie zu den ‚wir‘, die nach Joh 1,14 die Herrlichkeit Jesus ‚sahen‘ und die nach Joh 21,24 wissen, dass das Zeugnis des Lieblingsjüngers wahr ist; oder gehören sie zu den ‚ihr‘ von Joh 20,31, an die das Evangelium adressiert ist und die erst zum Glauben kommen? „There are, therefore, two groups of narratees: the ‚you‘ of 20,31 and the ‚you‘ (‚we‘ minus narrator) of 21,24. In this instance, the text of the Fourth Gospel resists narratology within which it is unthinkable that one text could include two narratees which are mutually exclusive.“⁵² Dies eröffne eine wechselseitig exklusive und unentscheidbar duale Lektüre von Joh 16, 25 ff., aber auch des ganzen Evangeliums:

Das explizite ‚wir‘ von Joh 21,24 setzt ein implizites ‚ihr‘ voraus und identifiziert es in Joh 20,31: „The effect of the reading track, which in 21,24 distinguishes between explicit and implicit narratees is: *to be excluded*; the ‚implied narratee‘ knows that he is excluded each time there is a mention of ‚we‘: excluded from the truth, witnessing the faith.“

Das explizite ‚ihr‘ in Joh 20,31 setzt ein bereits vorhandenes ‚wir‘ voraus, welches in 21,24 identifiziert wird: „The effect which this (sc. alternative) reading track creates is: *to be elected*: elected to the truth, to witness and faith. If you so desire, an ‚ecclesiastical we‘.“⁵³

Beide Leseweisen verdrängen sich. Dieses ‚Dilemma‘ erfordert es, von der zweiten, *narrativen Ebene* auf eine dritte, *textuelle Ebene* zu wechseln, auf der erst ein ‚universal (implied) reader‘⁵⁴ vorstellbar wird. Er ist mit dem ‚ecclesiastical we‘ nicht identisch! Der *universale implizite Leser* übergreift nämlich den Widerspruch der *narratees* auf der *narrativen Ebene*, ohne das Kippen der dualen Leseperspektiven auf der *narrativen Ebene*

⁵⁰ A.a.O., 201.

⁵¹ THYEN, Johannesevangelium, 689–693, zu Joh 17,6–8.

⁵² COUNET, John, 270.

⁵³ A.a.O., 270 f.

⁵⁴ A.a.O., 272.

aufzulösen: „There is something ‚unreadable‘ in the Fourth Gospel, something which one cannot make one’s own or which, to speak with Barthes, one cannot re-write. The *aorist* in 1,14 (,the word lived among us‘ ἐσκήνωσεν and ,we have seen his doxa‘ ἐθεασάμεθα) cannot be made present in any present situation, at least not without mediation. These unreadable and unrepresentable things – what ,truth‘ and what ἀληθής is [...], what doxa and ,live among us‘ mean – partly constitute the theme of John 17.“⁵⁵

Man muss Chatelion Counets apophantische Interpretation zentraler *doxa*-theologischer Aussagen von Joh 17,1–8 und Joh 1,14.(16 f.) nicht als prinzipiell sprachskeptisch beurteilen⁵⁶, versteht sie sich doch selbst als *linguistisch-theologische Texttheorie*, die nicht Aporien des johanneischen Textes durch Rekurs auf außertextliche Größen (Gemeinde, Logos-Christologie als transzendentes Signifikat) lösen möchte. Man muss allerdings auch nicht Chatelion Counets These vom bloßen *Daß* der Offenbarung ohne Inhalt teilen, die das schlechthin Undarstellbare (,Offenbarung‘ als transzendentes Signifikat) *als* Undarstellbares und supplementäre Spur darstellen will. Teilhabe des Glaubens an der Offenbarung des Wortes bedeutet nicht nur, an den Ort des Nicht-(mehr)-Sprechens (dies vollziehe das Gebet von Joh 17) und an den Ort des Nicht-(mehr)-Verstehens (dies meine das Essen des Fleisches Jesu, Joh 6,51–59) zu rekurrieren. Die These vom paradoxalen Sinn der *Doxa-Schau* in Joh 1,14c; 17,5.26 ist aufschlussreich, reduziert aber auch: „it remains indecidable whether *doxa* is visible only in Jesus’ physical presence or precisely in his absence. A narratological consequence of this is that we can no longer determine whether the revelation of the *doxa* in 17,1 ff. is also intended for a wider audience, the universal implied reader, besides the implied narratee. As a supplement to Jesus’ absence, *doxa* can have addressed people other than the disciples. As an extra-worldly essential determination, the revelation of the *doxa* can only be for those who see Jesus.“⁵⁷

Die Alternative: Darstellen der undarstellbaren *doxa* als abwesende für die ‚Zuhörer‘ auf der narrativen Ebene (Dekonstruktivismus) oder physisches Sehen für die ‚Jünger‘ auf der figurativen Ebene (Logozentrismus) eliminiert das *Imaginäre* der *doxa-Schau* auf der textuellen Ebene für den universalen impliziten Leser. Die Textbewegung des einzigartigen Gebets Jesu zum Vater in Joh 17 und seine indirekte Rede an die Jünger und an die ‚Zuhörer‘ wiederholt gewiss nur die ‚Spur‘ des Gebets Jesu zum Vater in der ‚Todesstunde‘ rückerinnernd im Geist. Aber dem impliziten Zuhörer widerfährt dort, wo er/sie an das Unsagbare und Unwiederholbare dieses

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ N. CHIBICI-REVNEANU, Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der *doxa* im Johannesevangelium, WUNT II/231, Tübingen 2007, 23 f.

⁵⁷ COUNET, John, 283.

Gebets Jesu stößt, eine Schubumkehr. Die Textbewegung wird Analogon des Imaginären, als welches das Bild des auferstandenen Gekreuzigten ‚sichtbar wird‘: Dieses Imaginäre ist die sichtbare *doxa* des Einziggeborenen (Prolog V. 16).⁵⁸ Das ‚wiederholte‘ Gebet Jesu zum Vater in der Stunde vollzieht nicht nur das Unsagbare der Herrlichkeit Jesu im Tod Jesu *als* unsagbares ‚Daß‘ der Offenbarung. Das ‚wiederholte‘ Gebet Jesu in der Stunde macht vielmehr die Grenze des Unsagbaren zum Analogon der *imaginären* Herrlichkeit Jesu im Tod Jesu. Der ‚letzte Wille‘ Jesu: das Sehen seiner ‚präexistenten‘ Herrlichkeit durch die Jünger (Joh 17,24) und die Rückschau der Jünger auf das Sehen der Herrlichkeit des einziggeborenen Sohns im Tod Jesu (Joh 1,14), gelten also der imaginären Herrlichkeit Jesu. Dies ist durchaus der ‚Inhalt‘ der Offenbarung: „Denn von einer Offenbarung kann nur geredet werden, wenn ein Inhalt erkennbar wird (Joh 17,3). Dieser Inhalt besteht also darin, daß sich Gott in Jesus als an das Wort der Liebe gebunden offenbart hat. Es gibt keine Liebe, ohne ihr Wort. Wollte sich Gott als *Liebe* offenbaren, so mußte er das Wort der Liebe offenbaren. Und wenn sich *Gott* als Liebe zu erkennen geben wollte, so kam seinem Wort dasjenige Zuvor zu, das Gott selbst zukommt. Und doch wäre dieses Wort nicht das Wort der Liebe, wenn es nicht dort, wo es hochnötig war, hätte erfaßt werden können. Die Liebe muß *anschaulich* werden, wenn sie helfen soll, und sie kann nur anschaulich werden, indem ihr Wort, an das sie sich bindet, Ereignis wird.“⁵⁹

Dieses imaginäre ‚Anschauen‘ der *Wortrealität der Liebe* als der *doxa* des Menschgewordenen ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός textuell und christologisch zu verstehen, ist letztlich der Grund, weshalb das Spiel des Fiktiven und Imaginären im Vierten Evangelium im vorliegenden Aufsatz zum Thema wird. Von der liminalen ‚Gegenwarts-Zukunft der Stunde‘ in Joh 17 erschließt sich der ‚Ursprung‘ im Prolog – und umgekehrt.⁶⁰ Allerdings ist *dieses Imaginäre der Liebe* ohne das Spiel des narrativ hochpoetischen Textes nicht zu erschwingen. Im Prolog, als Text über den Text, kommt es zur ‚Selbstanzeige‘ (zu dieser Kategorie s.u. Abschnitt 2.3).

Bei aller Kritik an Chatelion Counet: Aufschlußreich bleibt seine These, dass die auf der figurativ-exordialen Ebene formulierte Parenthese⁶¹ καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός die expliziten und impliziten ‚wir‘ auf die Kippe zwischen den ‚ihr‘ (von Joh

⁵⁸ Zur Rede vom Analogon des Imaginären (Iser) s.u. Abschnitt 2.2 und 3.4.2.

⁵⁹ FUCHS, Logos, 439 f.

⁶⁰ THYEN, Johannesevangelium, 99, zu 1,14: „Daß die spezifische δόξα Jesu als des geliebten Sohnes nichts anderes ist als seine mit derjenigen des Vaters koinzidierende *Liebe*, und dass der wahre Protagonist des vierten Evangeliums [...] von Anfang der auferstandene Gekreuzigte ist, muß der folgende Kommentar eingehend begründen.“

⁶¹ Zum Charakter von 1,14bc als Parenthese: vgl. THYEN, Johannesevangelium, 92–100.

20,31) und den ‚wir‘ (von Joh 21,25) stellt. *Aus der Oszillation zwischen dieser unentscheidbaren Alternative entsteht der imaginäre Vorgriff auf eine universale implizite Leserschaft (‚wir alle‘ Joh 1,16). An sie richtet sich der genuine ‚Text zweiten Grades‘ über das Evangelium – der Prolog als Lösung.* Die textuelle Sinnebene zeigt den imaginären Jesus Christus in einer mehr als narrativen Analepse und Prolepse auf die imaginäre Herrlichkeit des ‚Einziggeborenen‘, auf die eschatologische Gnadengabe der Wahrheit und auf die ‚unendliche‘ Einheit der Liebe, in welcher der Gegensatz von Erwählten und Kosmos überschritten ist. Textueller Sinn kann so zum textuellen Zeugnis werden, welches das Handeln der Adressaten als Zeugnis der Liebe neu konfiguriert.⁶²

1.3.2 Imaginäre Zeiten: digitale und analoge Christologie

Die bisherige Interpretation von Joh 17 und Joh 1 ist dazu angetan, bestimmte Aspekte der These von einer christologisch begründeten Horizontverschmelzung der erzählten Zeit mit der Erzählzeit, in der Jörg Frey seine Interpretation johanneischer Temporalitäts- und Erzähldimensionen bündelt, zu präzisieren.

Die eschatologische These von einer *Horizontverschmelzung* der erzählten Zeit mit der Erzählzeit basiert bei Frey auf der These, dass im Abschnitt Joh 13,31–17,26 „nicht nur die Standpunkte des Erzählers und des johanneischen Jesus, sondern auch ihre ‚Stimmen‘ bis in die thematischen und phraseologischen Einzelheiten“ verschmelzen.⁶³ In der Verschmelzung der Horizonte Jesu und der johanneischen Gemeinde träten der Erzähler/die Gemeinde zugleich über die „eigene, zeitgeschichtliche Wirklichkeitsebene hinaus“, die Verschmelzung der Horizonte erzeuge eine neue, *dritte Sinnebene von größerer Allgemeinheit*, die es erlaube, die jeweiligen Konkreta der beiden Horizonte deutend zusammenzuschauen“. So entstehe eine Grenzsprache des johanneischen Symbolismus⁶⁴.

Freys These von der Grenzsprache des Symbolismus verstehe ich als Versuch, das fiktiv hergestellte Gegenwändige figurativer und narrativer Temporalisationen (also z.B. das Gegenwändige eines figurativ-chronologischen Tage-Schemas und einer narrativen Symbolik auf die Schöpfungstage in Joh 1,19–2,11) als sprachliche Analogie des Imaginären zu interpretieren. Im vorliegenden Fall wird das *initium* Jesu als imaginäre Schöp-

⁶² Vgl. oben Abschnitt 1.1 zu P. Ricœurs Begriff der Refiguration des Handelns aus dem Zusammenwirken textueller *mimesis* und *poesis*; sowie unten Abschnitt 3.3.4 zum Text als Zeugen Jesu Christi.

⁶³ FREY, *Johanneische Eschatologie* 2, 252.

⁶⁴ A.a.O., 263, zur These Onukis von der Grenzsprache bei Frey, a.a.O., 204 f., bezogen auf den Prolog-Erzählrahmen, a.a.O., 265: „zwischen historischer Konkretheit und sachlicher Allgemeinheit“.

fungswoche dargestellt, die im typologischen Wochenschema des Anfangs zugleich die Woche der Vollendung imaginiert⁶⁵. Dies bezeichnet Frey als Grenzsprache des Symbolischen. Ich nenne es: Aktivierung des Imaginären als Leseakt im Geist mittels des Fiktiven und Imaginären in der ‚textgewordenen Geschichte‘ Jesu Christi (*testimonium spiritus sancti internum*).⁶⁶

Ein Prüfkriterium für den feinen Unterschied zwischen Symbolismus und Imaginärem ist, ob dieses Symbolische des Glaubens zum *Idealen* des Verstehens mutiert. Dies scheint mir in manchen Interpretationen Freys nicht ausgeschlossen zu sein: Die These, dass „nur Jesus selbst, der Lieblingsjünger als der implizite Autor und die impliziten Leser“⁶⁷ von Missverständnissen ausgeschlossen seien, wird recht unversehens hermeneutisch-idealistisch kurzgeschlossen: „D.h., die Leser des Evangeliums werden nie definitiv vom Verstehen ausgeschlossen, sie sollen ja aufgrund der vom Evangelisten gegebenen Hinweise zum ‚richtigen‘ Verständnis finden, sie sollen das Geschehen letztlich *besser* verstehen als die innertextlichen Figuren.“⁶⁸

Begründet sei dieses Besser-Verstehen durch die christologische „Einheit von *Verkündiger und Verkündigtem*“⁶⁹ – eine durchaus logozentrische Formel für das transzendente Signifikat des Wortes, das der Offenbarer ist. Tritt der Verkündiger als Verkündigter selbst *im* Text auf und gewährleistet so die prinzipielle Verstehbarkeit der Textwelt und also die Horizontverschmelzung in der (von Frey virtuos analysierten) Oszillation der Horizonte, also in den externen Analepsen und Prolepsen und bitemporalen Formeln, mithin das Immer-schon-besser-Verstehen der impliziten und realen Leser des Evangeliums, dann wäre die textuelle Sinnebene größerer

⁶⁵ A.a.O., 192–196.

⁶⁶ Ein hervorragendes Beispiel für das Gemeinte bietet die Interpretation von Gail O’Davy zu Joh 16,33: „Das (alles) habe ich euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“ Hier handele es sich um mehr als eine narrative Prolepse: „John 16,33 is more than (or other than) proleptic because it does not anticipate or look ahead to the moment of victory. It does not bring the narrative present into the future, but brings the future in the narrative present. [...] A temporal link is established between the narrative and the reader’s experience, but it is established by changing the shape of the narrative present. [...] John 16,33 makes categories of prolepsis, anticipation, and retrospection essentially non-functional because it establishes its own temporal order. The temporal figures of the farewell discourse convey its central conviction: the future is assured because the victory has already been won.“ (G. O’DAVY, *I Have Overcome*, 162 f., zit. bei THYEN, *Johannesevangelium*, 677.)

⁶⁷ FREY, *Johanneische Eschatologie* 1, 264.

⁶⁸ Ebd. (mit obliquem Zitat der schleiermacherschen *Maxime!*). Vgl. dagegen die post-idealistische Sicht des Leser-Verstehens bei COUNET.

⁶⁹ A.a.O., 266.296.

Allgemeinheit von immer noch größerem Verstehen gekennzeichnet. Das ist ein hermeneutischer Optimismus, der die genuine Agonalität des johanneischen Textspiels, den ‚johanneischen Dualismus‘ als *Merkmal des Textes* sistiert, und zwar nicht primär auf der figurativen Ebene, sondern vor allem auf der narrativen Ebene (wir/ihr) und auf der textuellen Ebene (Universalität und Partikularität der Lesergemeinschaft), wie in 1.3.1 skizziert. Im selben Maß, in dem die Formel von der Einheit von Verkündiger und Verkündigtem als allgemeine Sinnebene aus dem Spiel figuraler und narrativer Horizonte heraustritt, wird an christologischem Imaginationspotential verspielt, was an christologischer Eindeutigkeit und Apriorität des Textverstehens scheinbar gewonnen wird.⁷⁰ Das *Imaginäre* der christologischen Symbolik, zu dem das Johannesevangelium provoziert, würde so sistiert.

Dass Frey nicht in dieser Weise verstanden sein will, machen allerdings andere seiner Urteile deutlich. So bündelt er seine Interpretation der bitemporalen Formel ἔρχεται ὄρα καὶ νῦν ἐστὶν (Joh 4,23; 5,25) in die These, dass diese Formel über die narrative Ebene hinaus den bleibenden *Verheißungscharakter* der textuellen Kommunikation impliziere.⁷¹ Auch Freys Leitthese von der ‚christologischen Implikation‘ der johanneischen Temporalitätssymbolik ist doppeldeutig. Teils formuliert sie eine imaginäre Zeitdimension: ‚der aus der Präexistenz bei Gott erst noch zur Menschwerdung Schreitende (sc. kann) zugleich schon der Menschgewordene, Gestorbene und Auferstandene, Erhöhte und Verherrlichte sein‘.⁷² Teils wird sie in einen definitorisch-dogmatischen Begriff überführt: Jesus sei ‚souveräner Herr der Zeit‘.⁷³ Doch der Begriff ‚Zeitsouveränität‘ kann nur prägnant formulieren, „daß im Sinne des johanneischen Autors für Jesus tatsächlich die Teilhabe an einer für die menschliche Erfahrung ‚unmöglichen‘ Zeit ausgesagt werden soll.“⁷⁴ Diese Rede von der ‚unmöglichen Zeit‘ enthält eine christologische Aufgabe, wenn sie nicht tentativ sein will. Diese Aufgabe, welche die bei Frey zu beobachtende Katachrese beheben soll, möchte ich vorschlagsweise so formulieren:

Doktrinale Christologie soll das ‚analoge‘, mehrwertige Textspiel des Fiktiven und Imaginären nicht definitorisch sistieren, sondern durch ‚digi-

⁷⁰ Ähnlich unvermittelt die Formel: „zeitübergreifendes Wesen der Person Jesu“ (FREY, *Johanneische Eschatologie* 2, 297). Auch die These von der „Omniszienz des Erzählers“ (a.a.O., 162) bedarf der Differenzierung.

⁷¹ „Aus der Perspektive der johanneischen Adressaten wäre im νῦν ἐστὶν die gegenwärtige pneumatische Wirklichkeit der Gemeinde bezeichnet, während das ἔρχεται ὄρα den bleibenden und auch für den Leser des Evangeliums nicht aufgehobenen Verheißungscharakter dieser Aussagen festhält“ (FREY, *Johanneische Eschatologie* 2, 282).

⁷² FREY, *Johanneische Eschatologie* 2, 267, mit Zitat von J. Blank.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ A.a.O., 150, Kursive HA.

tale‘, zweiwertige Begriffe supplementieren, und zwar immer dort, wo es der theologische Diskurskontext erfordert.⁷⁵ So lässt sich etwa das, was Frey mit der Souveränität Jesu über die Zeit dogmatisch sagen will, nur behelfsmäßig durch den zweiwertig-modalen Dual ‚mögliche/unmögliche‘ Zeit sagen. Sehr wohl vorstellbar sind aber mehrwertige Modi des Möglichen bzw. Unmöglichen, z.B. das imaginär Mögliche als das durch keine Verwirklichung Einzuholende (zur Ausführung s.u. Abschnitt 2.3).

Die analoge Form der Christologie ist eine Form dogmatischer Christologie, die als ‚konsequente Exegese‘ des poetischen Textsinns auftritt, während die digitale Form der Christologie diskursbedingt ist, weil sie den Text als Grundlage einer theologischen Entscheidungsfindung zwischen opponierenden Positionen setzt. Die analoge Form von Christologie macht das Unabgeschlossene von Christologie aus, die immer wieder neu aus den Sinnschichten der Texte gewonnen wird, weil produktive Christologie nicht wahrheitsdefinit ist. Die digitale Christologie formuliert doktrinale Regeln, die in der (christlichen, kirchlichen) Interpretationsgemeinschaft dialogdefinit sind, weil ein strittiger Dialog nach endlichen Argumentationsgängen durch sie zur Entscheidung gebracht werden kann. Beide, die analoge und die digitale Christologie zielen darauf, das Sprachereignis des fleischgewordenen Wortes und die imaginäre Herrlichkeit des Menschgewordenen, schließlich die imaginäre Zeitsymbolik Gottes in der ‚textgewordenen Geschichte‘ Jesu hören/sehen zu lassen: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Beide wurzeln im textuellen Zeugnis, haben aber unterschiedliche Funktionen, bezogen auf dieses Ereignis und bezogen aufeinander.

Unter ‚analoger‘ Christologie verstehe ich eine Form dogmatischer Christologie, die gegenwärtig nicht selten unter dem Titel ‚poetisch‘ firmiert, ohne dass dabei die Relation von ‚poetisch und doktrinal‘ hinreichend geklärt ist. Unter ‚digitaler‘ Christologie ver-

⁷⁵ Zur Oszillation von *analog/digital* vgl. ISER, *Das Fiktive*, 473 f. (im Anschluss an A. Wilden): Digitale Distinktionen führen Leerstellen in ein Kontinuum ein, während analoge Differenzen, wie An- und Abwesenheit, dieses Kontinuum auffüllen. In der Spielstruktur des Textes vollzieht sich das Umschlagen digitaler Distinktionen in analoge Ganzheiten. „Das gilt sowohl für das markierte Abstoßen von dem, was vorgegeben ist, als auch für das Rückbeziehen einer solchen Bewegung auf ihren möglichen Grund. Dieser ist dann die markierte Leerstelle, die es durch Vorstellungen zu besetzen gilt, wodurch die digitale Gliederung das Bild einer analogen Ganzheit freisetzt. Der gespaltene Signifikant vergrößert den Spielraum der Besetzung. Digitales Bezeichnen hebt sich auf, um der daraus entspringenden Vorstellung Form zu geben. Im Kipp-Spiel des Schemas verengt sich digitales Unterscheiden auf die Inversion von Nachahmung und Symbolisierung und eröffnet dadurch multiple Vorstellbarkeit des Nicht-Wahrnehmbaren. ‚Digitales Denken ist analytisch und zweiwertig; analoges Denken ist dialektisch und mehrwertig‘. Dabei bleibt jedoch die ‚perzeptive Phantasie‘ des Ungegenständlichen von distinkten Wahrnehmungsmustern gesteuert. [...] Ohne Gliederung bliebe die Vorstellung ozeanisch; ohne Vorstellung bliebe die Markierung gegenstandslos.“

stehe ich eine Form dogmatischer Christologie wie die paradoxalen chalcedonensischen Rederegeln. Sie haben sich als dialogdefinite Regeln des christologischen Diskurses in christlichen Interpretationsgemeinschaften bewährt. Sie fungieren aber nur, wenn sie der analogen, imaginären Vorstellung der aspekthaften Person Jesu Christi in den narrativen Texten zugeordnet sind. Sie können diese freilich auch konterkarieren, wenn sich ihre Dialektik von ihrer texthermeneutischen Funktion ablöst und doktrinal-propositional selbstständig. Dann wird z.B. Präexistenz des Menschgewordenen von einer imaginären Zeit zu einer transzendenzrealistischen Reifikation (s. dazu 3.4.2). Diese transzendenzrealistische Reifikation provoziert eine charakteristische Kritik an der chalcedonensischen Christologie.

Im Ton vorsichtig, doch in der Sache fundamental kritisiert F. Mildenerger die Vertauschung von ‚Subjekt‘ und ‚Prädikat‘ in der ‚chalcedonensisch‘ rezipierten und regulierten traditionellen Logos-Christologie. Der Logos, als Platzhalter des Subjekts Jesus Christus, werde in der dogmatischen Rezeption weithin zum eigentlichen Subjekt (concretum) der Menschwerdung und Kenosis, während die Menschheit Jesu Prädikat (abstractum) sei.⁷⁶ Gegen diese dogmatisch-christologische Vertauschung von Subjekt und Prädikat, die Mildenerger später kritisch an der eher metaphysischen Christologie E. Jüngels und an der eher mythologischen Christologie J. Moltmanns exemplifiziert, weist Mildenerger *sachkritisch* auf das (Miss-) Verstehenspotential im Prolog Joh 1 hin. Dieses veranlasst ihn dazu, gegenüber der Logos-Christologie des Prologs und dem Präexistenz-Konzept zurückhaltend zu bleiben.⁷⁷ Thyen rezipiert Mildenergers Sachkritik durchgängig in seinem Kommentar, ohne diese Konsequenz zu ziehen, freilich auch ohne Auseinandersetzung mit den Folgen⁷⁸.

Ich teile die Sachkritik Mildenergers an einigen lehrgeschichtlichen Hauptlinien der (neo)chalcedonensischen Christologie. Jedoch scheint mir das Problem metaphysischer Subjekt-/Prädikat-Vertauschung im Gefolge johanneischer Logos-Christologie in der Kritik Mildenergers dem modernen Paradigma verpflichtet, das die Einheit der *Person* Jesu als *anschauliche* Einheit des *narrativen* Subjekts denkt. Die Suche nach anschaulicher Einheit des narrativen Subjekts Jesus von Nazareth führt fast unausweichlich in eine urbildchristologische Geist-Christologie des irdischen Jesus. Die aspekthafte, *imaginäre Personeneinheit* Jesu von Nazareth gerät so aber aus dem Blick. Das Textspiel des Imaginären in den Evangelien und zwischen ihnen, das im Folgenden am Beispiel von Mk 14 und Joh 12 sowie

⁷⁶ MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik* 1, 130–134 (zur Prolog-Interpretation).

⁷⁷ F. MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik*, Bd. 2. Ökonomie als Theologie, Stuttgart 1992, 386–393. Hier wird als Alternative zur Logos-Christologie eine urbildchristologische Geist-Christologie des irdischen Jesus vorgeschlagen, die erwählungstheologisch bei der singulären Erwählung und Übergehung Jesu ansetzt und die Schöpfungsmittlerschaft als hermeneutische Vorgabe der christologischen Verschränkung von Erwählung und Schöpfung (nicht als reifizierte metaphysische Präexistenz) versteht.

⁷⁸ THYEN, *Johannesevangelium* 108 f. (zu 1,18), vgl. a.a.O., 686.775.

am Prolog vorgeführt wird, zielt aber nicht auf anschauliche, wohl aber auf eine imaginär vorstellbare Personeneinheit Jesu als wahrer Gott und wahrer Mensch.

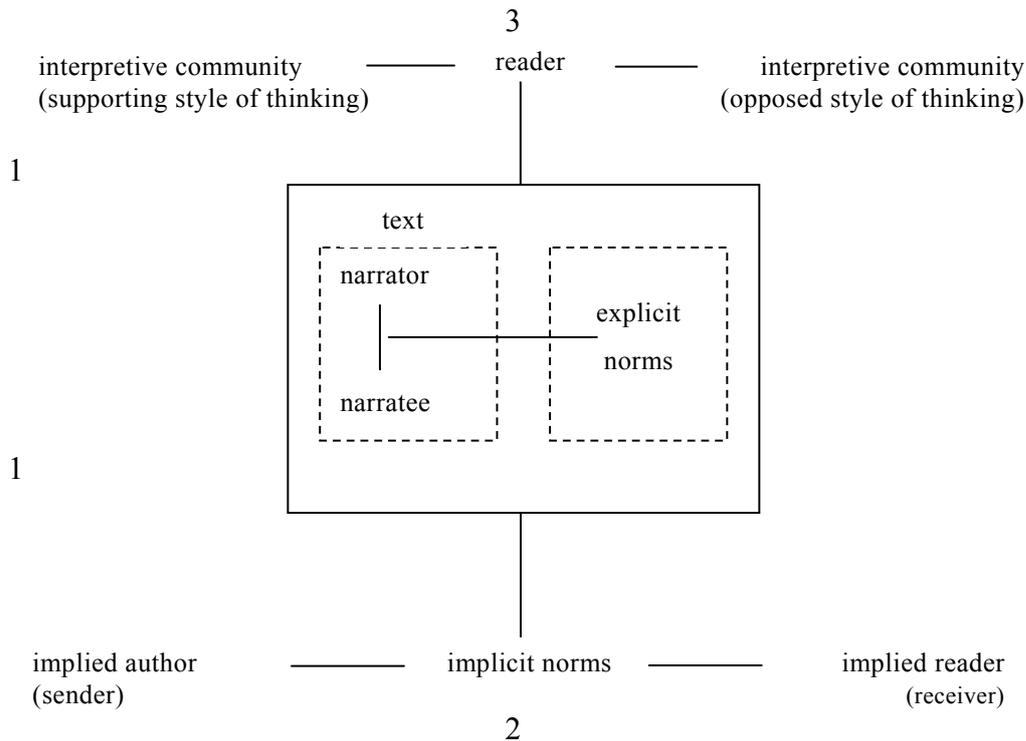
Die vorliegende Interpretation von Joh 1, die texttheologische Unterscheidung ‚digitaler und analoger‘ Christologie und mein Rekurs auf die Logos-Christologie des Prologs ist der Versuch, über die Lösung Mildenbergers hinaus (‚beyond‘), hier zur Klarheit zu kommen. Ich halte diesen ausgeführten Begründungszusammenhang für die Bedingung, um überhaupt eine dogmatische Inkarnationschristologie chalcedonensischen Typs wieder zu gewinnen, ohne hinter Mildenbergers Kritik zurück zu fallen.

Darüber hinaus zielt diese Unterscheidung auf den bleibenden Verheißungscharakter eines Textes wie Joh 1, der nicht in seiner intersubjektiven, dialogdefiniten Geltung in der christlichen und kirchlichen Interpretationsgemeinschaft aufgeht, sondern sich eine universale implizite Leserschaft schafft, die mit keinem ekklesialen ‚wir‘ zu identifizieren ist, also z.B. die Differenz von Kirche und Israel übergreift. Man kann diese größere Reichweite von Joh 1 mit J. Fischer den *transsubjektiven* Status dieses Textes nennen. (Dies diskutiert Abschnitt 3.1.)

1.3.3 Textuelle Kommunikation: das Fiktive und das Imaginäre

Was Frey als narratologische und textuelle Ebenen der Kommunikation in den Abschiedsreden modellhaft-heuristisch vorschlägt⁷⁹, ist mithin fortzubestimmen. Ich schließe daher diesen Abschnitt mit einem Hinweis auf Counets Aktantenmodell, das ich für präziser halte. Es leitet zur literarischen Anthropologie Iusers über.

⁷⁹ Vgl. das Schema bei FREY, *Johanneische Eschatologie 2*, 275. Dazu bemerkt Frey (a.a.O., 275, Anm. 25): „Eine Unterscheidung zwischen ‚Zuhörern‘ und impliziten Lesern ist im Johannesevangelium nicht möglich.“ Das deckt sich nicht mit Freys Analysen zur narrativen und textuellen Kommunikation und seiner These von sich unterscheidenden und überkreuzenden Temporalisationen, z.B. in den ‚externen Prolepsen‘ der Abschiedsreden (a.a.O., 269 f.) oder den bitemporalen Sätzen Joh 4,23; 5,25 (a.a.O., 282 f.).



Dieses Aktantenmodell depersonalisiert die Figur *narrator/narratee* und die Figur *impliziter Autor/impliziter Leser* und unterscheidet sie kategorial, um sie als Zusammenspiel expliziter und impliziter ‚Normen‘ zu rekonfigurieren. Dieses Zusammenspiel bildet den einen Oszillationspol auf einer (1) vertikalen Achse der Leser-Text-Wirkung („an axis of desire between reader and text for meaning and sense“⁸⁰, Nr. 1). Die (2) horizontale Achse der Kommunikation zwischen den impliziten Normen und dem impliziten Leser charakterisiert diesen Oszillationspol (Nr. 2). Diese Dimension des Zusammenspiels von ‚expliziten und impliziten Normen‘ verstehe ich als Operation des *Fiktiven* unter Einschluss des Imaginären (Quadrupel von Achse 1 und 2).

Den anderen Oszillationspol bildet eine (3) horizontale „axis of potentiality between reader and protagonistic and antagonistic communities of readers“⁸¹ (Nr. 3). Diese andere Dimension des Zusammenspiels (von ‚expliziten und impliziten Normen‘) mit den konträren Potentialitäten der Lesergemeinschaften verstehe ich als Operation des *Imaginären* unter Einschluss des Fiktiven (Quadrupel von Achse 1 und Achse 3).

⁸⁰ COUNET, John, 40.

⁸¹ Ebd.

So formal dieses Modell Chatelion Counets ist, es schärft bestimmte Aspekte der figurativen, narrativen und textuellen Kommunikation, die auf das Vorverständnis des Prologs zurückwirken.

2. Vom ‚Akt des Lesens‘ zur Trias ‚Reales – Fiktives – Imaginäres‘

Wolfgang Iser's lesephänomenologisches und literaturanthropologisches Hauptwerk *Das Fiktive und Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*⁸² überschreibt den Schlussabschnitt seines letzten Kapitels „Textspiel“ (436–481): „Spielen und Gespieltwerden“ (468–481). Die für Iser grundlegende Kategorie des Spiels im aspekthaften Lesen fiktiver Texte wendet sich abschließend der Kippe zwischen „Spielen“ und „Gespieltwerden“ zu. Wendet sich damit die Theorie des Textspiels ins Passive, ins Gespieltwerden, so kann sie – freilich nicht nur aus diesem Grund! – als Beitrag zu einer theologischen Text- und Lesehermeneutik und zum Imaginären im Glauben und Hoffen erwogen werden.

Theologische Kritik an der Rezeptionshermeneutik der Konstanzer Schule der 1970er und 80er Jahre entzündete sich ja daran, dass sie die Passivität des ‚inspirierten Lesers‘ unter- und seine Kreativität überschätze. Textrezeption als Inspirationsvorgang des Glaubens im unverfügbaren Wirksamwerden biblischer Texte durch ‚Gesetz‘ zum ‚Evangelium‘ sei erst nachträglich in sie einzuzeichnen.⁸³ Mochte diese Kritik generell angebracht sein, so traf sie schon Iser's Lesephänomenologie, die er im ‚Akt des Lesens‘ ausgearbeitet hatte, keineswegs. Sie verdeckte sogar wichtige Pointen dieser Lesephänomenologie.

2.1 Systematische Intertextualität und imaginäre Personeinheit Jesu

Im ‚Akt des Lesens‘ hatte Iser die Figur des impliziten Lesers als Textwirkungsfigur analysiert und gegen andere Leserfiktiven – wie idealer Leser, realer Leser etc. – differenzierend typisiert. Er schlug eine lesephänomenologische Typik textueller Leerstellen als Fiktionalisierungsmedien vor, mithin einen Umriss jener systematischen Theorie von Intertextualität, die wir bei Lausberg vermissen. Das durch sie induzierte Kombinieren von intertextuellen Unbestimmtheitsstellen, das prä-propositionale Imaginieren, das Kippen der Verstehensperspektiven, also das genuin Aspekthafte des textuellen bzw. intertextuellen Leseverstehens wurde beschreibbar.

⁸² Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Werk (s. Anm. 4).

⁸³ U.H.J. KÖRTNER, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, 35.39; zur kritischen Auseinandersetzung: H. ASSEL, *Texträume lesen lernen* (erscheint 2012).

In der Interaktion von Text und Leser sind Textleerstellen der entscheidende Treiber in der Konstitution von (inter-) textuellem Verstehenssinn. Leerstellen ergeben sich aus Unbestimmtheitsstellen des Textes. Sie bezeichnen weniger eine Bestimmungslücke und daher auch keine Komplettierungsnotwendigkeit, als vielmehr eine Kombinationsnotwendigkeit, das Collagieren und Schneiden, für das Iser eine Typik vorschlägt.

Modell 1 der Schnittsetzung findet sich beim religiösen Thesenroman, beim sozialistischen Roman und bei guter politischer Propaganda: Unbestimmtheit der Texte wird reduziert auf möglichst gute Anschließbarkeit ans Verstehen der Leserschaft. Das geschieht nicht platt durch Anpassung ans Werterepertoire der Leser/Hörer. Es geschieht trickreicher: durch die Einengung ausgesparter und daher vorzustellender Beziehung auf eine bloße Ja/Nein-Entscheidung: „[...] gute Propaganda und gute Reklame arbeiten immer mit dem Leerstellentyp der offengelassenen, wenngleich gelenkten Ja/Nein-Entscheidung, denn nur dann vermag sich das gewünschte Resultat als ein Produkt des Rezipienten zu bilden.“⁸⁴ Es ist dieses Modell des religiösen Thesenromans, das M. Theobald de facto dem Evangelisten des Vierten Evangeliums unterstellt: Der Evangelist suche die Reaktion der Leser „zu steuern, indem er in seinem Text ‚Leerstellen‘ lässt, die seine Hörer zum Ausfüllen reizen, um so bei der Konstituierung des Textsinns selbst aktiv zu werden. Solche ‚Leerstellen‘ entstehen im Prolog jeweils an den Schnittstellen zwischen seinen Teiltexen, also zwischen den VV. 5 und 6 bzw. 12 und 14.“ (265) Das „und“ von Joh 1,14a als ‚redaktionelle Fern-Anknüpfung‘ an Joh 1,1a–c (welche 1,2–13 zur ‚aufschwellenden Epenthese‘ macht⁸⁵) wird bei Theobald zur handfesten Lenkung des Lesers, der nun folgende Verstehensleistung erbringen soll: „Die verschiedenen Dimensionen der ‚Arché‘ Jesu, die bisher in 1,1 f. und 1,6 angesprochen bzw. assoziiert wurden, selbst zusammenzubringen [...], um dann mit Überzeugung das Glaubensurteil mitsprechen zu können: ‚in der Tat, fürwahr, der Logos ist Fleisch geworden.‘“⁸⁶ Verfährt aber der Prolog wirklich nach diesem Muster religiöser Propaganda?

Modell 2 der Schnittsetzung findet sich beim kommerziellen Fortsetzungsroman Dickens'scher Prägung.

Modell 3 findet sich im ästhetischen Dialogroman: Jede Folgeszene des Dialogs zwischen zwei Menschen knüpft nicht an das Gesagte der vorhergehenden Szene dieses Dialogs zwischen diesen beiden Menschen an, sondern ans Ungesagte. Die Schnitt-Technik bleibt dabei nicht im Hintergrund; sie wird vielmehr selbst reflex, wird sichtbar gemacht (Selbstanzeige). „So wächst im Dialog die Unvorhersagbarkeit des Gesagten, was sich in der steigenden Ungeheuerlichkeit der Vorstellungen niederschlägt, die die Figuren voneinander haben.“⁸⁷

Das Beispiel, dass *dieser* Kombinationstyp von Unbestimmtheitsstellen das Verhältnis von Johannes und Synoptikern *per analogiam* am angemessensten beschreibt, sei die Proklamation der ‚eintretenden Stunde‘ in Joh 12,20–36. Sie setzt Lese-Signale intertextuellen Bezugs auf die Gethsema-

⁸⁴ W. ISER, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München ³1990, 296.

⁸⁵ LAUSBERG, 1984a, 238, § 51,2.3.

⁸⁶ THEOBALD, Fleischwerdung, 266.

⁸⁷ A.a.O., 300.

ne-Perikope aus Mk 14,32–42.⁸⁸ Jesu Gebet zum Vater in Mk 14 mit der kryptischen Schlussäußerung Jesu: „er ist ferne“ (Mk 14,41fin⁸⁹) wird dadurch als theologische Leer-Stelle des Ungesagten gesetzt, um an sie anzuknüpfen. Das johanneische Seitenstück Joh 12,27–30: „Jetzt ist meine Seele erschüttert. Was soll ich sagen: Vater, rette mich aus dieser Stunde? Aber deshalb bin ich in diese Stunde gekommen [...]“ hebt die markinische Unbestimmtheits-Stelle nicht auf, sondern überblendet sie, so dass das Ungeheuerliche der markinischen Szene noch gesteigert wird, wie umgekehrt das Ungeheuerliche der johanneischen Proklamation der Stunde in Joh 12.

Man muss Joh 12,27–30 mit Ernst Käsemanns Wut des Nicht-Verstehen-Wollens lesen, um zu begreifen, dass Mk 14,32–42 als Prätext ausspricht, was Joh 12,27–30 nicht aussprechen will, aber in die Latenz setzt und wiederholend einkapselt, um es zu verdrängen. Aber gerade in der Verdrängung von Mk 14 – das Schweigen des Vaters – wird in der Verherrlichungsdeklaration des Vaters von Joh 12, einer Schubumkehr gleich, das Schweigen latent mit präsent. Der Text von Joh 12 ist stets nur aspekthaft lesbar – in der Gegenwendigkeit von Verherrlichung und Entfernung Gottes. Das imaginäre Sehen/Hören des impliziten Lesers wird so stimuliert.

Man muss Mk 14,32–42 (wie Feldmeier) lesen, um das Ungeheure in der Frage von Joh 12,27 ff. zu verstehen und das Ungeheure ihrer Zurückweisung. Die konstitutive Textleerstelle von Mk 14, das unbeantwortete Gebet Jesu und die Krise des Gottessohnes, die von da an die Textleerstellen der markinischen Passionsnarrative bestimmt, wird – als Wiederholung der Proklamation der Stunde im Vierten Evangelien – ihrerseits ins aspekthafte Lesen gesetzt.

Damit wird das Spiel wechselseitiger Potenzierung durch die ‚Schubumkehr‘ des Ungeheuren des einen Texts im anderen Text für den impliziten Leser eröffnet, das z.B. in der Szene des wahrhaftigen Zeugen unter dem Kreuz Jesu (Joh 19,31–37 und Mk 15,39⁹⁰) fortgesetzt wird. Intertextualität *als Spiel* (weder als Affirmation noch als Elimination des Bezugstexts im Text) zwischen Mk 14 und Joh 12 zu verstehen, schlägt H. Thyen zurecht vor:

⁸⁸ FREY, *Johanneische Eschatologie* 2, 215 f., Motiv der „Stunde“ in Joh 12,23.27 und in Mk 14,35.41.

⁸⁹ Mit R. FELDMIEIER, *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemane-erzählung als Schlüssel der Markuspassion*, WUNT 21, Tübingen 1987, 246–252.

⁹⁰ H. THYEN, *Johannes und die Synoptiker*, in: DERS., *Studien*, 155–181, 178; DERS., *Noch einmal: Johannes 21 und „der Jünger den Jesus liebte“*, in: DERS., *Studien*, 252–293; DERS., *Johannesevangelium*, 746–752.

„Dann stellt sich aber auch die Frage nach denjenigen Zügen des johanneischen Jesus, die Käsemann zu seinem Urteil vom ‚naiven Dokerismus‘ des Evangeliums bewegt haben [...] noch einmal ganz neu und anders. Denn es ist ja ein fundamentaler Unterschied, ob man einen Text, wie Joh 12,27–33, auf dem Hintergrund der synoptischen Gethsemane-Szene und als ein Spiel mit ihr lesen will oder als deren Destruktion und Ersetzung [...] Abgesehen von der *dogmatischen* Entscheidung der Kirche für unseren Vier-Evangelien-Kanon und damit gegen alle Versuche einer Evangelienharmonie [...], scheint mir die Kirche damit auch *sachlich* und *historisch* der im Johannesevangelium selbst angelegten Lektürepartitur adäquat entsprochen zu haben.“⁹¹

Diese grundlegende These zur Hermeneutik von Evangelium als Textfeld des Vier-Evangelien-Kanons ist um das *Imaginäre* zu erweitern. Das imaginäre, durch sprachlich-figurative Analogie zur Vorstellbarkeit modalisierte, mehrperspektivische Verstehen ‚Jesus in der Stunde‘, führt, propositional verbalisiert, zu unvereinbaren Aussagen über Gottferne und Verherrlichung Jesu; es ist ein Verstehen, das in (denotative) Aussagen über göttliche und menschliche Naturen Jesu nur paradoxal übersetzbar ist. Die *propositionale* Paradoxierung, z.B. in der chalcedonensischen Formel (s.u.), ist nicht je kontextuell in semantisch-christologische Eindeutigkeit auflösbar – wie dort, wo die chalcedonensischen Rederegeln in Regeln christologischer Attribuierung des Leidens und der Gottferne an den Menschen Jesus, der Herrlichkeit an den Sohn Gottes umgesetzt werden.⁹² Die *metaphorisch-synekdochische* Paradoxierung, die das Leiden wie die Verherrlichung der *einen Person Jesu* zuspricht, macht *im Ansatz* deutlich, dass die chalcedonensischen Rederegeln *den Wechsel der Symbolisation (vom Sprachlichen zum Imaginären) und der Symbolisationsweise (vom Denotieren zum Exemplifizieren und metaphorischen Ausdruck) verlangen*, also *die imaginäre Einheit der Person Jesu Christi* anvisieren.⁹³ Diese ist nicht erneut in die metaphysische Welterzeugung ubiquitärer Gottmenschheit zu überführen. Nur so wird klar, dass die skizzierte ‚intertextuelle Christologie‘ mehrperspektivischer Evangelien-Texte das *christologisch Imaginäre des Glaubens* stimuliert, nicht doktrinale Textkonkordanz zwischen Mk 14 und Joh 12 reguliert.

⁹¹ THYEN, Johannes und die Synoptiker, 172.

⁹² Trotz der Lehre von der *communicatio idiomatum* pflegt selbstverständlich auch Luther diesen *duplex modus loquendi Christi*: A. BEUTEL, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, HUT 27, Tübingen 1991, 322–330.

⁹³ A. Beutels umfassende Einbettung der Prolog-Auslegung Luthers ins Gesamtwerk des Reformators zeigt, dass dessen Lehre von der Idiomenkommunikation (BEUTEL, Anfang, 311–322) und der Ohnmacht/Vollmacht (337–344) des Wortes Gottes in Christus diesen *Ansatz* enthalten kann, ebenso aber die metaphysische Welterzeugung ubiquitärer Gottmenschheit und majestätstheologischer Allmacht des Wortes Gottes anbahnt. – J. Fischers Unterscheidung von intersubjektiver und transsubjektiver Bestimmtheit trägt der *semiotischen* Fassung des christologischen Problems Rechnung, s.u. Abschnitt 3.1.

2.2 Die Trias ‚Reales – Fiktives – Imaginäres‘

Für den Versuch, Isters späteren Fortschritt zur literarischen Anthropologie für die Interpretation des Johannesprologs anzueignen, spricht, dass Iser das Zusammenspiel des Fiktiven und Imaginären am Textspiel als Medium des Fiktiven elaboriert, ohne die Theorie des Imaginären in die geläufigen Bahnen des (selbst)bewusstseinstheoretischen Sinnverstehens zu lenken (wie noch M. Frank). Iser unterzieht zwar das Imaginäre in der romantischen und existentialistischen Vermögens- und Bewusstseinstheorie (bei Coleridge und Sartre) einer eingehenden Analyse. Paradigmatisch ist aber Cornelius Castoriadis' Konzept des radikal Imaginären. Castoriadis' radikal Imaginäres ist von Interesse, weil er dem Imaginären einer *Schöpfung (im Wort)* eine unverzichtbare gesellschaftstheoretische Funktion als Stimulans gesellschaftlicher Neu-Instituierung einräumt. Er schlägt also eine Brücke vom Imaginären zu einem zentralen Topos des Johannes-Prologs: zur Schöpfungsmittlerschaft Jesu als Wort, als jenes radikal Imaginäre, durch welches Sprache primäre, schöpferische Institution einer neuen Gemeinschaft ist und sich als Text manifestieren kann.

Das Konzept des Imaginären wird bei seiner Einführung durch Iser zunächst von Konzeptualisierungen wie Imaginationskraft oder Einbildungskraft, Wahrnehmung und Vorstellung, Traum und Wahn, also von vermögens- oder bewusstseinstheoretischen Konnotationen, freigehalten. Es wird ausschließlich bezogen auf die funktionale Trias ‚Reales, Fiktives, Imaginäres‘, dient also dazu, „Weisen der Manifestation und Operation“ (21, Anm. 4) eines *literarischen Textes* zu analysieren (Kap I. Akte des Fingierens, 18–51). Erst im Anschluss an die philosophische Analyse der Operationen des Fiktiven (Kap III. 158–291) – als Übergangsgestalt zwischen Realem und Imaginärem im literarischen Text – analysiert Iser die Manifestationsqualitäten des Imaginären in erfahrungsbezogener Hinsicht (Kap IV. 292–425).⁹⁴ Das Wechselgeschehen des Imaginären mit seinen jeweili-

⁹⁴ Die Theoriegeschichte des Imaginären in lebensweltlicher Hinsicht wird exemplarisch an der Vermögens-, Bewusstseins- und Gesellschaftstheorie untersucht. Der Bogen der Argumentation spannt sich wie folgt: „Hat das Imaginäre schon einen Anteil am Zustandekommen der Wahrnehmung [...], so steigen diese Anteile in den Vorstellungen, Tagträumen, Träumen und Halluzinationen. Sie alle sind unterschiedliche Gestaltprägungen, durch die Imaginäres in eine erfahrbare Existenz gelangt. Als Vorstellung ist es die Vergegenwärtigung von Abwesendem, gelenkt von Wissen und Erinnerung; als Traum die Gefangenschaft des Träumenden in der Fülle seiner Bilder“ (ISER, *Das Fiktive*, 314, mit weiteren Beispielen). „Das aber heißt auch: Imaginäres prägt sich nicht selbst aus, sondern entfaltet sich im Zusammenspiel mit anderen Faktoren, die ihrerseits von unterschiedlicher Komplexität sind. Im Wahrnehmen ist es eine visuelle Antizipation mit ihren optischen und zielgerichteten Momenten, die Imaginäres in Spiel bringt“ (a.a.O., 314, mit weiteren Beispielen). „So sehr die genannten Komponenten Imaginäres zur Gestalt seines Erscheinens erwecken, so unverkennbar erfahren sie ihrerseits eine Veränderung, wann

gen ‚Medien‘ nimmt sich nämlich anders aus, je nachdem, „ob es vom *Subjekt* (Vermögen), vom *Bewusstsein* (Akt) oder von *gesellschaftlicher Institutionalisierung* (radikal Imaginäres) ausgelöst wird.“ Wenn durch das Medium des Fiktiven Imaginären im literarischen Text sich entfaltet, so ist auch dies eine Aktivierung, in welcher der Text das Imaginäre zur spezifischen Gestalt seines Erscheinens (als ‚Spiel‘) erweckt, wie umgekehrt der Text eben dadurch eine Veränderung erfährt, dass er Imaginäres mobilisiert (Kap V. Textspiel, 426–480).

Da das erfahrungsbezogene Imaginäre nicht normativ einzuholen, weil ‚unbedingt willkürlich‘⁹⁵ ist, also z.B. nicht auf das Paradigma der Subjektivität festgelegt ist, können Glaube und Hoffnung, ganz zu schweigen von der Liebe, genuine Manifestationen des Imaginären aufweisen. Weil sich *dieses* Imaginäre aber nur durch Texte (als ‚Evangelium‘) vermittelt, ist das Imaginäre des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe nicht an ihnen selbst, sondern am Text als Evangelium zu analysieren (*verbum externum*, *fides* als *relationales* Geschehen des ‚Hörens‘, ‚Lesens‘, ‚Sehens‘, nicht als Vermögen oder Akt).

Iser's Grundlegungstrias ‚Reales, Fiktives, Imaginäres‘ (Kap. I) führt zu einem ersten Merkmalskatalog des *fiktionalen Textes*:

„Bezieht sich [...] der fiktionale Text auf Wirklichkeit, ohne sich in deren Bezeichnung zu erschöpfen, so ist die Wiederholung ein Akt des Fingierens, durch den Zwecke zum Vorschein kommen, die der wiederholten Wirklichkeit nicht eignen. Ist Fingieren aus der wiederholten Wirklichkeit nicht ableitbar, dann bringt sich in ihm Imaginäres zur Geltung, das mit der im Text wiederkehrenden Realität zusammengeschlossen wird. [...] Daraus lässt sich folgern, dass die triadische Beziehung des Realen⁹⁶, Fiktiven und Imaginären eine basale Beschaffenheit des fiktionalen Textes verkörpert.“ (20 f.)

Der fiktionale Text irrealisiert Reales durch Fiktion und ‚realisiert‘ Fingiertes als Imaginäres, das *als solches* eigensinnig vorstellbar und wirksam Mögliches wird.

Das Fiktive versteht Iser als intentionalen Akt, um es von landläufigen Seinscharakteren (wirklich *oder* fiktiv) zu entlasten. Trivial-ontologisierende Missverständnisse – ‚bloß fiktiv‘ – sollten also ausgeschlossen sein. Sollte mir also ein Leser unterstellen, ich würde Evangelientexte ‚bloß noch als fiktive Texte‘ verstehen, gleichsam als Romane, würde ich gegenfragen, ob ihn nicht ein solch trivialer Dual von wirklich oder bloß fiktiv

immer sie Imaginäres mobilisieren. Folglich geschieht ein wechselseitiges Verändern, das es bedingt, daß Imaginäres immer nur in Produkten – wie in Wahrnehmung, Vorstellung, Traum etc. – faßbar wird, die ihrerseits nicht ausschließlich Erzeugnisse des Imaginären sind“ (a.a.O., 315).

⁹⁵ Vgl. das mehrfache Zitat dieser Husserl-These, Iser, *Das Fiktive*, 346 u.ö.

⁹⁶ Das Reale ist hier als die „außertextliche Welt verstanden, die als Gegebenheit dem Text vorausliegt und dessen Bezugsfeld bildet“ (andere Texte, symbolische Institutionen, Weltbilder), Iser, *Das Fiktive*, 20, Anm. 2.

irreführt. Das Konzept der Autorintention wird mithin auf eine neue Ebene gehoben:

„Die Intention ist wahrscheinlich weder in der Psyche noch im Bewusstsein aufzudecken, sondern nur über die Manifestationsqualitäten einzukreisen, die sich in der Selektivität des Textes im Blick auf seine Umweltsysteme erkennen lassen. Textintentionalität ist folglich etwas, was sich in der jeweils gegebenen Welt nicht vorfindet, ohne dadurch schon ein Imaginäres zu sein. Entspringt sie einem Akt des Fingierens, dann erweist sie sich als *Übergangsgestalt zwischen Realem und Imaginärem*, indem sie die Bezugfelder des Textes zum Material ihrer Manifestation macht und das Imaginäre zur Bedingung ihrer Vorstellbarkeit ausprägt. Die Selektion als ein Akt des Fingierens besitzt ihre inertextuelle Entsprechung in der *Kombination* von Textelementen.“ (27, Kursive z.T. HA)

Das Konzept dieses vorstellbar und wirksam Möglichen, wenn auch nicht Vorhandenen, erlaubt es, von der figurativen Textwelt zu reden, ohne Scheinalternativen von *entweder* realen, historischen *oder* fiktiven, imaginativen Textwelten aufzusitzen. Das Neuschöpferische, Imaginäre der Textwelt im Lesen, das sich als Textwirkung ereignet, lässt sich durch die Trias von Realem, Fiktivem und Imaginärem an den fingierenden Akten textueller Selektion und intratextueller Kombination am Text selbst beschreiben; sie mündet in die Gegenwendigkeit von denotativem (nach der Logik von Prädikation und Subsumtion sprachliche Schemata bildend) und figurativem Sprachgebrauch (gleitend von rhetorischer zu allusiver und metaphorisch-ikonischer Rede übergehend):

„Wenn im figurativen Sprachgebrauch der denotative Charakter der Sprache stillgelegt ist, so ist eine figurative Verwendung doch nicht ohne Verweis. [...] Er zielt auf Ausdruck und Repräsentation. Wenn man Ausdruck und Repräsentation – wie es (sc. Nelson) Goodman vorgeschlagen hat – als den Bezug figurativer Sprachverwendung versteht, dann ergeben sich zwei Folgerungen: 1. Dasjenige, worauf eine solche Sprache verweist, ist selbst nicht sprachlicher Natur. Es existiert aber auch nicht als eine objekthafte Gegebenheit, die nur die Bezeichnungsfunktion der Sprache erfordern würde, sollte etwas über sie gesagt werden. Deshalb muß die hier zur Rede stehende Sprache ihre Funktion des Bezeichnens überschreiten, um im Figurieren die sprachliche Unübersetzbarkeit ihres Verweisens anzuzeigen. 2. Wenn eine solche Sprache nicht mehr bezeichnet, dann eröffnet sie durch ihre Figuration die Vorstellbarkeit dessen, worauf sie hinzielt. *Das aber heißt: Die Sprache selbst depotenziert sich zu einem Analogon, das nur noch die Bedingung möglicher Vorstellbarkeit enthält und gleichzeitig signalisiert, mit dem, was es nun vorzustellen gilt, nicht identisch zu sein. So bringt sich im Verweis der figurativen Sprache eine Doppeldeutigkeit zum Vorschein: sie funktioniert gleichzeitig als Analogon der Vorstellbarkeit und als Zeichen der sprachlichen Unübersetzbarkeit dessen, was sie anzielt.*“⁹⁷

⁹⁷ A.a.O., 33 f. (Kursive HA). Zur Rezeption der Symboltheorie Goodmans, insbesondere zu den Konzepten *figurative Exemplifikation*, *metaphorischer Ausdruck* und *Repräsentation* (jenseits des Ähnlichkeitstheorems), H. ASSEL, Geheimnis und Sakrament. Die

Die imaginäre, durch sprachlich-figurative Hervorbringung zur Vorstellbarkeit modalisierte Textwelt wird *wirksam möglich* und bleibt zugleich *sprachlich unübersetzbar*.

Neben die ‚Performanz‘ des Textes (der implizite Leser als Textwirkungsfigur, Erbe der *scriptura efficax*)⁹⁸ tritt die semantische ‚Dichte‘ als Merkmal des Textes (N. Goodman).⁹⁹ Sie stimuliert das imaginäre ‚Sehen‘/‚Hören‘, auch dies eine Textwirkungsfigur, Erbe des *testimonium spiritus sancti internum* in seiner sprachlichen Unübersetzbarkeit. Entscheidend für dieses imaginäre ‚Sehen‘/‚Hören‘ ist, dass reduktive Gegensätze wie ‚Sehen versus Hören‘ überwunden werden.¹⁰⁰ Wie anders sollte sonst ‚Und wir sahen seine Herrlichkeit‘ (Joh 1,14c) interpretierbar werden?

2.3 Radikal Imaginäres und Schöpfung: Liebe als wirksam Mögliches, Wort als schöpferische Institution

Nach seinen umfangreichen Erkundungen zur Philosophie des Fiktiven (Kap. 3) und den Paradigmen des Imaginären (Kap 4.) beschreibt Iser die wirksam mögliche, wenn auch sprachlich unübersetzbare, figurative Textwelt als Welt genuiner *Möglichkeit*. Fragte E. Jüngel einst nach der ‚Prävalenz des Möglichen vor dem Wirklichen‘¹⁰¹, so erhält diese Frage hier eine fruchtbare, weil text- und imaginationstheoretische Fassung.

„Im Kombinationsakt werden die in den Text eingekapselten Elemente das sprachliche Bezeichnen, die Anlage der Figurenkonstellation und die semantischen Räume gleichermaßen überschritten. Da sie jedoch allesamt gegenwärtig bleiben, werden sie zu Spiegeln füreinander; was sie jeweils bezeichnen bzw. repräsentieren, wird in die Latenz gedrückt, wodurch sie zwar nicht genichtet, wohl aber entgrenzt werden. Entgrenzen ist daher kein Durchstreichen der im Text versammelten Positionen, sondern Modifikation konventionsstabilisierter Semantik, die nun zu vielfältiger Beziehbarkeit freigesetzt wird [...]. Entfaltet der *Selektionsakt* das Imaginäre als Widerspiel von Vergangenheit und Gegenwart, so macht der *Kombinationsakt* daraus ein solches von Gegebenheit und Andersheit. Konkretisiert sich der Spielraum des Selektionsaktes als Möglichkeitshorizont vor den zur Inaktualität verschobenen Bezugsrealitäten, so konkretisiert sich derjenige des Kombinationsaktes als das Anderswerden von Gegebenem. Das aber ist zugleich die Bedingung für die Entstehung von *Möglichkeiten schlechthin*, die – statt aus einer Gegebenheit extrapoliert zu werden – deren Zerspielen zu ihrer Voraussetzung haben.“ (396 f., Kursive z.T. HA)

Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig, FSÖTh 98, Göttingen 2001, 112–115.

⁹⁸ ISER, Das Fiktive, 481–504: „Mimesis und Performanz“.

⁹⁹ Zu diesen Kategorien der Symboltheorie Goodmans: ASSEL, Geheimnis und Sakrament, 114.

¹⁰⁰ M. MOXTER, Art. ‚Hören‘, in: R. KONERSMANN (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007, 146–168.

¹⁰¹ E. JÜNGEL, Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre, in: DERS., Unterwegs zur Sache, Tübingen ³2000, 206–231; I.U. DALFERTH/PH. STOELLGER/A. HUNZIKER (Hg.), Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs, RPT 38, Tübingen 2009.

Der Textwelt-Begriff selbst wird im dritten Schritt, der *Selbstanzeige* des Fingierens, unrealisiert, weil die Textwelt darin zur Bedingung und zum Medium zurückgesetzt wird, perzeptive Phantasie entstehen zu lassen, „die es erlaubt, Nicht-Vorhandenes als eine Wirklichkeit ‚sehen‘ zu können.“ (397) Um an das angeführte Diktum von Ernst Fuchs zu erinnern: Nicht schon die johanneische Textwelt, sondern das ‚Sehen‘ der nicht-vorhandenen Liebe als wirksame Möglichkeit schlechthin im Wirklichen wird im Medium johanneischer Texte als Imaginäres des Glaubens und der Hoffnung hervorgebracht.¹⁰²

Die imaginäre Textwelt verkörpert eine radikale Alternative zur Bezugswelt des Textes, weil sie aus dem Realen nicht ableitbar ist: „Das aber scheint dem durch Erfahrung eingeübten Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit zu widersprechen, welches uns glauben macht, daß es Möglichkeiten immer nur in Beziehung auf Wirklichkeiten – und nicht umgekehrt – gibt. Denn Möglichkeiten, so meint man, liegen den Realitäten nicht voraus. [...] Imaginäres wird folglich durch Fiktives zur Gegenwendigkeit von Dekomposition und Hervorbringung entfaltet [...]. Ohne das Imaginäre bliebe das Fiktive eine Leerform des Bewußtseins; ohne das Fiktive käme das Imaginäre nicht zur Gegenwendigkeit“, aus welcher Gegenwendigkeit die *mögliche*, obgleich konventionell, vielleicht sogar ontologisch unmögliche Textwelt hervorgeht (402 f.). Diese Gegenwendigkeit im literarischen Text (als Medium des Imaginären) ist bei Iser agonial und wird als „Streit“ zwischen realer und imaginärer Welt, als „Riß“, als Nichten und Hervorbringen fortbestimmt. Die (oben formulierte) Figur des agonalen Text-Risses, der das Textspiel zum Gespieltwerden (des Lesers) macht, der im Text verschwindet, hat hier ihren Ort.

Bleibt als Frage: Inwiefern sind diese Aufstellungen Isers zum radikal Imaginären als Macht gesellschaftlicher Neuinstituierung mit dem Gehalt der (theologischen) Rede von Neuschöpfung bzw. Schöpfung vermittelbar? Gar in Gestalt der Logos-Christologie im Text von Joh 1,1–18? Inwiefern sind sie vermittelbar mit der Vollmacht der aus Gott geborenen Kinder (Joh 1,12.13) und dem ‚Sehen‘ der ‚Herrlichkeit des Einziggeborenen‘, der *Liebe* Gottes als der eschatologischen Möglichkeit? Inwiefern thematisiert

¹⁰² „Deshalb braucht das Imaginäre ein Medium – nicht allein, um überhaupt zu erscheinen, sondern um im Erscheinen das zu bewerkstelligen, was durch das Medium in das Imaginäre zum Zweck seiner Mobilisierung hineingetragen wurde. Das heißt auch: das Imaginäre kann nicht mit seinem Medium zusammenfallen; denn von einem Medium ließe sich nicht mehr sprechen, wenn das Imaginäre durch das Fingieren nicht eine gebrauchsspezifische Perspektivierung erführe [...]. In jedem Stadium widerfährt dem überschrittenen, wenngleich parat gehaltenen Bereich eine bestimmte Negativierung: in der Selektion wird die Organisation der Bezugsrealitäten durchgestrichen; in der Kombination werden Bezeichnen und Repräsentieren zur Latenz verschoben, und in der Selbstanzeige wird die dargestellte Textwelt unrealisiert“ (ISER, *Das Fiktive*, 400 f.).

das universale ‚wir‘ der Zeugen (Joh 1,16), das vor den ekklesialen ‚wir‘ liegt und sie überschreitet, das Phänomen bleibend radikaler Neuinstitutionierung (‚Volk Gottes‘ im Entstehen und Vergehen)? Inwiefern überschreitet diese beständige Neuinstitutionierung selbst den bleibend fundamentalen Gegensatz von ‚Kindern Gottes‘ und ‚Kosmos‘ im Prozess der Zeugenschaft?

Greifen wir, um den *Text* der Menschwerdung als radikal imaginäre Textwelt und Welt für das ‚wir‘ der Zeugenschaft zu begreifen, über Iser auf Castoriadis selbst zurück. Das radikal Imaginäre ist bei Castoriadis nämlich eine konstitutiv schöpferphilosophische Figur.¹⁰³ Die Rede vom göttlichen Ursprung der gesellschaftlichen Institutionen bilde das radikal Imaginäre vor.¹⁰⁴ Das Schöpfungsdenken sei dem identitätslogisch-ontologischen Denken überlegen, das je nur Seiendes von Sein ableitet, aber radikale Veränderung nicht begreifen könne und wolle. ‚Neu-Schöpfung‘, das radikal gedachte Vergehen und Neuwerden, wird gesellschaftstheoretisch als radikal Imaginäres rekonzeptualisiert.¹⁰⁵ Castoriadis konzipiert dazu das Imaginäre (semiotisch) *als Anderes der Bestimmtheit*: Es komme durch Setzung, Bruch, Anderswerden zur Geltung, wodurch ‚Bestimmtheit‘ abgeleitetes Phänomen werde.¹⁰⁶ „Im Sein-zu taucht das radikale Imaginäre als Andersheit und als beständiger Ursprung von Anderswerden auf. Dieses Imaginäre gestaltet (sich) und ist als (sich) gestaltende Schöpfung von ‚Bildern‘, die [...] Gestaltungen und Vergegenwärtigungen von Bedeutungen oder von Sinn sind.“¹⁰⁷

¹⁰³ Castoriadis substituiert diese Schöpfungsphilosophie m.E. nicht restlos politikphilosophisch durch sein Konzept der Gesellschaft als imaginärer Institution, gegen Iser, *Das Fiktive*, 372–377, v.a. 376.

¹⁰⁴ C. CASTORIADIS, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, stw 867, Frankfurt/M. 21997, 220.

¹⁰⁵ Wichtig, aber bei Iser ausgespart, ist Castoriadis’ Kapitel „Zeit und Schöpfung“, CASTORIADIS, *Gesellschaft*, 331–343.

¹⁰⁶ Um dieses Andere der Bestimmtheit (der Identitäts- und Mengenlogik) zu formulieren, bildet Castoriadis sein semiotisches Basiskonzept des Imaginären als „Magma“ (CASTORIADIS, *Gesellschaft*, 564 f., vgl. a.a.O., 310.465.468.564), Zentralmetapher für ‚das Bestimmte im Zustand des Anderswerdens‘ (Iser).

¹⁰⁷ CASTORIADIS, *Gesellschaft*, 603. Zum Begriff ‚Bild‘: Weder Lexik noch Gebrauch seien hinreichender Grund von ‚Bedeutung‘ (vgl. „Das *legen* und die Sprache als Code“, a.a.O., 398–409, 408). Imaginäre Bedeutungen regelten den Verweiszusammenhang von gebrauchten Bedeutungen, die andere bestimmte Bedeutungen ausschließen, also durch die ‚Lücke‘ der Nicht-Bedeutung vermitteln. Imaginäre Bedeutungen würden aktual Imaginäres je nur durch Zeichen wie Sprachen, in deren Konnotationen, nicht Denotationen. Das Imaginäre werde in symbolischen Konnotationen aktuell wirksam. Castoriadis möchte zwischen ‚Bedeutung‘, ihrem Träger: dem ‚Bild‘, und dem ‚Symbol‘, als aktueller Wirksamkeit des imaginären Bilds am Symbol, unterscheiden, weil Symbole immer noch auf gegenständlichen Bedeutungskonventionen aufbauen (a.a.O., 398 f.).

Das radikale Imaginäre existiere als Gesellschaftlich-Geschichtliches und als Psyche-Soma. Die Sozialisation der Einheit Psyche-Soma wird bei Castoriadis z.B. zu einem Konzept des imaginären Gedächtnisses ausgearbeitet, das theologieaffin ist.¹⁰⁸ Das Imaginäre als Gesellschaftlich-Geschichtliches wird zum Konzept instituierenden Handelns (der Gesellschaft) durch Sprache und Arbeit (*legein/teukein*):

„Das gesellschaftliche Imaginäre [...] besteht in der und durch die Setzung/Schöpfung gesellschaftlich imaginärer Bedeutungen und der Institution; Institution als ‚Vergegenwärtigung‘ dieser Bedeutungen und dieser Bedeutungen als instituierter. Die radikale Imagination besteht in der und durch die Setzung/Schöpfung von Gestalten als Vergegenwärtigung von Sinn und von Sinn als stets gestaltetem und vorgestelltem Sinn.“¹⁰⁹

Die beiden grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen sind dabei *legein* und *teukein* – Äquivalente für Symbolisieren und Organisieren, Sprache (*langue*) und Arbeit.

Das radikal imaginäre *Legein*, das nicht-identitätslogische, nicht-mengentheoretische Symbolisieren, ist vorrangiges Beispiel für eine grundlegende politische Institution. Die (kanonischen) Texte des Glaubens sind solches *legein*, sofern sie ‚das Wort Gottes‘ und darin die ‚Liebe Gottes‘ als je neuschöpferischen Grund des ekklesialen ‚wir‘ und universalen ‚wir‘ zur Wirkung bringen.

„Mit all dem ist natürlich nichts anderes gesagt, als daß das *legein* ursprüngliche Institution ist und daß sich auf dieser Ebene die Institution dem Zugriff der Identitätslogik *entzieht*. Denn die Institution (sc. einer öffentlichen, ‚politischen‘ Sprache) ist weder notwendig noch zufällig, und ihr Auftauchen ist nicht bestimmt; sie ist vielmehr selbst erst das, von wo aus, worin und wodurch Bestimmtes existiert. Um den wesentlichen und irreduziblen Charakter der Bezeichnungsrelation, ihr *quid pro quo*, also die Repräsentation [...] zu begreifen, muss man den [...] instituierten Charakter dieser Repräsentation anerkennen, also darauf verzichten, in der Bestimmtheit die höchste Norm zu sehen.“¹¹⁰

¹⁰⁸ Das konstatiert ISER, *Das Fiktive*, 363 mit Anm. 117 (s.u. zur Interpretation von Joh 1,1–5 Abschnitt 3.2.1). Die Psyche ist ihr eigenes verlorenes Objekt. Imaginäres mobilisieren heißt, durch Vorstellung zu erreichen suchen, was der Psyche ursprünglich verloren ist. Erst durch *imaginäre Erinnerung* ans Verlorene (also durch Vergessen) wird die volle Realität des Gewesenen erreicht, hergestellt und verbürgt. Vgl. H. ASSEL, *Enttäuschung und Erinnerung*. Marcel Prousts „Die wiedergefundene Zeit“, in: M. MOXTER (Hg.), *Enttäuschung*. Tagung der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie, Hamburg 2011, erscheint 2013.

¹⁰⁹ CASTORIADIS, *Gesellschaft*, 603.

¹¹⁰ CASTORIADIS, *Gesellschaft*, 433. „Dem *legein* und *teukein* verdankt die Institution der Gesellschaft das Instrumentarium, mit dem sie das Magma der Bedeutungen, das sie jeweils sein lässt, gestaltet und anwesend sein lässt. Mit dieser Institution wird die Welt als Welt einer bestimmten und für eine bestimmte Gesellschaft instituiert und zugleich diese Gesellschaft organisiert/gegliedert“ (a.a.O., 604 f.). Erst an diese primäre Institutionierung schließt Castoriadis seine Konzepte sekundärer gesellschaftlicher Institutionen an (dies wären z.B. das Recht, die Kirche etc.).

Ist Liebe die wirksame Möglichkeit schlechthin, die der johanneische Text, als Herrlichkeit des Menschgewordenen, Gekreuzigten, imaginär sichtbar macht, so ist die Sprache der Liebe ursprüngliche Institution, selbst erst das, worin und wodurch Bestimmtes existiert. „Denn die Liebe offenbart sich gerade im Wort, in dem Einen Wort, das absolut gilt. Dies zu lehren wird die Aufgabe der Theologie bleiben. Denn das Wort der Liebe kann dann verkündigt werden, wenn sich der Verkündiger darüber klar wurde, daß nur der Glaube an dieses Wort seine Ereignis gewordene Herrlichkeit sieht, und dass, wer sie sieht, glaubt. Denn einzig das Wort der Liebe ist nichts anderes als das Wort (14,6). Es muß also doch wohl verkündigt werden.“¹¹¹

3. Den Text der Menschwerdung lesen lernen

3.1 Das Bekenntnis „Wahrer Gott und wahrer Mensch“ und der Prolog als Text

Ich bündle den christologischen und texttheologischen Ertrag des Bisherigen in Auseinandersetzung mit einem höchst prononcierten Plädoyer für die (neo-)chalcedonensische Inkarnationschristologie, demjenigen von Johannes Fischer.¹¹² Fischer reinterpretiert in signifikanter Kritik an I. Dalferth¹¹³ diese klassische Inkarnationschristologie.

Er ordnet ihr dazu die fundamentale semiotische Unterscheidung zweier *Bestimmtheitsweisen* vor, zumindest in diesem semiotischen Ansatz Iser und Castoriadis vergleichbar. *Logische Bestimmtheit*, Fischer nennt sie: intersubjektive Bestimmtheit, wird dankenswert schroff als abkünftiger Erkenntnismodus vom primären Erkenntnismodus des Hörens und Glaubens unterschieden, und dies aus *logos-christologischem* Grund. Der prädikations- und subsumtionslogischen, *intersubjektiven* Sprachbestimmtheit setzt Fischer die *transsubjektive* entgegen, die konstitutiv *in Texten* erlernt werde: Die transsubjektive Bestimmtheit (e.g. durch welche das Experimentmaterial ‚Maus‘ anders, als ‚Mitgeschöpf‘ bestimmt wird) sei nicht,

„wie bei der subsumptiven Prädikation, unabhängig von diesen Texten vorgegeben in Gestalt sprachlicher Regeln in Verbindung mit vorhandenen Eigenschaften. Die Texte

¹¹¹ FUCHS, Logos, 440.

¹¹² J. FISCHER, Wahrer Gott und wahrer Mensch. Zur bleibenden Aktualität eines alten Bekenntnisses, NZStH 37 (1995), 165–204 (Nachfolgende Angaben im Text beziehen sich auf diesen Aufsatz).

¹¹³ I.U. DALFERTH, Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie, ZThK 84 (1987), 320–344; DERS., Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie, QD 142, Freiburg/Br. 1993. Zur Kritik: FISCHER, Wahrer Gott, 187 f.

haben hier vielmehr den Charakter, allererst *wirklichkeitserschließend* zu sein. Deshalb soll die Bestimmtheit, die sie vermitteln, *transsubjektiv* heißen, weil sie aus einer Quelle fließt, die aufgrund ihres allererst wirklichkeitserschließenden Charakters auch noch der Intersubjektivität vorausliegt [...]. Aufgrund dieses allererst wirklichkeitserschließenden Charakters der Schöpfungstexte kann man nicht fragen, ob diese Maus denn ‚wirklich‘ Mitgeschöpf ist“ (168),

eben weil es dafür kein textexternes Kriterium, keine textexterne logische Lern- und Einführungssituation gibt, an welcher diese Erschließung von Wirklichkeit als Mitgeschöpflichkeit im Folgerungssatz und -urteil ihrerseits zu prüfen ist. Dies gilt analog für die Aussagen des Typs: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit“; oder: ich kann nicht glauben, „daß der wahrer ewiger Gott war, der sich selbst nur den Menschensohn nannte“¹¹⁴. Provokanterweise gibt Fischer *bestimmten* Texten der kanonischen Schriften den Status von Schöpfungstexten: Sie sind grundlegende Einführungen ins primäre Lernen transsubjektiver Bestimmtheit. Dieses primäre Lernen sei ‚Hören‘. Der Prolog Joh 1 zählt für Fischer zu Texten diesen Rangs (171 f., mit Anm. 13), offenbar als Text über den Text des Evangeliums und der Evangelien.

Es ist nun eines (1), Joh 1 als Text der Menschwerdung den Status transsubjektiver *Bestimmtheit* zu geben, weil er ‚Wirklichkeit im Ganzen‘ erschließe und daher nur in der Erkenntniseinstellung des ‚Hörens‘ dieses Textes lesbar, lernbar werde. (172 f.174 f.) Dieses Bestimmtheitstheorem bürdet dem Text von Joh 1 eine Fülle von Interpretationsfolgen auf, die Antworten auf dann entstehende Fragen geben müssen, die Fischer unbeantwortet lässt. Interpretieren von Origenes über Augustin bis Thomas von Aquin nötigt dies zu ihren immer neuen ‚digitalen‘ Bestimmtheitsexerzitionen – man denke nur an Joh 1,1–5.9 und die Versuche, ‚Wirklichkeit im Ganzen‘ im *logos asarkos* zu konstituieren! In den Texten jenes Ranges, die Fischer zurecht ins Zentrum seiner fundamentalen Christologie stellt, geht es daher m.E. nicht um jene Bestimmtheit, die Fischer als transsubjektive von der intersubjektiven semiotisch unterscheidet.

Ein anderes zeigt sich (2) bereits darin, dass Fischer seinen Grundsatz transsubjektiver ‚Bestimmtheit‘ kaum in transsubjektive Bestimmungen ausbuchstabiert. Es geht in jener „textgewordenen Geschichte Jesu Christi“ (172)¹¹⁵, also im Prolog, wohl vielmehr um die *Verwandlung* der ‚Wirklichkeit im Ganzen‘ und ‚alles Menschseins‘ (172),

– um ‚ewige‘ Geburt der ‚wir‘ aus Gott und aus der Mensch- und Geschöpfwerdung des Schöpfer-Logos (1,12 f.14),

¹¹⁴ Auf diesen Aussagetyp, in welchem der junge Schleiermacher das Dogma von der Menschwerdung (im Brief an den Vater vom 21.1.1787) verabschiedete, weist FISCHER, Wahrer Gott, 165, hin.

¹¹⁵ Diese treffende Formulierung ist Platzhalter höherstufiger Differenzierungen.

- um Glauben und Erleuchtung *aller* Menschen (1,7),
- um (Neu)Schöpfung der *Menschheit* (1,9b) mit jenem Licht der Schöpfung und Auferweckung (2Kor 4,5 f.), die den kontradiktorischen Prozess und ausschließenden *Gegensatz* von Kosmos und Gotteskindschaft, Lüge und Zeugenschaft, zugleich provoziert (1,9c.10c) und als Gnadenereignis der Wahrheit *Christi übergreift* (1,14e.17b) und
- um das ‚Leben‘ der Schöpfung (‚Wirklichkeit im Ganzen‘) aus dem Leben Jesu Christi.

Daraus zieht Fischer die Folgerung, dass die „eigentliche Pointe der Aussage der Gottheit Jesu [...] im Logos-Charakter seiner Person und Geschichte (sc. liegt), in welcher die Wirklichkeit im Ganzen offenbar wird, wie sie von Gott her ist [...]. Wenn aber die Aussage der Gottheit Jesu Christi auf den *transsubjektiven Offenbarungscharakter seiner Geschichte zielt, dann folgt daraus, daß die biblischen Texte, in denen Jesus als ‚Sohn Gottes‘ oder ‚Gott‘ zur Sprache kommt, angemessen nur in der Einstellung des Hörens rezipiert werden können, bei welcher der Blick gerade nicht auf ihn gerichtet ist, sondern vielmehr auf die Wirklichkeit, die wir vor Augen haben, so daß das, was über ihn gesagt wird, über diese Wirklichkeit gesprochen ist und ihr als ihre Bestimmtheit durch ihn zugesprochen wird.“ (174 f.)¹¹⁶*

Fragwürdig ist freilich (3), wie Fischer die *a-privativa* des Chalcedonense: ‚unvermischt‘ und ‚unverwandelt‘, ‚ungetrennt‘ und ‚ungesondert‘ daraufhin rekonfiguriert. Sie würden nicht mehr in der Objektperspektive der christologischen Naturen-Lehre gelten, die in der Tat der Subsumtionslogik, also der intersubjektiven Bestimmtheitssphäre folgt¹¹⁷, auch wenn sie in der Folgezeit im Ansatz neue Konzepte der Personeneinheit Christi in der Menschwerdung (*qua unitio et unio personalis*) hervortrieb.¹¹⁸ Ohne also seinen Rekurs auf die Rederegeln des Chalcedonense materialchristologisch auszuarbeiten (‚was über Christus gesagt wird‘, soll ja über Wirklichkeit gesprochen sein), appliziert Fischer diese sofort fundamental-

¹¹⁶ Eine Ausarbeitung der Forderung Fischers bietet: MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik* 1, § 5: Die Zeitbestimmung des Wortes Gottes, v.a. § 5,2 f.: Der Christus, der Geist und das Wort; Die Schöpfungsmittlerschaft Christi als hermeneutische Vorgabe; § 8,3: Die biblischen Texte als Sprache der einfachen Gottesrede; § 9,3: Das Zusammensprechen von Zeit und Gott in der Auslegung der Bibel.

¹¹⁷ DH 302 (Glaubensbekenntnis von Chalcedon).

¹¹⁸ Es ist eine charakteristisch protestantische Reduktion der nach-chalcedonensischen Lehre von der An/Enhypostasie und Eigenschaftskommunikation, wenn nicht schon diese, sondern erst Luther als Protagonist transsubjektiver Bestimmtheit gilt, FISCHER, *Wahrer Gott*, 176 mit Anm. 19. Umgekehrt ist Luther oft traditioneller, als es diese Stereotype will, vgl. Anm. 92.

semiotisch auf das Verhältnis von Logos und Mythos¹¹⁹ sowie Logos und Vernunft.¹²⁰

„Weder kommen Vermischung und Verwandlung in Betracht, sei es als Mythisierung der Vernunft oder als Rationalisierung des christlichen Logos, noch kommen Trennung und Teilung in Betracht, was bedeuten würde, daß Transsubjektivität und Intersubjektivität, Mythos (sic! Logos?) und Vernunft auseinanderfallen und zu Alternativen werden, womit die sie zusammenhaltende Dialektik von Partizipation und Distanz außer Kraft gesetzt wäre. Nur wenn es keine grundsätzliche Trennung gibt zwischen dem transsubjektiven Logos und der intersubjektiv gegebenen Welt, aber auch nur wenn beide unvermischt und unverwandelt bleiben [...], kann sich jener Vorgang vollziehen, den das Neue Testament als das Zur-Welt-Kommen Gottes in der Weise des Logos beschreibt.“ (190)

Dies geschieht, wie gesagt, als Verwandlung der Welt in ihre transsubjektive Bestimmtheit, als Geistgeschehen. Erstaunlich ist an dieser These der Ausfall des christologischen Ein-für-Allemal der Menschwerdung.¹²¹

- Geschieht dieses Zur-Welt-Kommen Gottes als Logos *immer* dort, wo *der Glaube* hört und die Welt *im Geist* neu sieht und verwandelnd bestimmt? Doch wie verhält sich dieses *pneumatologische* ‚je neu‘ zum christologischen ‚ein-für-allemal‘?
- Oder handelt es sich um eine *christologische* Aussage, die auch unabhängig davon gilt, ob der Glaube das Zeugnis von der Menschwerdung hört? Ist also doch die Relation des Ein-für-Allemal der Menschwerdung (das ἐγένετο von Joh 1,14a) und des bereits *vor* der Menschwerdung (!) je neuen Zur-Welt-Kommens des (ein-für-allemal menschengewordenen) Logos primär *christologisch* zu klären (Joh 1,4 f.9)?
- Gilt aber die christologische und die pneumatologische Interpretation gleichermaßen – wie m.E. die Abfolge Joh 1,4 f.9–11.12 f.14 nahelegt –, dann ist zu klären, wie sie sich zueinander verhalten.

Diese Klärung unterbleibt, weil Fischer seinen chalcidonensischen Grundsatz ausschließlich pneumatologisch versteht: „Es sind Wort und Geist, durch die Gott [...] in die Welt hinein wirkt, um ihre Verwandlung herbeizuführen.“ (180 vgl. 179 f.) Wie aber dann im Prolog die *universale* Reichweite des menschengewordenen Logos, seine Schöpfungsoffenbarung

¹¹⁹ Fischers theologisches Mythos-Konzept (FISCHER, Wahrer Gott, 180–183) ist originär. Es gibt der These von der Verwechselbarkeit, weil Verwandtschaft von Logos und Mythos Sinn, weil beide als transsubjektive Bestimmtheitsformen gelten, wenn auch von grundverschiedener Temporalität (a.a.O., 182).

¹²⁰ Fischers theologisches Vernunft-Konzept (FISCHER, Wahrer Gott, 184–188) ist auf die Kontroverse mit der sprachanalytischen Rationalität Ingolf Dalferths zugespitzt. Es kritisiert Dalferths These von religiöser Rede als durch Wurzelmetaphern bzw. Bilder (Wittgenstein) instruierter Rede.

¹²¹ Das Fischer noch wenige Seiten zuvor gegen die mythische Temporalisation pointiert vertritt: FISCHER, Wahrer Gott, 182.

oder Schöpfungsmittlerschaft, *christologisch* zu interpretieren ist, bleibt unbeantwortet.

Versucht man trotzdem (4), Fischers christologische Ausgangs-These von der transsubjektiven Wirklichkeit und Reichweite der Menschwerdung und seine faktisch pneumatologische Durchführung in der semiotischen Dialektik von Logos und Mythos bzw. Logos und Vernunft nicht als inkonsistente Diskrepanz stehen zu lassen, so rückt nochmals Fischers Text-Begriff in den Fokus. Ich verzeichne die Merkmale der eigentümlichen Text-Theologie Fischers:

- Der Text des Prologs hat wirklichkeitserschließenden Charakter, ist deshalb von pragmatisch-situativen Bedingungen unabhängig, geht uns „sozusagen ‚unbedingt‘“ an; (171)
- in ihm ist Jesu ‚Geschichte‘ ‚textgeworden‘; (172)
- Der Text als Einführung sämtlicher Prädikate und anderer Wortarten religiöser Rede lehrt diese „einerseits ganz aus dem inneren Zusammenhang der Texte, andererseits aus der transsubjektiven Beziehung der Texte auf die ins Auge gefaßte Wirklichkeit (sc. zu gebrauchen). *Nicht die Texte enthalten Bilder der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit wird zum Bild der Texte, die im Hören in sie abgebildet werden.*“ (185)

Dieses Text-Konzept ist meinem Versuch, den Textcharakter des Prologs christologisch zu würdigen, durchaus affin, wenn auch explikationsbedürftig. Die skizzierte Diskrepanz zwischen Christologie und Pneumatologie der Menschwerdung und die uneindeutige Refiguration des (neo-)chalcedonensischen Dogmas laufen der Bestimmtheitstheoretischen Anlage von Fischers Argument geradewegs zuwider.

Dies ist der Grund, weshalb ich einen theologischen Textbegriff am Beispiel von Joh 1 vom Spiel des Fiktiven und Imaginären her angehe, also nicht bestimmtheitstheoretisch. Es ist die Textwirkung des radikal Imaginären, das die „Bedingung für die Entstehung von *Möglichkeiten schlechthin* (ist), die – statt aus einer Gegebenheit extrapoliert zu werden – deren Zerspielen zu ihrer Voraussetzung haben.“¹²² Die Textwelt selbst wird in der Selbstanzeige des Fingierens irrealisiert, weil sie zur Bedingung und zum Medium zurückgesetzt wird, perzeptive Phantasie entstehen zu lassen, „die es erlaubt, Nicht-Vorhandenes als eine Wirklichkeit ‚sehen‘ zu können.“¹²³ Nicht schon die johanneische Textwelt, sondern das ‚Sehen‘ der nicht-vorhandenen Liebe als Möglichkeit schlechthin ist die Pointe. Wenn man (mit Fischer) so will: die Verbildlichung des Wirklichen und das Hören des Textes als perzeptive Phantasie des Glaubens, die im Medium des Textes diese nicht-vorhandene Liebe sieht. Dabei vertritt der Text die christologische Universalität und die Treue Gottes zum Wort der Liebe,

¹²² ISER, Das Fiktive, 396 f. Kursive z.T. HA.

¹²³ A.a.O., 397.

die durch keine pneumatologische Aneignung je eingeholt wird, sondern sie je neu und anders zum Vorschein kommen lässt.

„Die Aleatorik des Textspiels aufzunehmen, bedeutet [...], die je eigene Disposition des Lesers zum Code der aleatorischen Regel zu machen. ‚Von dieser Betrachtungsweise her‘ [...] sollte man die Geschichte der Rezeption von Texten im Leserbewußtsein mit erheblich größerer Aufmerksamkeit verfolgen. Immer wieder neue Kodes des Leserbewußtseins bringen im Text auch neue semantische Schichten zum Vorschein.“¹²⁴

Dieses Vorverständnis wird abschließend in drei biblisch-dogmatischen Kommentaren zu Joh 1,1-18 durchgeführt.

3.2 *Imaginäre Präexistenz und ‚lebendigewordene Zeit‘: Schöpfungsoffenbarung in Joh 1,1–5.9 f.*

Die im Folgenden skizzierte rhetorisch-linguistische und intertextuelle Struktur (‚Fiktives‘) der VV. 1,1a–c/2 sowie 1,3.4 f. zielt auf ihre ‚trans-subjektive‘ Textualität (‚Imaginäres‘). Daraus ergibt sich der theologische Kommentar.

3.2.1 *Zur Struktur: Die analoge Unterscheidung von Licht und Finsternis*

Die nach Thema und Rhema zu differenzierende¹²⁵ Texteröffnung 1a bezieht sich mit dem Rhema Ἐν ἀρχῇ auf Buchnamen und Anfang von Gen 1,1. Dies bestimmt „von vornherein die *G(e)n(esis)-Atmosphäre*“ als Leseanweisung (bis V. 14!).¹²⁶ Der Zielsatz 1c sowie – als Nahbezug – die Teilverse 1a–c bilden einen „das ‚unbewegliche‘ Verbum ἦν spielerisch [...] umkreisenden ‚Rund-Tanz‘ der jeweils beiden anderen Satz-Teile“¹²⁷. V. 2 richtet das ‚Material‘ von V. 1a–c für den ‚Rapport‘ VV. 1,3.4 f. her, rekapituliert und weist nach vorne.¹²⁸

In V. 3c setze ich als Satzschluss οὐδὲ ἔν ὃ γέγονεν aus exegetischen und theologischen Gründen, „nicht ohne einen Rest von textkritischer Un-

¹²⁴ A.a.O., 470, mit einem Zitat von J.M. Lotman.

¹²⁵ THEOBALD, *Fleischwerdung*, 217–219, in der plausiblen Modifikation durch THYEN, *Johannesevangelium*, 66.

¹²⁶ LAUSBERG, 1984a, 198, § 14,3; so bereits LUTHER: WA 10 I, 182, 8–12; BARTH, *Erklärung*, 22–24.; vgl. THYEN, *Johannesevangelium*, 65 f.

¹²⁷ LAUSBERG, 1984a, 200, § 15,3 (sorites).

¹²⁸ A.a.O., 201 f., § 17. Ob rekapitulierend (so Lausberg) oder vorausweisend auf V. 14 (mit Nachdruck K. BARTH, *Erklärung des Johannesevangeliums* [Kapitel 1–8]. Vorlesung Münster im Wintersemester 1925/1926, wiederholt in Bonn Sommersemester 1933, hg v. W FÜRST, GA II/6, Zürich 1999, 34 f.) kann in der Tat unentschieden bleiben (THYEN, *Johannesevangelium*, 68), weil bei beiden Vorschlägen der Fernbezug auf VV. 3–5 und v.a. 1,14 gewahrt ist, also das Lexem Logos Platzhalter des Menschgewordenen (V. 14) mit Namen ‚Jesus Christus‘ (V. 17) ist.

sicherheit“, voraus¹²⁹ mit folgendem Sinn: „Der Prolog J 1,3a–b entnimmt dem Sprachgebrauch Gn 1,3–30 den Aorist ἐγένετο, den er in J 1,3c γέγονεν [...] in das Perfekt versetzt. Inhaltliche Grundlage des Perfekts ist der summarische Rückblick Gn 1,31 τὰ πάντα ὅσα ἐποίησεν, obwohl dort – wegen des Kontextes der ‚Erzählung‘ Gn 1,1–30 – der erzählende Aorist verwandt wird: sobald Gn 1,31 von seinem Kontext Gn 1,1–30 isoliert wird und die ‚heutige Vorfindlichkeit‘ an Kreaturen ins urteilende Blickfeld rückt, erscheint das Perfekt.“¹³⁰

Das artikellose πάντα V. 3a meint – von Kol 1,16 her¹³¹ – ‚alle Geschöpfe‘ –, doch gemessen an diesem möglichen Bezugstext und seinen Differenzierungen (‚im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare‘) entdifferenzierend. Hat diese Entdifferenzierung exordial verhüllenden Sinn (Lausberg)? Oder prägnant theologisch qualifizierenden, weil die Anfangsschöpfung und die beständige Schöpfung umfassend, so dass „bei Johannes wie bei Deuterijosaja [...] das Reden von der Schöpfung vermittelt ist durch die eschatologische Heilsökonomie“¹³²? Der Vers ist also generell Aussage über die ‚Schöpfung‘ ‚durch‘ den Logos – ob in letzterem Sinn, das ist zu präzisieren.¹³³

V. 4 geht gleitend über von ‚Schöpfung‘ zu ‚Offenbarung der Schöpfung‘. Spricht dies für die Vermittlung der ‚Schöpfung‘ durch die eschatologische Heilsökonomie? Der gleitende Übergang könnte dann vereindeutigt werden, indem man „vorläufig und allgemein definiert“, es sei „unter ‚Leben‘ [...] Erlösung und unter ‚Licht‘ Offenbarung zu verstehen“.¹³⁴ In diesem Sinn schließt z.B. Thyen charakteristisch andere Vereindeutigun-

¹²⁹ BARTH, Erklärung, 37: „Man bedenke, was v 4b–5 für ein Gesicht bekämen, wenn das Licht, von dem dort die Rede ist, gleichgesetzt wäre dem Leben, das seinerseits vorher unzweideutig allem Geschaffenen überhaupt gleichgesetzt worden wäre! Das Gewordene war oder ist Leben, und dieses Leben ist das Licht der Menschen – was sollen diese Gleichungen?“ (ebd.). Zur textkritischen, exegetischen und theologischen Begründung: O. HOFIUS, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18, in: DERS./H.-C. KAMMLER, Johannesstudien, WUNT 88, Tübingen 1996, 1–23, 6 f.; THYEN, Johannesevangelium, 69 f.; BARTH, Erklärung, 37; LAUSBERG, 1984a, 278 f., § 70; sowie: THYEN, ο γέγονεν: Satzende von 1,3 oder Satzeröffnung von 1,4?, in: DERS. Studien, 411–417. Exegetische und theologische Gegenargumente: BULTMANN, Johannes, 19–21, THEOBALD, Fleischwerdung, 187 f.

¹³⁰ LAUSBERG, 1984a, 204, § 19,90c, mit Belegen für diesen Brauch des Redens über die Schöpfung bei Philo.

¹³¹ Zu Strittigkeit und Legitimität des Bezugs von Joh 1,3a auf Kol 1,16: THYEN, Johannesevangelium, 70 zu Kol als Bezugsschicht.

¹³² THYEN, Johannesevangelium, 71.

¹³³ Kaum als Abgrenzung im Vorgriff auf V. 6 gegen eine vermeintliche Offenbarungsmittlerfunktion eines Geschaffenen, und sei es ein Mensch namens Johannes, BARTH, Erklärung, 42 f.

¹³⁴ BARTH, Erklärung, 44.

gen aus, die wesentlich an der Interpretation von ἦν hängen.¹³⁵ Entscheidend ist dabei, inwiefern das Kryptogramm ‚Leben‘/‚Licht‘ weder nur christologisch von V. 14 her noch nur als Schöpfungsoffenbarung von V. 3 her interpretiert werden darf.

Die Aufgabe der Interpretation der temporalen Symbolik verschärft sich noch durch das φαίει V. 5a, welches Bultmann veranlasste, zwischen V. 4 und V. 5 eine Zäsur und den Übergang vom vorgeschichtlichem Weltverhältnis des Logos V. 3 f. zur Offenbarung in der Geschichte VV. 5–13 anzunehmen, die freilich „in andeutender Rede“¹³⁶ geschildert sei. Aber solche Rede von Geschichte ist fragwürdig, weil sie der *imaginären* Temporalsymbolik unangemessen ist. Formuliert V. 5 „gleichsam das Thema des Evgs“ so ist der Dual Licht/Finsternis in ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν erneut durch den komplexiven Aorist (O. Hofius) bestimmt: „Die Finsternis hat das Licht nicht überwältigt, nicht ausgelöscht und wird es auch in jeder denkbaren Zukunft niemals auslöschen“¹³⁷. ‚Finsternis‘ ist dabei weder mit ‚Kosmos‘ noch mit ‚Menschen‘ synonym (die in ihrer Logosfeindlichkeit gerettet werden).

Es ist, als ob der kontradiktorische Ausschluss von Wahrheit und Lüge, der noch die zweiwertige digitale Logik von ‚wahr‘ und ‚falsch‘ voraussetzt, analog neu bestimmt wird: Licht, das durch Finsternis in aller denkbaren Zukunft nicht zu überwältigen ist, unterliegt nicht der (zweiwertigen) Logik des Widerspruchs, sondern macht jene Wahrheit, die dann in V. 9.14.17 apostrophiert wird, mehrwertig, ‚im Ganzen‘ unabhängig vom Satz des ausgeschlossenen Dritten.¹³⁸ Wenn der Kosmos den Logos nicht erkennt, die Seinen ihn nicht aufnehmen, so sind sie doch *nicht außerhalb* des ‚wahren Lichts, das *jeden* Menschen erleuchtet, wenn der Logos in die Welt kommt‘ (V. 9).

3.2.2 Imaginäre Präexistenz

Mit V. 3 (und erneut mit V. 4) wird, im Fernbezug auf V. 1 f., erstmals und konstitutiv die Differenz von ἦν und ἐγένετο eingeführt ist, die sich bis V. 17 zum Spiel imaginärer Temporalsymbolik aufbaut: „Als ‚common words used in an uncommon way‘ hat Kermode die sich wechselseitig definierenden und den gesamten Prolog prägenden Wörter ἦν und ἐγένετο beschrieben“. Sie haben im Prolog, der normalen Verwendung entnommen, eine „eigentümlich verschlüsselte Kraft“, die sie für die Lektüre des

¹³⁵ Bezug des ἦν auf den irdischen Jesus (Zahn, Luther), auf die mythisch-prälapsarische Zeit (Aland), auf die (existential interpretierte) Schöpfungsoffenbarung (Bultmann).

¹³⁶ R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, KEK 2, Göttingen 1941, 27.

¹³⁷ THYEN, Johannesevangelium, 74, vgl. THEOBALD, Fleischwerdung, 212 ff.

¹³⁸ Zu diesem mehrwertigen Wahrheitskonzept: ASSEL, Geheimnis und Sakrament, 1–4.264–266.356 f.

gesamten Evangeliums bestimmend werden lässt. ἦν bezeichnet das *Sein* im Unterschied zum *Werden* und *Geschehen* (ἐγένετο). Alles Werden und Geschehen hat einen Anfang und ein Ende, das Sein dagegen ist anfangs- und endlos. ἦν prädiziert den transzendenten Schöpfer, ἐγένετο aber die Welt der geschaffenen Dinge.¹³⁹ Offensichtlich fungieren diese temporalen Schemata im Text als ‚Superzeichen‘.¹⁴⁰

Diese schöpfungstheologische Perspektivierung durch den *digitalen* Dual von Transzendenz/Geschaffenem bei Thyen¹⁴¹ schöpft die *analoge* Mehrwertigkeit dieser Zeichen im Text nicht aus. Denn der Text erzeugt ‚fiktiv‘ eine „für die menschliche Erfahrung ‚unmögliche‘ Zeit“¹⁴², um eben diese als *imaginär mögliche* Zeit hören/sehen zu lassen. Das ist bedeutsamer und bedeutungsreicher als der digitale Dual ahnen lässt. Gerade große dogmatische Kommentare wie etwa diejenigen von *Origenes* und *Karl Barth* führen vor, warum die *analoge* Mehrwertigkeit des Textes nicht auf definitorische Bestimmtheit und *digitale* Zweiwertigkeit abzubilden ist.¹⁴³ Das ἦν in V. 1 f. ist nicht, wie schon Origenes richtig sieht, als ‚Sein‘ dem ‚Werden‘ entgegengesetzt (von V. 3 her). Vielmehr ist es von der Menschwerdung her, die sich zu einem bestimmten Zeitpunkt ereignete (von V. 14 her), als ‚Immer-schon-da-gewesen-sein‘ (ὑπαρξίς) zu verstehen, weshalb Joh in V. 1 nicht ‚Er ist‘, sondern ‚Er war‘ gebrauche.¹⁴⁴ Ausgerechnet einer der vermeintlichen Väter der Präexistenz-Christologie versteht also Präexistenz nicht ontologisch, sondern imaginär-zeitlich!

Ist ἦν in VV. 1 f. durch intratextuelle Nuancierung sinnbestimmt, so ist dieser „mit dem ‚Anfang‘ bereits gegebene Zustand des ‚Vorhandenseins‘ [...] ein stilistisches [...] ‚Meisterstück‘“¹⁴⁵. Die spiegelbildliche Kombination von V. 1,1 mit V. 1,14a entstand aus der ‚Wiederholung‘ (als Selektion und Kombination) von Joh 1,30. Zugleich zieht V. 1,1 weitere Kombinationen an. Die erneut anders nuancierten Imperfekte in VV. 1,4.9.15 zeigen dies.¹⁴⁶

Die ‚Wiederholung rücklings‘ von V. 1,30 in 1,1, also die ‚Rückerinnerung‘ aus V. 1,30 in 1,1, eröffnet zugleich die ‚Wiederholung vorlings‘,

¹³⁹ THYEN, *Johannesevangelium*, 73.

¹⁴⁰ Das temporale Schema als Signifikant werde semiotisch zum Superzeichen, wenn seine Strukturierung durch seinen Gebrauch im Text geprägt wird, ISER, *Das Fiktive*, 437.

¹⁴¹ Ähnlich BULTMANN, *Johannes*, 20 („reiner Ausdruck des Schöpfungsgedankens“), dort vereindeutigt durch religionsgeschichtliche Beispiele des Ausgeschlossenen.

¹⁴² FREY, *Johanneische Eschatologie* 2, 150 (s.o. Anm. 73).

¹⁴³ Zur Unterscheidung von digital und analog, s.o. Anm. 74.

¹⁴⁴ ORIGENES, *Joh fr.1*, GCS IV 483,14–19, zit. bei THEOBALD, *Fleischwerdung*, 221 mit Anm. 62.

¹⁴⁵ LAUSBERG, 1984a, 195, § 10,16.

¹⁴⁶ FREY, *Johanneische Eschatologie* 2, 92; meine Interpretation weicht von Frey ab.

also die ‚Vorerinnerung‘ aus V. 1,1 in VV. 1,4.9.15 etc. Diese gegenwendige Wiederholung rücklings und vorlings nennt Iser ein ‚Kippspiel von Nachahmung und Symbolisierung‘ (als *ein* Textspiel des Fiktiven und Imaginären). „Wiederholung und Erinnerung sind die gleiche Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung, denn wessen man sich erinnert, das ist gewesen, wird rücklings wiederholt; wohingegen die eigentliche Wiederholung sich der Sache vorlings erinnert.“¹⁴⁷ Die Nachahmung des narrativ-deiktischen Täufer-Wortes: ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν aus Joh 1,30 in Joh 1,1 steht zunächst im Dienst der assimilativen Funktion, die darauf abzielt, das Abwesende, Entzogene und Ungreifbare des πρῶτός μου so zu symbolisieren, dass es zugänglich wird, indem das Temporal-Schema ἦν nachgeahmt wird (eine ‚Halbfiktion‘). In der eigentlichen Wiederholung gehe es aber um die Gegenwendigkeit von Rück-Erinnerung und Vor-Erinnerung, was durch den Zusatz: Ἐν ἀρχῇ erreicht wird, welches das narrativ-deiktische Schema ἦν nicht nur in die semantische Latenz setzt, sondern nichtet. Diese *imaginative* Fiktion bewirkt die Entstellung des Überschrittenen (aus dem ‚war eher als ich‘ wird: ‚im Anfang war‘): „erst die Nichtung der Geltung der als Nachahmung verstandenen Akkomodation setzt ein Spiel frei, das auf die Aneignung dessen zielt, was durch Anpassung verdeckt bliebe.“¹⁴⁸

So entsteht am sprachlichen Schema – hier am Schema ἦν – das Kippspiel von Nachahmung und Symbolisation:

„Im Kipp-Spiel des Schemas findet die basale Bewegung von freiem und instrumentellem Spielen schon insoweit zu einer bestimmten Spielgestalt, als in der Gegenläufigkeit die jeweilige Kennzeichnung negatiert ist: die Nachahmung gilt nicht mehr, und Unverfügbares wird anschaulich.“¹⁴⁹

Freies Spiel ist dieses Kipp-Spiel u.a., weil es nicht mehr der digitalen Logik folgt. Erst recht kehren sich fixe Bezugnahmerichtungen um und es kommt zu jener ‚Inversion von Karte und Territorium‘, die Iser als basales Textspiel namhaft macht; also zu einer Inversion, in welcher die Logik dessen, was der Fall ist (Territorium), kippt in die Exemplifikation dessen, was nicht existiert, weil es das, was existiert, als Ganzes neu sehen lässt und verwandelt (Karte). In diesem Sinn verwandelt das radikal Imaginäre ‚Wirklichkeit im ganzen‘, freilich gerade nicht als Bestimmtheit, sondern als Anderes der Bestimmtheit.

¹⁴⁷ S. KIERKEGAARD, Die Wiederholung, zit. bei ISER, Das Fiktive, 436.

¹⁴⁸ ISER, Das Fiktive, 436. „Daraus folgt: ohne Nachahmung bliebe die symbolische Verwendung des Schemas leer, und ohne symbolische Verwendung bliebe die Nachahmungskomponente ohne Richtungssinn [...]. Denn das Ungegenständliche ist nicht nachahmbar, und seine Symbolisierung bedarf der Konkretion, die sich aus der Ungegenständlichkeit wiederum nicht ableiten läßt“ (a.a.O., 438).

¹⁴⁹ A.a.O., 439.

Im Ergebnis gilt: Temporalsymbolische Präexistenz für Gott, das ‚Immer-schon-da-gewesen-sein‘ (‚Ewigkeit‘ im Sinne von: ‚Da jammert‘ Gott in Ewigkeit) ist von ontologischer Präexistenz (als notwendiges Sein; ‚Ewigkeit‘ als Zeittranszendenz) zu unterscheiden. Beide Präexistenz-Konzepte stehen in der patristischen Literatur nebeneinander und sind nur je kontextuell zu unterscheiden.¹⁵⁰ Für Joh 1,1 f. ist dort, wo der theontologie- oder mythos-kritische Diskurskontext es kritisch erfordert, die *digitale*, zweiwertige Unterscheidung von Transzendenz/Werden möglich. Der Prolog selbst, konsequent als intertextuelles Textspiel des Imaginären, als Kippspiel von Nachahmung und Symbolisieren, interpretiert, ist darüber hinaus in V. 1 f. *mehrwertig, analog* – wie sich im erneut anders nuancierten ἦν von V. 4.9 sofort bestätigt. Die eigentümliche ‚Lebendigkeit‘¹⁵¹ der temporalen Symbolisierung im freien Kipp-Spiel, hier: der temporalen Schemata in VV. 1–5, veranlasst Franz Rosenzweig, anstatt von supranaturaler Ewigkeit von der (in der Nähe des ‚Ewigen‘) „lebendig gewordenen Zeit“ zu sprechen.¹⁵² Das ἐγένετο von V. 14 b ist die *Selbstanzeige* dieses Spiels im expliziten Austausch der temporalen Symbole. Wirksam ist dieses Spiel bereits zuvor. Mit der Selbstanzeige V. 14 geschieht die Zurücksetzung der Textwelt, um der Welt der Menschwerdung willen.

3.2.3 Das ‚Licht des Lebens‘ V. 4 f.: Schöpfungsoffenbarung als imaginäre Anamnese

Die höchst „beweglich(en)“ (K. Barth, 54) Verbtempora in den rapport-Versen 3.4 f. sind Ausdruck ‚lebendig gewordener Zeit‘. Das ἦν von V. 1 f. ist nicht transzendentes Signifikat vorzeitiger Präexistenz im Text, sondern wird in den changierenden Nuancen der temporalen Superzeichen wirksam. Die biblisch-dogmatische Interpretation gewinnt von daher ihre *analoge* Begriffsbildung, wie etwa in Karl Barths Kommentierung zu V. 4 ersichtlich:

„Dieses Leben, d.h. das Tod überwindende Leben, war in ihm. Angesichts der Fortsetzung in v 4b: dass es das Licht der Menschen war, und angesichts des ἦν ἐρχόμενον, mit dem derselbe Gedanke in v 9 aufgenommen wird, wird zu sagen sein, daß dem ἦν hier eine über das ewige ἦν von v 1 hinausgehende Bedeutung zukommen muß. Ohne daß jene Bedeutung ausgeschlossen wäre, heißt ἦν hier darüber hinaus: es war da, nicht in der

¹⁵⁰ W. SCHRÖDER, Art. Präexistenz, HWP 7, 1989, 1228–1233, 1229.

¹⁵¹ ISER, Das Fiktive, 439.

¹⁵² F. ROSENZWEIG, „Der Ewige“. Mendelssohn und der Gottesname (1929), in: DERS., Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, hg. v. R. und A. MAYER, Gesammelte Schriften, Bd.III, Haag 1984, 801–815, 815: Die Sehnsucht nach Gottes „Ewigkeit vergeht dem Menschen, der Gottes Gegenwärtigwerden in dieser Weltzeit erfährt und erhofft [...]. Vor der lebendig gewordenen Zeit lernt das Verlangen des Menschen nach Ewigkeit zu schweigen“.

Weise, wie irgend ein geschaffenes Wesen neben anderen nun eben da ist, auch nicht in der Weise, wie etwas von einer ruhenden, im Begriff von Gott und von der Welt zum vornherein enthaltenen Beziehung gesagt werden könnte, dass sie da ist, sondern in der einzigartigen Weise, wie eben – in dem aus der Ewigkeit in die Zeit gesprochenen, in der Zeit mit dem ganzen Ernst der Ewigkeit hörbaren Wort – *dieses* Leben das unentbehrliche und doch entbehrte Leben, das wahre, todüberwindende Leben, da ist. *Ist*, sage ich, ohne das *war* damit auszuschließen. Das Imperfekt ἦν schließt hier eine präsentische Bedeutung in sich, wie auch aus dem im nächsten Vers folgenden φαίvet hervorgeht.¹⁵³

V. 4 sei vom fleischgewordenen Logos und seinem Licht V. 14 *unterschieden* (wie ‚Sonnenaufgang von Morgendämmerung und dämmernder Nacht‘)¹⁵⁴; keineswegs aber impliziere es eine offenbarungsgeschichtliche Periodisierung:

„Ich werde mich hüten, zu v 4 etwa die Gegenthese zu vertreten, daß hier erst und nur von einer vorchristlichen, etwa der israelitischen Offenbarungsstufe die Rede sei. Zu voll sind die Töne, die hier mit den Begriffen ‚Leben‘ und ‚Licht‘ angeschlagen werden. Keine Zeit ist hier offenbar gegen eine andere Zeit abzugrenzen, sondern als Ganzes ist hier die Offenbarung, das erst kommende und das schon gekommene Licht, als das eine Licht den Menschen, der Geschichte als Ganzem (sic!) gegenübergestellt.“¹⁵⁵

Als Ganzes ist hier die Offenbarung, das erst kommende und das schon gekommene Licht, das eine Licht den Menschen, der Geschichte als ganzer gegenübergestellt. Ist damit in der Tat das geschaffene Leben konstitutiv vom offenbaren Leben her bestimmt, so ist dieses *unendliche* Leben überhaupt nur als *imaginäre* Möglichkeit alles Geschaffenen analogisch vorstellbar, weil jenseits der Grenzen der Sprache. *Als* Verlorenes, Vergessenes ist es zu ‚erinnern‘, insofern zu ‚ersehnen‘, das unentbehrliche und doch entbehrte Leben: ‚Leben‘ aus der imaginären Möglichkeit des Todes Jesu als Einheit von Leben und Tod zugunsten des ‚Lebens‘. Als *unvermittelt* Ersehntes, Begehrtes ist es hingegen dem unablässigen Spiel der (Trieb-)Repräsentanzen ausgeliefert. Es ist nur imaginär zu erinnern.¹⁵⁶

R. Bultmanns Auslegung von V. 4 scheitert, weil sie Leben unvermittelt als Lebendigkeit versteht, die in sich Notwendigkeit und Möglichkeit ihrer

¹⁵³ BARTH, Erklärung, 49 f., zu Joh 1,4; vgl. LAUSBERG, 1984a, 195, § 10,16.17 zur Differenz von V. 1 und V. 4.

¹⁵⁴ Die These von der Platzhalterfunktion der Kryptogramme ‚Leben‘, ‚Licht‘ ausschließlich für das Subjekt Jesus von Nazareth wird also – gegen Thyen – von Barth selbst nicht schematisch gehandhabt!

¹⁵⁵ BARTH, Erklärung, 52 f.; die reformiert-christologische Interpretation auf das bleibende Extra des unendlichen Logos in seiner Einwohnung im Fleisch, die Barth dieser Stelle im Kontext gibt, sei erwähnt. Sie ist eher ein Notbehelf. Tatsächlich wird Barth erst in seiner Lichtelehre in KD IV,3 seine exegetische Einsicht dogmatisch einholen. Dazu jetzt: H. THEISSEN, Die berufene Zeugin des Kreuzes Christi. Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche, Habil. theol. Greifswald 2011, 474–495.

¹⁵⁶ Vgl. Abschnitt 2.3 Anm. 108 zum radikal Imaginären als psycho-somatischer Anamnese.

Erhelltheit trage. „Jesus schenkt nicht eine andere ζωή als der präexistente Logos, sondern er schenkt die im Glauben realisierte Möglichkeit, sich in der ζωή zu verstehen. Die Heilsoffenbarung bringt die verlorene Möglichkeit der Schöpfungsoffenbarung zurück [...].“¹⁵⁷ V. 4 nötigt zwar, von der Schöpfungsoffenbarung zu reden, und dies nicht nur christologisch, sondern ‚welterschließend‘ und ‚weltverwandelnd‘. Doch dies markiert gerade die Differenz zu Bultmanns religionshistorischer Bestimmung. ‚Leben‘ in V. 4 ist Kryptogramm für jenes ‚Leben‘, das nur durch den gesamten Text des Johannesevangeliums sich differenziell erschließt, um als imaginäre Möglichkeit der Welt und der Menschen erinnert zu werden: „ein Leben [...], das sich ganz unabhängig vom Menschen ereignet, während umgekehrt der Mensch ohne es sein Leben verfehlt [...] Ja, der gesamten Schöpfung muß die gleiche Abhängigkeit zugeschrieben werden.“¹⁵⁸ Nur unter dieser Voraussetzung ist ζωή *dialektisch* zu bestimmen, wie in Luthers Kommentar zu Joh 1,4: „Ja, das natürlich leben ist eyn stuck vom ewigen leben und eyn anfang, aber es nympt durch den todt seyn end, darumb, das es nit erkennet und ehret den, vom dem es herkompt, dieselb sund schneydet es ab, das es muß sterben ewiglich. Widderumb die da glewben und erkennen den, von dem sie leben, sterben nymmermehr, sondern das natürlich leben wirt gestreckt inß ewige leben, das es den todt nymmermehr schmeckt [...]“.¹⁵⁹

3.2.4 Wort und Name V. 1: Unendlichkeit Gottes

Den Zielvers 1c übersetze und interpretiere ich nach Wortstellung und Grammatik: „und Gott – wahrer und wirklicher Gott – war der Logos“¹⁶⁰. Damit ist die Auseinandersetzung um die Einzigkeit Gottes (Joh 10,33; vgl. Joh 5,18; 8,58 f.; 19,7) und um die unauflösbare Einheit des Sohnes mit dem Vater (Joh 10,30) eröffnet – ohne dass die, ja bereits innerchristliche, trinitarische Auseinandersetzung hier einzuspielen ist. Dies gilt nicht nur aus historischen Gründen, sondern aus textuellen, insofern aus biblisch-dogmatischen Gründen. Die *Reichweite* des Prologs *als Text der Menschwerdung* (s. 3.1) würde auf seine innerchristliche, innerekklesiale *Geltung* und *deren* Strittigkeit reduziert. καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος sind – vom Zielvers her gelesen – durchaus *in bestimmter*

¹⁵⁷ BULTMANN, Johannes, 26.

¹⁵⁸ FUCHS, Logos, 439.

¹⁵⁹ M. LUTHER, Evangelium in der hohen Christmesse Johannes 1,1–14 (Kirchenpostille), WA 10 I, 200, 3–8 (mit Verweis auf Joh 8,52; 11,25), der V. 4 direkt auf den menschengewordenen Logos V. 14 bezieht.

¹⁶⁰ So mit HOFIUS, Logos-Hymnus, 17; zur Diskussion und zu den Gründen für diese Entscheidung: THYEN, Johannesevangelium, 67; WEDER, Ursprung, 32 f. (ein ‚Qualitätsurteil‘).

Hinsicht eine Folge „einander widersprechender Sätze“¹⁶¹, die gewiss auf das ‚Paradox [...] der dem Prolog folgenden evangelischen Erzählung hinweisen‘ und den metaphorischen, strukturell gleitenden und relationalen Charakter der Rede von ‚Vater‘ (im Prolog: 14d.18b) und ‚Sohn‘ im corpus narrativum grundlegen und einführen. Als solche ‚metaphorische‘ Relationsnamen sind sie nicht identisch mit der Selbstunterscheidung des einzig-einen Gottes. „Das heißt, dass ὁ θεός als der absolut Andere, den keiner je gesehen hat (1,18) und ὁ πατήρ streng zu unterscheiden sind.“¹⁶² Freilich nicht nur zu unterscheiden, sondern doch wohl auch aufeinander zu beziehen! Deshalb können diese Verse *in anderer Hinsicht* nicht nur als widersprechend interpretiert werden, nötigen sie doch auf der Ebene, auf welcher der Prolog formuliert, zur *theo-logischen* Rechenschaft über das Verhältnis von *Wort* (Logos) und *Name* (Onoma) Gottes. Dass diese Frage dem johanneischen corpus narrativum nicht fremd ist, so wenig ihre theologische Bearbeitung unter dem Titel ‚Trinität und Tetragramm‘ hier ihren Ort hat, zeigen Joh 17,6.26¹⁶³ sowie die Diskussion um das absolute *ego eimi* und seine implizit namenstheologische Aspekte. Die (fruchtbare!) Aporie zwischen einer möglichen ‚logozentrischen‘ Interpretation des Prologs von 1,1 auf 1,14 hin und einer nicht-logozentrischen, namenstheologischen von 1,14 nach 1,1 zurück ist jedenfalls mit V. 1b.c grundgelegt.

Höchst erläuterungsbedürftig ist es allerdings, wenn Thyen statuiert, dass die erste Prologzeile 1a noch „*hinter* den Anfang der schöpferischen Werke von Gen 1 zurückgreift“: „Ehe die Welt durch Gottes *Sprechen* wurde (ἐγένετο), *war* (ἦν) bereits der (ungeschaffene) λόγος.“¹⁶⁴ Da dieses ‚*hinter*‘ weder alltagstemporal noch ontologisch zu präzisieren ist, fragt sich, welcher Status damit Joh 1,1 (im Bezug zu Joh 1,3, zu Joh 1,4.14.17.18) und dem Wort ἀρχῆ zugeschrieben wird. Die oberflächengrammatische Gleichförmigkeit der Sätze in Joh 1,1 und 1.3.4 etc. sollte ja nicht über den singulären ‚theo-logischen‘ Status von Joh 1,1 hinweg täuschen. Dies bringt J. Fischer mit seiner *semiotischen* Basis-Unterscheidung von Transsubjektivem und Intersubjektivem zum Ausdruck. Richtig ist, dass insbesondere die VV. 2–5 eigentümlich ‚transsubjektiv‘ reden, so dass „alles“ und „Menschen“, „Leben“ und „Licht“ und der analoge, nicht digitale Gegensatz „Licht“ und „Finsternis“, aber auch der analoge, nicht

¹⁶¹ THYEN, Johannesevangelium, 67.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Joh 17,6: Ἐφάνερωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου. σοὶ ἦσαν κάμοι αὐτοὺς ἔδωκας καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν. Joh 17,26: καὶ ἐγνώρισά αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ἦ καὶ ἐν αὐτοῖς. Vgl. THYEN, Johannesevangelium, 690 f.

¹⁶⁴ THYEN, Johannesevangelium, 65.

digitale Unterschied von ἐγένετο und ἦν davon mitbestimmt sind. V. 1 ist dazu die Eröffnung.

Dass Logos Nominalisierung des zehnfachen ‚Und Gott sprach‘ (Gen 1) ist, dass insbesondere ohne die Ereignisse-Kette des Wortes Gottes in Jes 55,10 f. ‚der Prolog (J 1,1–3; 1,14) ein Fremdkörper‘ wäre und dass Jes 55,10 f. ‚eine assoziative ‚Schaltstelle‘ für den Zusammenhang des ganzen Evangeliums für die Ausgestaltung des Prologs‘ sind, plausibilisieren Lausberg und Thyen in ihren Kommentaren.¹⁶⁵ Aber damit ist nur erläutert, wie die Personalisierung des Logos rhetorisch erzeugt ist, nicht ihre imaginäre Dynamis, die den Text begründet, so dass schließlich mit dem impliziten Leser Welt und Menschheit im Ganzen andere, neu sind.

Die Einführung des ‚Logos im Anfang‘ als Textanfang entspricht dem ‚transsubjektiven‘ Status dieses Textes über den ‚Text‘ des Evangeliums und der vier Evangelien. V. 1 fungiert im Prolog als Grundlegung und Erzeugung jener Textwelt, die der menschengewordene Logos, Jesus Christus, *ist*. Wenn von einem ‚Riss‘ des Textes zu sprechen ist, in dem realer Leser wie realer Autor verschwinden (ich erinnere an Iser's Rede vom ‚Gespieltwerden‘ des Lesers), so müsste auch dieser in V. 1 grundgelegt sein, und zwar in der Spannung zwischen Wort und Name Gottes, die nötigt, von der Unendlichkeit des einzigen Gottes zu sprechen, gleichsam zwischen Trinität und Tetragramm.¹⁶⁶

Das Epiphonem 1,18¹⁶⁷ bildet mit V. 1 eine vollständige inclusio: μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Es führt den (semiotischen) Grundsatz, der den Prolog eröffnet, als narrativen Text aus.

3.2.5 Unverschmelzbare Horizonte: Weder Mythos noch Spekulation

Woraufhin diese These zielt, sei abschließend an einigen kritischen Bemerkungen zu J. Freys Rekonstruktion des Prologs als Einführung des grundlegenden temporalen Koordinatennetzes des corpus narrativum markiert. Der Prolog erteile eine zweiperspektivische, stereoskopische Leseanweisung:¹⁶⁸ „Der erste temporale Fixpunkt wird schon mit den ersten beiden Worten gesetzt, in dem Einsatz Ἐν ἀρχῇ ἦν und seinem für jeden schrift-

¹⁶⁵ LAUSBERG, 1979, 142, § 12; vgl. THYEN, Johannesevangelium, 71 f. zu Joh 1,3; A.a.O., 347 f. zu Joh 6,27–71 passim.

¹⁶⁶ Zur Ausarbeitung der angedeuteten Unendlichkeit Gottes: H. ASSEL, Eliminiertes Name. Unendlichkeit Gottes zwischen Trinität und Tetragramm, in: I.U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name, RPT 35, Tübingen 2008, 209–248.

¹⁶⁷ Das Epiphonem ist „eine ein Text-Stück formal ebenso ‚markant‘ abschließende wie dessen inhaltliche ‚Bedeutsamkeit‘ ins ‚Allgemeine‘ weitende ‚Sentenz‘“ (LAUSBERG, 1982, 255, § 63); der personale Logos des Prologs werde mit dem ἐξηγήσατο zum instrumentalen logos des corpus narrativum.

¹⁶⁸ FREY, Johanneische Eschatologie 2, 158.

kundigen Leser klaren Anklang an Gen 1,1.¹⁶⁹ „Der zweite temporale Fixpunkt ist die *Gegenwart der Gemeinde*, die Perspektive des Autors und seiner Leser.“¹⁷⁰ „Die temporale Prä-Existenz des Logos bzw. Jesu impliziert seine ‚absolute Vorordnung vor allem Seienden‘ und transzendiert insofern jede irdische Zeitvorstellung. D.h. jedoch nicht, dass die Temporalität der Aussage in Joh 1,1 f. als bloß ‚uneigentliche‘ Form abstreifbar oder durch eine Raum- und Wesensaussage ersetzbar wäre.“¹⁷¹ Es werde in *mythologischer* Sprechweise „*ein Rückgang auf das Unvordenkliche*“ vollzogen.“¹⁷² Die gegenwärtig Glaubenden kämen insbesondere in der mehrfach geschichteten Zeugenrede 14–18 zu Wort. „Die Gegenwart der Adressaten bildet somit den Zielpunkt aller drei Satzreihen des Prologs, in V. 5, V. 12 f. und V. 18. Auf diesen ‚Standpunkt‘ der Lektüre führt der Prolog die Leser hin.“¹⁷³

Zwischen diesen beiden Fixpunkten würden – im Zeitraffer, ohne chronologische Abfolge – weitere Ereignisse der „alttestamentlichen Vorgeschichte des Christusgeschehens wie die Schöpfung (V. 3) oder die Gesetzesgabe (V. 17)“ retrospektiv aufgenommen. Insbesondere aber sei die in Joh 1,14–18 eingenommene temporale Perspektive als Erzählperspektive für das gesamte Evangelium bestimmend. „Die impliziten Leser des Evangeliums werden im Prolog auf das Bekenntnis der Wir-Gruppe V. 14 ff. hingeführt, aus dieser Perspektive [...] sollen sie das Evangelium lesen und die Zusammenhänge in zunehmender Beziehungsfülle verstehen lernen.“¹⁷⁴

Freilich, schon die Rede von der Vorgeschichte und Nachgeschichte der Menschenwerdung¹⁷⁵ ist misslich, wie Frey selbst einräumt.¹⁷⁶ Misslicher noch ist die Analogie der Fixpunkte! Wenn eine mathematische Analogie für die horizonteröffnende Temporalsymbolik, dann die des Infinitesima-

¹⁶⁹ A.a.O., 156.

¹⁷⁰ A.a.O., 158.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Ebd. H. WEDER, *Der Mythos vom Logos (Johannes 1). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung*, in: DERS., *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik*, Göttingen 1992, 401–434 konstatiert ‚mythische Dimensionen im Johannesprolog‘ (a.a.O., 404–411), wenn auch der Mythos vom Logos ‚die Kehre seiner selbst‘ sei (a.a.O., 414). Dass es zur ‚Entmythologisierung des Menschen‘ nur kommt, ‚wenn Christus im mythischen *Horizont* belassen wird‘ (a.a.O., 432), ist mithin eine anfechtbare, jedenfalls präzisierungsbedürftige These.

¹⁷³ FREY, *Johanneische Eschatologie* 2, 159.

¹⁷⁴ A.a.O., 160.

¹⁷⁵ A.a.O., 160.167 passim.

¹⁷⁶ A.a.O., 245. Dies ist einer der Gründe, weshalb F. MILDENBERGER in seiner grundlegenden Johannes-Interpretation nicht von ‚Geschichte‘, sondern von trinitarischer Zeitbestimmung spricht: *Biblische Dogmatik* 1, § 5: *Die Zeitbestimmung des Wortes Gottes*, 116–135.

len, des Unendlichen, aus dem die ‚lebendiggewordene Zeit‘ und ihre Zeitekstasen Schöpfung, Offenbarung, Erlösung imaginär ‚erzeugt‘ werden.

Ἐν ἀρχῇ ἦν als ‚Rückgang ins Unvordenkliche‘ ist daher nur scheinbar mythische Rede, tatsächlich eine widerfahrende Differenzierung am Mythischen, die das Mythische fiktionalisiert und, in einer Schubumkehr mythischer Rede, die Bedeutsamkeit von ‚Schöpfung‘ freisetzt. In der Bedeutsamkeit von ‚Schöpfung‘, als Bestimmtheit von Wirklichkeit im Ganzen widerfährt dem mythischen Bedeuten ein Rückgang in seinen Grund. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος – dies meint, „daß dem mythischen Bewusstsein zwar eine Differenzierung widerfährt, aber eine, die sich zugleich mit einem Rückgang in dessen Grund verbindet.“¹⁷⁷ Nicht mythologisch, sondern schöpfungstheologisch vollzieht Joh 1,1 jenen Rückgang ins Unvordenkliche, an dem Logos sich von Mythos löst wie Theologie von Spekulation. Alles andere wäre eine optische Täuschung.¹⁷⁸

3.3 Der Text als Zeuge vielstimmigen Zeugnisses: VV. 6–8.15.11 f.14b–d.16

3.3.1 Implizites ‚wir‘ und impliziter Autor?

Die Komposition des Prologs zeige – so H. Thyen –, dass das Ziel der Komposition die VV. 14–18 seien: „Das heißt, daß die glaubenden ‚Wir‘, auch wenn sie sich explizit erst in V. 14 zu Wort melden, inkognito schon vom ersten Prologvers an reden.“¹⁷⁹ Der doxologische Satz V. 1 gewinne seine Sagbarkeit erst vom Sehen der Herrlichkeit im parenthetischen V. 14b.c¹⁸⁰ her, die keine Augenzeugenschaft des Irdischen, sondern die ‚Autopsie des Glaubens‘ meine. Das ‚wir‘ von V. 14 sei das ‚wir‘ der durch den Parakleten Erleuchteten (Joh 2,22;7,39 u.ö). Die *doxa* von Joh 1,14 sei die in der ‚Stunde‘ erkannte *doxa* (Joh 17,5.24). Erhöhung und Verherrlichung durch Kreuz und Auferstehung seien Erkenntnis- und Realgrund der Doxologie, zugleich Grund der christologisch-implikativen Gleichzeitigkeit der Zeitekstasen von Offenbarung, Schöpfung und Erlösung (als *imaginäre* Präexistenz) und deshalb auch von erzählter Zeit und Erzählzeit. Dies bilde die Brücke des Prologs zu 2Kor 4 f., wo die Auferweckungstat

¹⁷⁷ M. MOXTER, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, HUTH 38, Tübingen 2000, 149.

¹⁷⁸ Zur Explikation der hier angedeuteten semiotischen Themen: H. ASSEL, Name und Negativität. Der göttliche Name als selbstbezügliches Zeichen bei Franz Rosenzweig, in: I.U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hg.), Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas, RPT 18, Tübingen 2003, 333–359, 348–350. Schöpfungsmittlerschaft ist sprachphänomenologisch zu bestimmen. Der jüdische Begriff der Schöpfungsmittlerschaft von Sprache bei F. Rosenzweig und M. Blanchot ist dort kritisch rezipiert.

¹⁷⁹ THYEN, Johannesevangelium, 64.

¹⁸⁰ A.a.O., 98.

des Vaters als Neuschöpfung durch das Wort, das Licht und Finsternis scheidet, interpretiert werde (2Kor 4,5 f.; 2Kor 5,17: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά). Diese Ausgangsthese der Prologinterpretation Thyens halte ich für modifikationsbedürftig. Dazu ist das in Abschnitt 1.3 Vorbereitete jetzt anzuwenden: Die Figur des narratee (Erzählebene) und die Figur des universalen impliziten Lesers (Textebene) sind – nach dem Vorschlag Counets – kategorial zu unterscheiden. Zugleich ist der implizite Narrator (Erzählebene) von der Größe ‚Text‘ zu unterscheiden.

Dies wirkt unmittelbar auf die andere Ausgangsthese der Prologinterpretation Thyens zurück, nach welcher der implizite Erzähler und reale Autor in der *Figur des Lieblingsjüngers im Text selbst* erscheine. In dem ‚wir‘ von V. 14 spreche, so Thyen, der implizite Autor, der Zeuge als Lieblingsjünger, zusammen mit jenen ‚wir‘ der Zeugen, die von Beginn an vorausgesetzt sind und in 21,24 verbürgen, dass das Zeugnis dieses Zeugen wahr sei, zugleich zusammen mit den potentiellen realen Lesern (den „ihr“ von 20,31). Augenzeugen, die expliziten (ekklesialen) ‚wir‘ und die impliziten ‚ihr‘ identifiziert Thyen mit allen potentiellen realen Lesern. Sie seien insgesamt der ‚implizite Leser‘¹⁸¹. Dagegen erheben sich eine Reihe von Fragen.

Aus der depersonalisierten Figur des impliziten Lesers als Platzhalter der Textwirkung, die zwischen den (erwählten) ‚wir‘ und den (adressierten) ‚ihr‘ kippt, also den *Text selbst* in die Strittigkeit des Zeugnisses hineinnimmt¹⁸², wird eine *ideale* Lesergemeinschaft, der potentiell universale Kreis von eingeladenen Glaubenszeugen und Glaubensaugenzeugen. Löst zwar der Rekurs auf Kierkegaards Glaubenszeugen erster und zweiter Hand¹⁸³ das Schein-Problem, als seien in 1,14 ausschließlich physisch-kopräsente Augenzeugen des Irdischen gemeint, so ist doch die Differenz von Zeugenschaft an Kreuz und Grab und Glaubenszeugenschaft nicht völlig behoben. In ihm stellt sich nämlich gar nicht primär das Problem der Differenz von (apostolischer) Augenzeugenschaft und Glaubenszeugenschaft;¹⁸⁴ vielmehr die Frage der unauflösbaren *Nicht-Identität des Textes*

¹⁸¹ A.a.O., 95 f.

¹⁸² Vgl. dazu den von COUNET namhaft gemachten, unentscheidbaren Konflikt zwischen Logozenismus und Zeugnis als Textkennzeichen Abschnitt 1.3.1.

¹⁸³ THYEN, Johannesevangelium, 96 f.

¹⁸⁴ Vgl. dazu die Interpretation THYENS zu 20,29 (Thomas-Wort), die sich nochmals kritisch gegen die Unterscheidung von Augenzeugenschaft und Glaubenszeugenschaft wendet (THYEN, Johannesevangelium, 770 f.). Das Argument überzeugt nicht völlig. Die Täufer-Figur, die in V. 15 in idolopoietischem Präsens auf die gesamte Geschichte Jesu zurückschaut, ist zu kühn, als dass Johannes nicht auch dieser Aspekt des Zeugenproblems (‚Profeten und Apostel‘) bewegt hätte; vgl. BARTH, Erklärung, 136.

als Zeuge und den ‚wir‘ der Glaubensautopsie als Zeugen.¹⁸⁵ Der Text vertritt gegenüber den Glaubenszeugen die größere Reichweite und Universalität des Logos, des Lichts. Dies ist *sein* genuines Zeugnis.

3.3.2 Mose und Christus: non-aliud.

Nicht schon im ‚wir‘ der Glaubens-Augen-Zeugen von V. 14c, sondern erst in V. 16b kommt der universale implizite Leser ins Spiel: ‚wir alle‘. Dieses ‚wir‘ ist paradox, wenn anders es wirklich aus der Fülle des menschengewordenen Logos (16b, 14e) ‚Gnade anstelle von Gnade‘ (16c) empfängt. Dieses ‚wir‘ empfängt auch ‚Mose‘, die Gabe des Gesetzes, als Gnade, wenn auch durch die Gnadengabe der Wahrheit Christi (14e, 17b).¹⁸⁶ Die zweipolige Teilung Juden/Nicht-Juden wird damit nämlich mehrwertig, geht über den Satz vom ausgeschlossenen Dritten hinaus und lässt ein Drittes zu,

„das die Form einer doppelten Negation annimmt: nicht Nicht-A. [...] Die nomistische Teilung Juden/Nichtjuden, im Gesetz/ohne Gesetz lässt nun auf beiden Seiten einen Rest übrig, den man weder als jüdisch noch als nichtjüdisch definieren kann, nämlich den Nicht-Nichtjuden, d.h. denjenigen, der im Gesetz des Messias lebt“.¹⁸⁷

Soll *dieses* universale ‚wir‘ nicht zum idealen ‚wir‘ werden, welches das Nicht-Identische als identisch setzt, – wie könnte aber Joh das Nicht-Identische als identisch setzen, wenn wirklich ‚das Wort‘ nicht ‚der Name‘ ist, aber auch nicht Nicht-Name! – dann kann also das ‚wir‘ von V. 16 nicht identisch sein mit dem ‚wir‘ der Glaubens-Augen-Zeugen von V. 14. „Der Rest ist also weder das Ganze noch ein Teil von ihm, sondern bedeutet die Unmöglichkeit für das Ganze und für den Teil, mit sich selbst und untereinander identisch zu sein. *Das auserwählte Volk [...] definiert sich im entscheidenden Augenblick notwendigerweise als [...] ein Nicht-Alles.*“¹⁸⁸

¹⁸⁵ Treffend BARTH, Erklärung, 64 (zu 1,7b.8b) über den Sinn von Zeugnis im Prolog (als Zeugen *περι τοῦ φωτός*): „ein um die Sache *Herumreden*, ein genaues und vollständiges *Umschreiben*, ein Hinweisen, Bestätigen, Wiederholen, bei dem die Sache doch immer die Sache bleibt“. Für BARTH ist diese Frage das praktische Akumen seiner Interpretation, 14–19.

¹⁸⁶ Ich folge Thyens Interpretation von 14e (THYEN, Johannesevangelium, 94 f.). Zu 16c (a.a.O., 103 f.): *χάριν ἀντὶ χάριτος* kann nicht meinen ‚Gnade über Gnade‘. Dies würde hier die paulinische Entgegensetzung von Gesetz und Wahrheit eintragen. Es kann philologisch nur meinen: ‚anstelle‘, dann ist das Gesetz Gnadengabe. Wenn dies von 16b gilt, dann gilt zu V. 17 (a.a.O., 104 f.): Die Gabe der Tora durch Mose ist durch die Fülle der Gnade des Fleischgewordenen vermittelt – und eben dies sei die Meinung des Joh (14,9, 10,3, 8,58).

¹⁸⁷ G. AGAMBEN, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt/M. 2006, 63.

¹⁸⁸ A.a.O., 67 f.

Auf seine Weise hat dies Lausberg richtig gesehen: „Die Verse J 1,16–18 [...] setzen den in J 1,15 [...] gegebenen ‚pathetischen‘ [...] Rapport zu J 1,14e durch [...] ‚verbreiternd-explikativen‘ (J 1,16a, 17a ὅτι) Rapport zu 1,14e fort“¹⁸⁹. Sie lösen sich von der Genesis-Atmosphäre.¹⁹⁰ „Wir alle“ meine (im Unterschied zu 14b.c: Jünger und Augenzeugen) ein Ganzes aus Juden und Heiden.¹⁹¹ Nicht digitale Zweiwertigkeit, die den Teil (ekkliesiales wir) als Ganzes setzt (universales wir), sondern analoge Mehrwertigkeit von Ganzem und Teil, wie Agamben sie umreißt, ist der Textsinn.

3.3.3 Mehrwertige Wahrheit, vielstimmiges Zeugnis

Die mehrwertige Wahrheit des non-aliud erhellt bestimmte Aspekte des πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, das als Hendiadyoin das objektive Geschehen der Fleischwerdung als eschatologische Gabenfülle der Wahrheit meint, innerhalb derer die subjektive Wahrnehmung der ‚wir‘ der Herrlichkeit steht.¹⁹² Der Prolog wird von VV. 16–18 her „ein ‚Text zweiten Grades‘“¹⁹³ oder eine Epistel.¹⁹⁴ Erst in Joh 1,16 f., ist jenes „wir alle“ erreicht, das die universale Reichweite des Logos imaginiert, ohne den Konflikt der Zeugen mit dem Kosmos aufzuheben.

Wer ist dann die Stimme, die im Prolog-Text zu hören ist, wenn der Text nicht die Stimme der Glaubenszeugen ist? Und wer ist die Stimme der ‚wir‘, wenn sie nicht die Stimme des Textes sind? Wenn also – genauer – Text und Glaubenszeugen weder mit sich selbst noch untereinander identisch ist? Offenbar ist dies ein Aspekt der Vielstimmigkeit¹⁹⁵ des Zeugnisses im Evangelium und seiner genuinen Textualität.

Wichtige Aspekte dieser Vielstimmigkeit des Zeugnisses arbeitet Thyen heraus; er idealisiert sie aber immer wieder. „Als literarisches *Werk* ist das Evangelium dem unendlichen Prozeß seiner Interpretation und dem Streit

¹⁸⁹ LAUSBERG, 1984a, 248, § 56.

¹⁹⁰ A.a.O., 248, § 56,4.

¹⁹¹ A.a.O., 250, § 58,7.

¹⁹² Zum vorausgesetzten Verständnis von ‚Wahrheit‘: s. Anm. 138; zu ἀλήθεια im Johannesevangelium, H. THYEN, Über den Gebrauch der Lexeme ἀλήθεια, ἀλεθής und ἀλεθινός, in: DERS., Studien, 434–442.

¹⁹³ LAUSBERG, 1984a, 273, § 69,5.

¹⁹⁴ A.a.O., 276, § 69,10: „Konkretes Merkmal der ‚Epistolarität‘ ist die Fügung J 1,16b ἡμεῖς πάντες [...], die zusammen mit den Vers-Teilen J 1,16c [...] und J 1,17b [...] sowie dem Vers J 1,18a–c dem Text auch einen gewissen ‚paränetischen‘ Akzent (im Sinne einer ‚Aufforderung zur Dankbarkeit‘) verleiht, der [...] im Prolog aber wegen der ‚Sperrre‘ [...] verborgen bleibt. [...] Der Prolog wäre also *eine dem J-Evangelium vorangestellte ‚Epistel‘*“ (LAUSBERG, 1984a, 276). Von daher ist V. 7c: ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι’ αὐτοῦ zu verstehen; richtig THYEN, Johannesevangelium, 76: 1,7c sei Klammer zu Joh 20,31: Johannes und Evangelist haben dieselbe Sendung: ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζῶν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

¹⁹⁵ J. SCHMIDT, Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur, KSMS 14, Berlin/New York 2006.

um sie ausgeliefert.“¹⁹⁶ Die Unendlichkeit der Interpretation, als Figur Schleiermachers, löst den Text im Absoluten auf.¹⁹⁷ Der Prozess des Streits um das Zeugnis, welches das non-aliud von Text-Zeugnis und Glaubens-Zeugnis fordert, verschwimmt. So kommt es, dass Thyen bei der selbstbezüglichen pneumatologischen Figur endet, nach welcher der Geist, der den Text produziert, auch seine Rezeption gewährleistet, mithin in die ‚ganze Wahrheit‘ führt.¹⁹⁸ Doch für welches ‚wir‘ ist Wahrheit die *ganze* Wahrheit? Gewiss weder für ein ekklesiales noch für ein ideales. So bleibt die ‚ganze‘ Wahrheit das ausschließliche Handlungsattribut des Parakleten. Dies macht den Text, und *nur den Text*, zum Zeugen der mehrwertigen ‚ganzen Wahrheit‘ des menschengewordenen Logos.

3.3.4 Text-Ich und vielstimmige Zeugenschaft

Dass Lieblingsjünger und mehrdeutiger Johannes-Name das Scharnier zwischen figurativer, narrativer und textueller Ebene sind, hat Thyen, im Anschluss an F. Overbeck, plausibel gezeigt: Die Figur des Lieblingsjüngers reflektiert auf der figurativen Ebene, dass, wo der Erzähler spricht, zugleich dessen Stimme und die andere des Lieblingsjüngers zu hören ist. Der verschlüsselte Tod des Lieblingsjüngers in Joh 21,23 betrifft also auch die Erzählerfiktion. Spricht aber die Stimme des Lieblingsjüngers, so spricht stets zugleich dessen und die andere Stimme des Täufers mit. Auch er ein Zeuge, der aus dem Tod heraus im Präsens spricht und daher imaginärer Zeuge des auferweckten Gekreuzigten ist, wie die Eidolopoiie in Joh 1,15 als fiktive Wiederholung von Joh 1,30 zeigt.

Diese Vielstimmigkeit der Zeugen wird bereits im Prolog thematisch und macht VV. 6–8.15 zu Schaltstellen des Prologs.¹⁹⁹ Zugleich wird am

¹⁹⁶ THYEN, Johannesevangelium, 93.

¹⁹⁷ Die bleibende Externität des Textes soll durch die ‚Unendlichkeit der Interpretation‘ in der Interpretationsgemeinschaft des christlichen Gemeingeistes eingelöst werden. Kunstkritik ist also, „ganz im Gegensatz zur heutigen Auffassung ihres Wesens, in ihrer zentralen Absicht nicht Beurteilung, sondern einerseits Vollendung, Ergänzung, Systematisierung des Werkes, andererseits seine Auflösung im Absoluten. Beide Prozesse fallen [...] zusammen.“ (W. Benjamin, Über den Sinn der Formel: Einen Autor besser verstehen als er sich selbst, zit. bei M. FRANK, Das individuelle Allgemeine, 360).

¹⁹⁸ THYEN, Johannesevangelium, 93.

¹⁹⁹ Die beiden Prologteile 1–13. 14–18 sind parallel-chiastisch: „In ihrer beider Dreh- und Mittelpunkt steht *nach* den Aussagen über Wesen und Erscheinung des λόγος (1,1–5 u. 14) und *vor* der Entfaltung von dessen Wirkung auf die Menschen (1,9–13 u. 16–18) jeweils die μαρτυρία des Johannes (6–8 und 15 [...])“ (THYEN, Johannesevangelium, 79). Das Täuferzeugnis der beiden Prologteile sei jeweils auf das historische Auftreten bezogen. „*Innerhalb* des Prologs sind sie [...], gerade durch ihre abrupte Einführung besonders hervorgehoben, dessen entscheidende Schaltstellen. [...D]adurch wird deutlich, dass der Prolog keine fortlaufende Erzählung der Heilsgeschichte ist. Seine beiden Teile meditieren vielmehr das eine Geschehen des Kommens Jesu Christi, zunächst unter dem

Täufer die ‚forensische Dialektik‘²⁰⁰ des Zeugnisses der Zeugen explizit. Sie sind nur darin Zeugen, dass sie von Jesus als Logos-im-Ursprung, als Licht, zeugen. Jesus ist ‚Augen-/Ohrenzeuge Gottes‘ (Joh 1,1.18) und wahrhafter Selbst-Zeuge (Joh 8,12–14). Er zeugt aber *zugleich auch nicht* von sich selbst, sondern lässt die Werke, die der Vater ihm gab, um sie zu vollenden, für sich zeugen.

Die darin angelegte Alternative von Selbstzeugnis und Fremdzeugnis ist keineswegs allein an Joh 1,6–8 zu entscheiden. Sie verweist vielmehr auf die narrative Grundschicht 1,19–32 sowie weiter etwa auf 3,19.20.26.28; auf 5,19–31 und 17,4 f.²⁰¹; auf 5,31–36 und 8,12–20 (Zeugnis nur als Fremdzeugnis/Vorwurf des Selbstzeugnisses); 18,37 (Zeuge vor Pilatus); schließlich auf 15,26 f. (Paraklet) und auf 21,24 f. (Text als Zeuge und dessen Zeugen) als Bezüge. So wenig diese zentralen Texte hier gewürdigt werden können – sie begründen die *Unentscheidbarkeit* zwischen dem (1) Zeugnis des Vaters in den Werken und Zeichen des Sohnes²⁰², dem (2) Selbstzeugnis Jesu²⁰³ sowie der (3) Vielstimmigkeit der Zeugen für diese durch Werke und Zeichen vermittelte Einheit des Sohns mit dem Vater.²⁰⁴

Das ‚Zeugnis‘ der ‚Zeugen‘ ist im Vierten Evangelium nicht nur Thema-, sondern Reflexionsbegriff – wie ich anderwärts gezeigt und in dogmatische und ethische Perspektiven eingerückt habe.²⁰⁵ Die begründete Unentscheidbarkeit zwischen dem (latent logozentrischen, selbstreferentiellen) Selbstzeugnis und dem vielstimmigen Zeugnis der Zeugen und seiner bleibenden Strittigkeit treibt im Text zur ‚Reflexion‘ auf den Text (und seinen transsubjektiven Status). Sie macht den impliziten (universalen) Leser des Textes zur Textwirkungsfigur der Kippe zwischen ‚wir‘ und ‚ihr‘ bzw. ‚wir‘ und ‚wir alle‘, weil er selbst in die Entscheidung gestellt ist, Zeuge

Aspekt des in der Finsternis scheinenden Lichtes und danach unter dem der Fleischwerdung des λόγος“ (THYEN, Johannesevangelium, 79).

²⁰⁰ Zum ‚großen Prozess zwischen Gott und Welt‘: TH. PREISS, Die Rechtfertigung im johanneischen Denken, EvTh 16 (1956) 289–310; zur Referenz auf Dtn 18,18–20; vgl. Joh 1,21; 2,1–11; 4,43–54.

²⁰¹ Vgl. THYEN, Johannesevangelium, 687, zu Joh 17,4 f.: Mit dem Vater hat Jesus das göttliche Privileg, wen immer er will, lebendig zu machen (5, 21), weil allein er das Leben in sich selbst hat, wie sein Vater (5, 26). So wie er die Vollmacht hat sein Leben hinzugeben, so hat er auch die Vollmacht, sein Leben wieder an sich zu nehmen (10,17 f.). Nicht zufällig ist im Vierten Evangelium von einer Erweckung des toten Jesus durch Gott nirgendwo die Rede. Vielmehr wird Jesus den von den Juden niedergelassenen Tempel seines Leibes selbst wieder errichten (2,18 ff.).

²⁰² Vgl. dazu H. THYEN, σημεῖον, σημεῖα (sic!) und σημαίνειν, sowie ἔργον, ἔργα und ἐργάζομαι in: DERS. Studien, 697–700.

²⁰³ Der Sohn tut das Werk des Vaters, Leben zu geben, weil er es in sich hat (5,26.21, 1,4 f.), auch selbst; er ist also Selbstzeuge, Zeuge in eigener Sache.

²⁰⁴ Die begründete Unentscheidbarkeit und also den reflexiven (nicht nur thematischen) Zuschnitt des skizzierten Zeugnis-Komplexes arbeiten, je verschieden, heraus: BARTH, Erklärung, 289; THYEN, Johannesevangelium, 319 f.; COUNET, John, 332.

²⁰⁵ H. ASSEL, Art. Zeugnis, in: RGG⁴ 8, 2005, 1852–1854.

im Prozess Gottes mit der Welt zu sein oder Prozessgegner. Sie arbeitet dadurch der zirkulären Totalisierung entgegen, die im Anspruch des Textes lauert, Selbstzeuge der Wahrheit zu sein. Die Wahrheit des Zeugnisses ist strittig, daher in Auseinandersetzung mit der Welt, mit Mythos und Vernunft, auszutragen; um wie vielmehr in der Strittigkeit imaginärer Liebe.

Auf der *textuellen* Ebene wird diese Unentscheidbarkeit abschließend in Joh 21,24 f. reflexiv, weshalb diese Abschlussverse textuell die *inclusio* zum Prolog, v.a. zu Joh 1,1.14.18, sowie zu 1,6.8–15 herstellen. Das Verhältnis des non-aliud von Text und impliziten Zeugen wird narrativ-figurativ auf die Frage Erzähler/Lieblingsjünger sowie Autor/Text abgebildet.

Die Basis für diese These ist die Interpretation der Figur des Jüngers, den Jesus liebte, bei H. Thyen und F. Overbeck: Der Erzähler, dargestellt im Lieblingsjünger als *impliziter Autor* (Joh 1,14; 1,35–51; 13,21 ff.; 18,15 f.; 19,25–27.34–37; 20,2–10), verschwindet in die figurative Ebene des Textes hinein. Joh 21,23 berichte den „Tod des *Evangelisten im Evangelium*“ (F. Overbeck), während 21,24 die Stimme des realen Evangelisten zu Wort kommen lasse, und zwar mit dem nämlichen *pluralis auctoris*, mit dem er auch im Prolog 1,14 rede: „Als der Zeuge für die Wahrheit des im Evangelium Buch gewordenen Zeugnisses des *Evangelisten im Evangelium* meldet sich mit diesem *pluralis auctoris* am Ende der reale Evangelist und Verfasser dieses *anonymen Pseudepigraphen* zu Wort.“²⁰⁶

Der Zebedaide Johannes, als fiktive Besetzung der Unbestimmtheitsstelle von Joh 1,41 f. sei das *Modell*, nach welchem der *Maler*, der reale Evangelist, der nur als impliziter Autor im Text erscheine, das *Bild* des Lieblingsjüngers gemalt habe. Dieser wird gleichsam zum idealen Evangelisten und fiktiv-expliziten Autor im Text.²⁰⁷ Der äquivoken Name ‚Johannes‘ für den realen Evangelisten (vgl. die subscriptio des Evangeliums, das damit zum pseudepigraphischen Text wird) und sein Modell (Johannes Zebedäus) wird zum Mittel des Fiktiven: Die Anonymität des Lieblingsjüngers (als idealer Autor und Evangelist) stimuliere die „Divination“.²⁰⁸ Sie erlaube es dem realen pseudonymen Autor, seine Zeugenschaft *als Evangelist* in der Figur Johannes, als *Archi-Zeuge* und im Lieblingsjünger (Johannes), zu authentifizieren und zu fiktionalisieren – was erst *im auktorial abgeschlossenen Buch* dargestellt wird. Im ‚Ich‘ von 21,25 redet der Autor, schließt die urchristlichen Evangelien ab und verschließt das Gehör der Gläubigen: „Da sind aber noch viele andere Dinge, die Jesus getan hat. Wenn man das alles eines um das andere niederschreiben wollte, so könnte, wie ich überzeugt bin, die (ganze) Welt die Bücher nicht fassen, die dann geschrieben werden müssten.“

Es scheint mir angemessen, neben diese Thyen'sche Lesart von Joh 21,25, durch die der Text als Text und damit der Vier-Evangelien-Kanon als abgeschlossen gesetzt wird, die andere Lesart zu stellen, die Counet vorschlägt: „For me, the *I* in John 21,25 is not the editor [...] nor the narrator [...] but the *text itself*.“²⁰⁹

²⁰⁶ THYEN, Johannesevangelium, 795.

²⁰⁷ THYEN, Jünger, in: DERS., Studien (s. Anm. 90).

²⁰⁸ THYEN, Johannesevangelium, 796.

²⁰⁹ COUNET, John, 325. Counets Folgerung halte ich für zu allgemein: „one can read the gospel (1) *logo-centrally*: ‚this book is the revealed logos‘ as well as (2) *differen-*

Mit dieser anderen gleichrangigen Interpretation wird die Fiktion, dass der Autor nicht Subjekt des Textes, sondern Aktor im Text ist, vollständig. Der Text wird zum Zeugen des Autors/Aktors. Im ‚wir‘ von 21,24 zeugt also nicht nur implizit der Evangelist für sein Buch als dem einzig möglichen Text-Zeugen der Wahrheit des Logos. Mit Joh 21,25 stellt dieser Text-Zeuge sich vielmehr *zugleich* in die Reihe der vielstimmigen, strittigen Zeugnisse, in die Reihe anderer Text-Zeugnisse und anderer Evangelien zurück. Deren Mit-Geltung (als Textfeld des Vier-Evangelien-Kanons) entscheidet sich an der ‚Sache‘ des Evangeliums. So gelesen verschwindet im ‚Riss‘ der einander ausschließenden, aber mit Gründen unentscheidbaren Lesarten von Joh 21,24 f. der ideale wie der reale Autor im Text – indem er als Zeuge hörbar wird.

Kann aber ein *transsubjektiver* Text, der, wie das Vierte Evangelium, mit dem Prologvers 1,1 einsetzt, anders enden?

3.4 Der Text der Menschwerdung und der Mensch Jesus als Zeichen: V. 1,14

Wenn in V. 1,14 sich die glaubenden ‚wir‘ (als ‚Augenzeugen‘) explizit zu Wort melden, so gilt biblisch-dogmatisch, dass in 1,14 *zugleich* nur der redet, der von V.1,1 an redet: ‚der Text‘. Dies bestimmte meine Interpretation der VV. 14–18. Es bestimmt abschließend die Interpretation von V. 14. In ihr komme ich auf die bei J. Fischer offene dogmatische Frage zurück:

Ist weder die christologische auf die pneumatologische Interpretation des Textes zurückzuführen noch umgekehrt – wie die Abfolge Joh 1,9–11.12 f. und das Ineinander beider in V. 14a.e/14b–d nahelegt und die Interpretation des Prologs untermauert –, wie verhalten sie sich zueinander? Fischer votierte hier pneumatologisch: „Es sind Wort und Geist, durch die Gott [...] in die Welt hinein wirkt, um ihre Verwandlung herbeizuführen.“²¹⁰ Dagegen ist nun zu sagen: Die *universale* Reichweite des menschengewordenen Logos *prägt den Text als Text* und ist nicht einfach auf den durch den *Parakleten* auszutragenden Gegensatz von Licht und Finsternis, von Licht und Kosmos, von Kindern Gottes und Eigentumsvolk, und *in diesem Rahmen* von Logos und Mythos sowie von Logos und Vernunft abzubilden. Gerade der von Fischer pointierte Textcharakter des Prologs widerspricht dieser einseitigen Option. Das ist an V. 1,14 auszuführen, den ich – mit vielen anderen – in der Tat für einen Angelpunkt des Prologs halte.

tially: ‚this book reveals the Logos, but as a signifier in the midst of other signifiers‘ (a.a.O., 333).

²¹⁰ FISCHER, Wahrer Gott, 180, vgl. 179 f.

3.4.1 Das Sehen der doxa

Zusammen mit den bisherigen Überlegungen (zum Imaginären der *doxa* in Joh 17,1–8 und zum christologisch Imaginären der *doxa* als Effekt des intertextuellen Spiels von Joh 12 und Mk 14) haben wir einige Voraussetzungen, um 14b.c zu interpretieren.

Die Sinai-Typologie im Wohnen-unter-uns von V. 14b²¹¹ verbindet sich mit dem isaak-typologischen Sinn von *doxa* im V. 14c.d. ‚Wir sahen seine Herrlichkeit‘ meint die einzigartige Sendung und Hingabe des einziggebornen Sohns.²¹² Dieser implizite Hinweis auf Sendung und Hingabe wird durch *παρὰ πατρός* bestimmt. Die Stunde der Verherrlichung ist die Stunde des Kreuzes (explizit in Joh 1,29: Lamm Gottes). Der komplexe Aorist *ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* macht den *Menschen Jesus* zum ‚paradoxen‘ *Zeichen der Menschwerdung des Logos*. *Doxa* steht also für die *Menschheit* Jesu als Zeichen der Menschwerdung *secundum creationem et hominem*. Was die ‚wir‘ entdecken und sehen, ist gewiss nicht die Gottheit Jesu (von der Joh 1,18a gilt: Niemand hat Gott je gesehen!); erst recht keine lichtglanz-verklärte Menschheit, die im Joh keine Rolle spielt – trotz und gerade wegen der zentralen Herrlichkeits-/Verherrlichungstopik. Was die ‚wir‘ entdecken und sehen, ist der Mensch Jesus und nur der Mensch Jesus bis zum Tod – *als Zeichen*. Er ist die *Simultaneität der Geschichte des Menschen Jesus als Bild*, dies meint der komplexe Aorist: *Sehen des gesamten Lebens Jesu ‚at once‘*. Und es ist die *Sukzession des göttlichen Schöpfer-Logos*, dies meint das *ἐγένετο*, das im Prolog, wie gezeigt, das verschlüsselte Wort für Geschaffenwerden (und Vernichtetwerden) ist. Beides, Simultaneität und Sukzession, gilt zugleich und überkreuzt sich, tauscht sich aus. Das erzeugt für das Zeichen der Menschheit Jesu (als Zeichen der Menschwerdung des Logos) die charakteristisch gegenwärtige Zeichendynamik: Der Mensch Jesus, obgleich sterblich und ‚geschichtlich‘, lebt in unmöglichen Zeiten simultan; daher die fiktiven Operationen der narratio (externe und interne Analepsen und Prolepsen, Bitemporalität etc., s. Abschnitt 1.3.2), die im Prolog reflex werden (imaginäre Tempora, s. Abschnitt 3.2.5). Auf der narrativen Ebene der erzählten Geschichte Jesu

²¹¹ σκηνοῦν nimmt die Sinai-Perikope (Begegnungszelt) und die shekina-Tradition auf: Ex 24,15–19, Ex 29,45a, Ex 33,7–34,35. Es gehe bei der Sinai-Erzählung um das Ziel der Schöpfung in der Bundeszusage Gottes, allerdings nicht mehr mit der Menschheit schlechthin, sondern mit dem aus der Flut geretteten erwählten Volk Abrahams, inmitten dessen Gott wohnen wolle Ex 29,45a (Janowski). Für diese Referenz sprechen: 1. Sehen der Herrlichkeit Gottes, 2. Mose-Name, 3. die Unsichtbarkeit Gottes. Warum schließt Joh das Ereignis Menschwerdung/Logos mit dem Ereignis Sinai-Offenbarung/Schöpfung zusammen? Möglicherweise hat die Fernanknüpfung Joh 1,14 an Joh 1,1 f. ihre Analogie in der Fernanknüpfung Ex 29,45a an Gen 1 (Lausberg).

²¹² THYEN, Johannesevangelium, 97.

führt dies zu jener Horizontverschmelzung, die skizziert wurde und insgesamt die Gleichzeitigkeit des irdisch-vergangenen Menschen Jesus mit dem gegenwärtigen Menschen Jesus erzählt – und umgekehrt.

Doch all dies setzt die *Menschwerdung*, die Sukzession des Schöpfer-Logos, also das *selbst unerzählbare* ἐγένετο der Menschwerdung des göttlichen Logos voraus. Der Tod des Sohnes und die Auferweckung/Auferstehung ‚verändern Gott selbst‘, den Vater als Vater des Sohns, den Sohn als Sohn des Vaters. Dieser Sinn der Menschwerdung *secundum patrem et deum* ist nur jenseits der narrativen Ebene darstellbar, dort wo der Text als Text reflex wird und spricht.²¹³

Dies geschieht in Joh 1 und Joh 17: Das Sehen der *doxa* des Irdischen und Auferweckten ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (Joh 1,14) und das ‚Sehen‘ der Herrlichkeit des Schon-Nicht-Mehr-Irdischen und ‚Präexistenten‘ παρὰ σεαυτῶ (Joh 17,5; vgl. 17,24) schließen einander ein, sind aber nicht identisch.²¹⁴ Diese *imaginäre Simultaneität* der ‚Herrlichkeit des Verherrlichten‘ als selber nicht in Erzählfiktion übersetzbares Analogon des *Textspiels von Fiktivem und Imaginären* auszuarbeiten, ist die Aufgabe dogmatischer Christologie und Trinitätslehre.²¹⁵

Dies gilt umso mehr, wenn das, was die westliche Theologie als Freiheit, Souveränität Gottes seit Augustin zur Eigenschaft der Eigenschaften Gottes zu machen gewillt war, sich im Vierten Evangelium (das von ‚Befreiung durch den Sohn‘ kaum je spricht, vgl. nur Joh 8,32 f.36) in der imaginären Gleichzeitigkeit der ‚Herrlichkeit des Verherrlichten‘, inklusive der Jünger wie des Kosmos, kristallisiert.

3.4.2 *doxa* und Kreuz des einziggeborenen Gottes VV. 14d.18b

Das ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (V. 14d, nicht vergleichend, sondern erklärend-begründend gemeint²¹⁶) hat mit ‚einzig, einzigartig‘, keine, auch

²¹³ Zur hier angedeuteten dogmatischen Inkarnationschristologie: ASSEL, Gott nennen, 233–244, v.a. 242 f.

²¹⁴ CHIBICI-REVNEANU, Herrlichkeit, 68 zur inklusio von Joh 1,14 und 17,24 bei Differenzierung der Sehart; den theologisch-örtlichen Sinn der (zum Vater relationalen) *doxa* Jesu, entsprechend grammatikalisch unterschiedener Formeln, arbeitet Chibici-Revneanu präzise heraus: a.a.O., 72 (zu 1,14); 263–266 (zu 17,5); zur Interpretation von 17,24 als *zukünftige, eschatologische* Schau der *doxa*: a.a.O., 299–314. Zur Debatte um Kreuzes- und Herrlichkeitstheologie im JohEv: J. FREY, Die „*theologia cruxifixi*“ des Johannesevangeliums, in: A. Dettwiler/J. Zumstein, Kreuzestheologie im Neuen Testament, WUNT 151, Tübingen 2002, 169–238, 170 f. Anm. 2 (Lit.), 190 f.

²¹⁵ Ich zögere, diese unerzählbare, imaginäre Simultaneität mit dem Begriff ‚Gottesgeschichte‘ zu konzeptualisieren, wie dies F. MILDENBERGER versucht, *Biblische Dogmatik* 1, 204–227; *Biblische Dogmatik* 2, 373–404 (s. Register *Biblische Dogmatik*, Bd. 3. Theologie als Ökonomie, Stuttgart 1993, 488, [Gott, Gottesgeschichte]).

²¹⁶ THYEN, Johannesevangelium, 97.

keine metaphorische Konnotation zum Zeugungsakt. Vielmehr gilt: „Das Problem der Sohnschaft des auferstandenen Gekreuzigten faßt sich [...] in der Frage zusammen, wie sich im Sohnsein Jesu Christi das Sein als ‚filius unigenitus‘ zum Sein als ‚filius primogenitus‘ zueinander verhalten.“²¹⁷ Die alles entscheidende Peripetie des Seins aus der Monogenität in die Primogenität ergibt sich aus der Einsicht,

„daß der eingeborene Sohn, der sich in der Hingabe an den Willen des Vaters bis zum Tod gänzlich diesem Willen des Vaters zur Hingabe des einzigen Sohnes aussetzt, nicht etwa nur seine Einzigkeit dahingibt und an seinem Sohnsein festhält, sondern daß er mit seiner Monogenität nicht weniger als seine Sohnschaft, sein Wesen und Dasein als Sohn Gottes als sein ganzes und einziges Sein rücksichtslos und vorbehaltlos an den Willen des Vaters ausliefert.“ (Geyer, 224)

„Die Stunde des Kreuzes [...] ist der atemberaubende Augenblick dieser ungeheuren Möglichkeit, daß Gott in einem Akt triumphaler Selbstbehauptung sein Sein aus der ursprünglichen Differenz zwischen Vater und Sohn in die monistische Einheit puren Gottseins, in die alles erschöpfende und darum alles andere verwesende Identität von Gott und Sein zurücknimmt“ (Geyer, 225). Man kann nicht sagen, dass der johanneische Christus diese ungeheure Möglichkeit, sein Leben selbst hinzugeben und selbst wieder zu nehmen, *nicht* artikulieren würde. Die Rätselrede des gesamten Evangeliums (bis 16,25!) und das tiefgreifend Anstößige (Joh 10,7–21, v.a. V. 17–19) kennzeichnen diesen Text, keineswegs nur *secundum hominem et creaturam*, sondern doch wohl auch *secundum deum et patrem*, wenn anders in Joh 12,20–36 die Gethsemane-Perikope aus Mk 14,32–42 vorausgesetzt ist (s. Abschnitt 2.1)!

Das Kreuz steht für das ‚gottgewollte Ende‘ dieser extremen Möglichkeit:

„Der Selbsthingabe des Sohnes bis zur Preisgabe der Sohnschaft entspricht nicht die negative Freiheit des Absoluten, d.h. die Freiheit Gottes vom Sein als Vater im Bezug des Sohnes, sondern dem hingebungsvollen Gehorsam des Sohnes antwortet die kreative Treue des Vaters als Beschluß der Identität des Seins Gottes im Interesse seiner Differenz.“ (Geyer, 226)

Seither ist Jesus Christus μονογενής θεός.

Solche Sätze gleiten leicht in Spekulation über den Grund der Freiheit ab. Aber das ist eine optische Täuschung – wenn anders es der *Text* der Menschwerdung ist, der diese *Freiheit Gottes* narrativ ‚unsagbar‘, doch imaginär ‚vorstellbar‘ macht.

²¹⁷ H.-G. GEYER, Anfänge zum Begriff der Versöhnung, in: DERS., Andenken. Theologische Aufsätze, hg. v. D. KORSCH/H.TH. GOEBEL/H. RUDDIES/J. SEIM, Tübingen 2003, 208–226, 221(nachfolgende Seiten-Angaben im Text beziehen sich auf diesen Aufsatz).