

Strategien der Selbstautorisierung im Neuen Testament

FLORIAN WILK*

1. Einführung

Wenn nach „Autorität im Spannungsfeld von Bildung und Religion“ gefragt wird, liegt es für einen Neutestamentler nahe, diese Frage auf die kanonische Geltung des Neuen Testaments zu beziehen. Diese Geltung wurde in der Antike natürlich allererst konstruiert: Das antike Christentum hielt diese Schriftensammlung für maßgebend und schrieb ihr kanonische Geltung zu. Genauer müsste man zunächst sagen: Bestimmte Gruppen innerhalb des frühen Christentums taten dies. Dementsprechend richtete sich das moderne Forschungsinteresse lange Zeit fast ausschließlich auf den Prozess, in dem der Kanon seine jetzige Gestalt gewonnen hat. Dazu wurden altkirchliche Nachrichten untersucht und hinsichtlich ihrer Aussagen über die Akzeptanz, Strittigkeit oder Ablehnung bestimmter Schriftengruppen ausgewertet.¹ Ähnlich verfuhr man mit Blick auf vermutete Vorstufen des Kanons, etwa eine Sammlung der vier neutestamentlichen Evangelien oder eine Sammlung der Paulusbriefe.

Seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts gewann indes ein weiterer Forschungsansatz an Bedeutung: Man befragte auch die neutestamentliche Schriftensammlung selbst – und gelangte zu beachtlichen, umgehend intensiv diskutierten Thesen. So wurde auf Grund des Befundes in den Handschriften zum Neuen Testament etwa vorgeschlagen, eine programmatisch durchgeführte Endredaktion des Neuen Testaments anzunehmen.² Auch für die genannten Vorstufen ergaben sich neue Perspektiven: Lässt sich die erste Paulusbrief-Sammlung auf den Apostel selbst zurückführen?³ Ist der Vier-Evangelien-Kanon womöglich bereits in Joh 21 angebahnt?⁴ War Marcion etwa nicht oder nicht nur ein Im-

* Der Beitrag wurde im Rahmen und mit Unterstützung des Göttinger SFB 1136 „Bildung und Religion“ (Teilprojekt B 02: „Schriftauslegung als Bildungsvorgang in den Briefen des Paulus“) erarbeitet. Für Hilfe und Rat bei der Literaturrecherche und -verarbeitung danke ich meiner ehemaligen studentischen Mitarbeiterin Janine Müller.

¹ Vgl. etwa Merk 1986, 471–474.

² Vgl. Trobisch 1996.

³ Einen Überblick über die Diskussion bis Anfang des 21. Jahrhunderts gibt Porter 2004.

⁴ So Heckel 1999, 205–207.216–218.

pulsgeber der Kanonbildung, sondern Urheber des ältesten Evangeliums, das den Synoptikern noch vorausliegt?⁵

Es ist zu begrüßen, dass sich die Kanondebatte inzwischen verstärkt des neutestamentlichen Befundes angenommen hat. Ich nehme dies zum Anlass, der Erforschung des kanonischen Prozesses⁶ im Folgenden eine weitere Facette hinzuzufügen, indem ich über jene Vorstufen der Kanonbildung noch einmal hinausgehe und einzelne neutestamentliche Schriften in den Blick nehme. Wie, so ist zu fragen, sorgen diese Schriften dafür, dass ihre Rezipienten ihnen Autorität zubilligen?

Diese Frage lässt sich nur durch Wahrnehmung der literarischen Strategien beantworten, die in jenen Schriften zur Geltung kommen.⁷ Ich wähle zu entsprechender Bearbeitung zwei einschlägige Texte verschiedener Gattungen: das Evangelium nach Johannes und den Zweiten Petrusbrief. Sie eignen sich für die beabsichtigte Analyse in besonderer Weise. Diese Texte stellen ja nicht nur den wohl jeweils jüngsten Repräsentanten der jeweiligen Gattung innerhalb des Neuen Testaments dar; sie bringen überdies beide auf eigene Weise das Thema „Autorität“ in der Kommunikation zwischen Verfassern und Rezipienten explizit zur Sprache. Was ihre Untersuchung für das Verständnis des Verhältnisses von Bildung und Religion austrägt, wird sich am Ende zeigen.

2. Zur Selbstautorisierung des Evangeliums nach Johannes

Das Johannes-Evangelium ist in seiner kanonisch gewordenen Gestalt aller Wahrscheinlichkeit nach das Ergebnis eines mehrstufigen Redaktionsprozesses.⁸ Deutlich gibt sich insbesondere Kapitel 21 als Anhang zu erkennen, der die in Joh 20,30 f. explizit zum Abschluss gebrachte Erzählung einerseits fortführt, andererseits mit besonderer Autorität versieht. Aber schon in seinem älteren Umfang, Kapitel 1–20, ist dieses Evangelium (JohEv) für die hier verfolgte Fragestellung von besonderem Interesse.

Sucht man die kommunikativ-literarische Eigenart und das Thema dieser Schrift zu ermitteln, so lassen sich dazu aus dem Vergleich der Rahmenstücke (Prolog 1,1–18 und Buchschluss 20,30 f.) wichtige Einsichten gewinnen.⁹ Denn durch diese Rahmenstücke ist die gebotene Jesus-Erzählung in eine explizit als solche ausgewiesene schriftliche Kommunikation eingebunden.

Einerseits zeigt der Prolog Joh 1,1–18, dass im JohEv eine Autoren- bzw. Sprecher-Gruppe das Wort ergreift. In 1,14 stellen deren Mitglieder sich in der 1. Per-

⁵ Vgl. etwa BeDuhn 2013.

⁶ Vgl. dazu Thomassen 2010.

⁷ Einen umfassenden Versuch in dieser Richtung unternimmt Mack 1996.

⁸ Vgl. etwa Kügler 2008, 213 f.

⁹ Zur Methode vgl. Schleiermacher 1977, 175 f.; Wilk 2016a, 10.

son Plural (1,14a: „uns“, 1,14b: „wir“) als Augenzeugen des Gottessohnes vor¹⁰, nämlich des „Einzigen vom Vater“, der als solcher selbst die Bezeichnung „Gott“ verdient (vgl. 1,1c.18b)¹¹. Ihr „Schauen seiner Herrlichkeit“ führte sie zum „Glauben an seinen Namen“ und damit zur „Aufnahme“ dieses Einzigen; und als Gläubende sind diese Augenzeugen Jesu zu „Kindern Gottes“ geworden (1,12).¹²

Man vergleiche dazu etwa die johanneische Erzählung vom ersten Wunder Jesu, die in Joh 2,11 mit dem Satz schließt: „Dies tat Jesus als Anfang der Zeichen in Kana zu Galiläa, und er machte seine Herrlichkeit sichtbar, und seine Jünger kamen zum Glauben an ihn.“¹³ Überhaupt entspricht der Zusammenhang zwischen Schauen und Glauben im Prolog des JohEv der johanneischen Rede vom Sehen: Wer nämlich auf rechte Weise schaut, sieht in Jesu Werken „Zeichen“ (6,26), d.h. Anzeichen seiner göttlichen Würde¹⁴; er hat gleichsam den ‚Durchblick‘ auf die eigentliche Wirklichkeit – und sieht deshalb in Jesus Gott selbst als den Vater (14,9)¹⁵.

Andererseits macht der erste Buchschluss Joh 20,30 f. deutlich: Die Sprechergruppe kommuniziert durch die im JohEv übermittelte Jesuserzählung mit einer Gruppe von diesen Text lesenden bzw. hörenden Personen, die im Schlusssatz des Textes direkt angesprochen werden (20,31a.b: „ihr“). Ziel der Kommunikation ist demnach, dass auch die Adressaten „glauben, dass Jesus der [...] Sohn Gottes ist“. In solchem Glauben erhalten sie – wie aus der Korrespondenz zwischen 1,4.12 und 20,31 hervorgeht – ihrerseits „in seinem Namen“ Anteil an dem „Leben“, das der Gottessohn in sich selber trägt, um es an Gottes Geschöpfe weiterzugeben.¹⁶

Das entspricht der Sache nach einer Notiz im Prolog, in der sich die Autoren mit den Adressaten zusammenschließen: „Wir alle“, so heißt es in Joh 1,16, „haben Gnade empfangen“¹⁷, nämlich Gnade aus der „Fülle“¹⁸, die den „Einzigen vom Vater“ auszeichnet (1,14). Doch während der Empfang der Gnade für die Sprechergruppe aus ihrer Schau der Herrlichkeit des Gottessohnes erwächst, ist solches Schauen den Adressaten gerade unmöglich. Dies ergibt sich nicht nur aus der im

¹⁰ Vgl. Schnackenburg 1965, 245 f., sowie grundlegend – mit ausführlicher Diskussion anderer Deutungen – Zahn 1912, 78–80 (freilich mit der Nuance, dass der Verfasser, Johannes, hier im Namen der Jünger Jesu rede).

¹¹ Vgl. dazu Thyen 2015, 64 f., der von der „Unterscheidung des Unscheidbaren“ spricht und mit Recht jede Deutung in Richtung auf Subordination oder auf Identität zurückweist.

¹² Zum Zusammenhang dieser Vollzüge vgl. Becker 1979, 81.

¹³ Vgl. dazu Bauer 1933, 45 f.

¹⁴ Vgl. Frey 2000, 352; zum biblischen Hintergrund der Rede vom „Zeichen“ vgl. Wengst 2000, 104.

¹⁵ Vgl. dazu Joh 8,19 und 14,7, wo entsprechende Aussagen zu Jesus und dem Vater mit den Verben „wissen“ bzw. „erkennen“ gebildet sind. Schnelle 2016, 59, spricht diesbezüglich von „theologischer Augenzeugenschaft“.

¹⁶ Vgl. Barrett 1990, 550 f.

¹⁷ Zum die Leser inkludierenden „wir alle“ vgl. 1 Kor 12,13; 2 Kor 3,18; Eph 2,3, in anderen Kasus auch Röm 4,16; 8,32; 2 Kor 5,10. Es geht also nicht einfach um die „Gemeinde“ aller Gläubenden (so Bultmann 1964, 53 u.v.a.), aber auch nicht nur um die, aus der Sicht des Täufers beschriebene, Schar der Augenzeugen (so Weiss 1902, 57).

¹⁸ Vgl. dazu Schnackenburg 1965, 251.

JohEv vielfach angekündigten Rückkehr Jesu zum Vater¹⁹, sondern wird narrativ explizit angezeigt in der Thomas-Episode (20,24–29), mit der die eigentliche Jesus-Erzählung schließt²⁰. Besagter Thomas war ja bei der ersten Oster-Erscheinung Jesu vor den Jüngern nicht anwesend (20,24) und sah sich außerstande, allein auf das Zeugnis der anderen Jünger hin zu glauben (20,25). Er wird daraufhin, so erzählt das JohEv, einer eigenen Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt (20,26 f.), die ihn veranlasst, Jesus als „mein Herr und mein Gott!“ anzusprechen (20,28) – womit auf literarischer Ebene die Identifikation des Einzigen vom Vater aus dem Prolog aufgegriffen wird. Jesus aber erklärt ihm daraufhin, dass künftig der Glaube an Jesus als den Offenbarer Gottes nicht mehr – wie noch, ein letztes Mal, bei ihm, Thomas (20,29b) – auf einem leibhaftigen Sehen Jesu beruhen werde; vielmehr seien gerade die „selig“, die ohne solches Sehen zum Glauben kommen (20,29c).²¹

Der Buchschluss setzt also ausdrücklich voraus, dass die Adressaten des JohEv keine Augenzeugen Jesu sind. Wie aber sollen sie dann „selig“ werden? Beantwortet wird diese Frage durch die Nennung einer anderen Grundlage für den Gnade und Leben erschließenden Glauben: Solcher Glaube, so hält Joh 20,30 f. fest, gründet auf der Verschriftlichung der „Zeichen“ Jesu „in diesem Buch“, das den Adressaten vorliegt.²² Das JohEv autorisiert sich hier also gleichsam selbst: als ein Glauben stiftendes und damit zum Leben führendes Werk²³. Diese Selbstautorisierung kommt für die Leser- und Hörerschaft allerdings nicht überraschend. Schon zuvor war deutlich geworden, dass die Augenzeugen Jesu in der Gemeinschaft mit Jesus selbst „Zeugnis“ geben von dem, was sie gesehen haben. So stellt etwa in 3,11 Jesus gegenüber Nikodemus fest: „Was wir wissen, sagen wir, und was wir gesehen haben, bezeugen wir!“²⁴ Und insbesondere der so genannte Lieblingsjünger wird als derjenige präsentiert, der auf wahrhaftige Weise bezeugt, was er gesehen hat (19,35).²⁵ Im zweiten Buchschluss am Ende des Nachtragskapitels 21 wird dieses Zeugnis des Lieblingsjüngers dann konsequenterweise explizit mit der Niederschrift des Evangeliums verknüpft (21,24).²⁶

Das JohEv bietet sich damit seinen Rezipienten als „Buch“ dar, das in der schriftlichen Schilderung der Offenbarungstaten Jesu dessen Identität als Offen-

¹⁹ Vgl. Joh 13,1.3; 14,12.28; 16,5.10.17.28; 17,13; 20,17.

²⁰ Vgl. Zumstein 2016, 763: „Und genau mit diesem zum Nicht-Sehen-Können verurteilten Glauben [...] setzen sich die V.24–29 auseinander.“

²¹ Vgl. Weiss 1902, 527.

²² Vgl. wiederum Zumstein 2016, 768: „Die Leser, die zu denen gehören, die glauben müssen, ohne sehen zu können, werden aufgerufen, im Evangelium das Zeugnis zu entdecken, das ihrem Glauben Grund und Gestalt gibt.“

²³ Zu diesem Zweck der Evangelienschrift vgl. Bauer 1933, 234.

²⁴ Ähnlich Blank 1964, 58; Frey 1998, 252 f., die die 1. Person Plural in Joh 3,11 auf einen „Zeugenkreis“ beziehen.

²⁵ Vgl. Wendt 1900, 194 (der in diesem Jünger freilich zugleich den Autor einer vom Evangelisten verwerteten Quellschrift sieht [195]).

²⁶ Vgl. Schulz 1978, 253.

barer zur Darstellung bringt – und so die Leser- bzw. Hörschaft zum Leben stiftenden Glauben an ihn führt. Dazu passt die Erzählweise des JohEv: Es aktualisiert die Jesus-Geschichte nicht auf die Zeit der Adressaten hin, wie es die Synoptiker tun, sondern versetzt die Leser- bzw. Hörschaft umgekehrt in die Zeit Jesu zurück.²⁷ Dies zeigt sich besonders deutlich in dem Phänomen der sog. Horizontverschmelzung²⁸, wie sie z.B. der Satz „Es kommt die Stunde und ist schon jetzt [...]“ (Joh 4,23; 5,25) vollzieht²⁹.

Diese Form der „Vergleichzeitigung“ mit dem Heilsgeschehen entspricht strukturell recht genau der Funktion der Pessach-Haggada, heißt es doch in mPes 10,5b: „In jedem einzelnen Geschlecht ist jedermann verpflichtet, sich selbst anzusehen, als ob er aus Ägypten ausgezogen wäre. Denn es wird gesagt: ‚Und du sollst deinem Sohn an jenem Tag Folgendes erzählen: Das geschieht um dessentwillen, was der Herr mir bei meinem Auszug aus Ägypten getan hat (Ex 13,8).‘“ Auch hier ist es die Erzählung vom Heilsgeschehen, die ihre Rezipienten zu Zeugen und Empfängern jenes an sich vergangenen Heilsgeschehens macht.

Das JohEv will demnach seine Leser- und Hörschaft dazu anleiten, den eigenen Christus-Glauben auf das irdische Auftreten Jesu zu beziehen³⁰ – und gibt ihnen deshalb im Zuge der schriftlichen Kommunikation die Möglichkeit, die Geschichte dieses Auftretens wahrzunehmen, ja, zu erleben. Demnach ist die wiederholte Verknüpfung des Glaubens mit dem rechten Schauen, mit dem ‚Durchblick‘ auf die Wirklichkeit Gottes innerhalb der Erzählung gerade auch für die Rezipienten des „Buches“ von Bedeutung: Dessen Lektüre macht sie indirekt zu Augenzeugen Jesu.³¹

Es liegt nahe, damit die in den Abschiedsreden von Jesus beschriebene Aufgabe des Parakleten zu verknüpfen: Er soll ja die Jünger alles lehren und an alles erinnern, was Jesus ihnen gesagt hat (Joh 14,26), soll von Jesus Zeugnis ablegen (15,26). Dieses Erinnern und Bezeugen des Heiligen Geistes erfolgt, das macht der Buchschluss klar, nicht in unkontrollierter und unkontrollierbarer Geistigkeit, sondern in strenger Bindung an den Text des JohEv.³²

Führt man sich die notierten Bezüge zwischen Prolog und Beschluss des JohEv gebündelt vor Augen, ergibt sich folgendes Bild:

²⁷ Vgl. Rothgangel / Wilk 2005, 239 f.

²⁸ Vgl. dazu Onuki 1984, 12–14.34–37.96 f.140–143.163–166.195.208.

²⁹ Haenchen 1980, 280, erkennt hier eine „Ineinssetzung von Gegenwart und Zukunft“, d.h. von „Standpunkt des irdischen Jesus“ und „Standpunkt des Evangelisten“.

³⁰ Vgl. Walter 1997, 144 f.

³¹ Ähnlich Schnelle 2016, 395.

³² Vgl. wiederum Schnelle 2016, 308 f.: „Der Geist bringt keine neuen Offenbarungen über das Wirken Jesu hinaus, sondern er vergegenwärtigt und erschließt die Jesus-Offenbarung. [...] Durch den Parakleten legt sich Jesus im Johannesevangelium gewissermaßen selbst aus, er ist dem Anspruch nach der eigentliche Autor des 4. Evangeliums!“

Joh 1,1–18

- 1 Im Anfang war das Wort, [...] „Gott“ war das Wort.
 4 In ihm war LEBEN [...] 11 Er kam in das Seine [...]
 12 Die ihn aufnahmen, berechtigte er, *Kinder Gottes* zu werden, die, die an seinem Namen glauben.
 14 Und das Wort wurde Fleisch und zeltete unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, Herrlichkeit wie die des Einzigsten vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.
 16 Aus seiner Fülle *haben wir alle empfangen*, und zwar *Gnade* anstelle von Gnade.
 17 Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben; die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden.
 18 Gott hat niemand jemals gesehen; der Einzige, „Gott“, der an der Brust des Vaters ist, jener hat ausgelegt / Kunde gebracht.

Joh 20,24–31

- 28 Thomas antwortete [...]:
 „Mein Herr und mein Gott!“
 29 Sagt zu ihm Jesus: „Weil du mich gesehen hast, bist du gläubig geworden;
selig sind, die nicht sehen und glauben!“
 30 Viele andere Zeichen hat nun Jesus zwar getan vor den Jüngern, die nicht geschrieben sind in diesem Buch;
 31 diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und ihr glaubend LEBEN habt in seinem Namen.

In diesem Kontext ist nun der explizite Rückbezug in Joh 1,17 auf die Gabe des Gesetzes durch Mose und die damit zusammenhängende Prädikation Jesu als „Christus“ zu interpretieren – eine Prädikation, die auch im Buchschluss 20,30 f. prominent, nämlich als Inhalt des Glaubens herausgestellt wird. Jener Rückbezug wird oft als Antithese zu 1,17b gedeutet.³³ Dabei wird aber nicht berücksichtigt, dass er als intertextueller Querverweis fungiert. Er erinnert ja an die Sinai-Erzählung im Pentateuch. Nimmt man 1,17a demgemäß zum Anlass für eine intertextuelle Lektüre des Prologs, so ergeben sich etliche Querverbindungen insbesondere zu Ex 33–34.³⁴ Dieser Passus der Sinai-Erzählung handelt von der Erneuerung und erneuten Übergabe der Gesetzestafeln an Mose; eine solche war nötig geworden, nachdem Mose die ersten Tafeln infolge des Götzendienstes, den das Volk Israel mit der Errichtung und Anbetung des Goldenen Kalbs trieb, ebenso zerstört hatte wie jenes Goldene Kalb (Ex 32). Die Querverbindungen betreffen dabei gerade diejenigen Aussagen in Joh 1,12–18, die innerhalb des Prologs für sich genommen merkwürdig bleiben: die Notizen zur Heilsbedeutung des „Namens“ in 1,12, zum „Zelten“ des göttlichen Wortes und zur Schau seiner „Herrlichkeit“ in 1,14, zu seiner Identifikation durch die Formel „voller Gnade und Wahrheit“ am Ende desselben Verses, zu der irgendwie gedoppelten „Gnade“ in 1,16 – wobei das Stichwort „Gnade“ überhaupt nur hier im JohEv auftaucht! – und zur Unmöglichkeit, „Gott zu sehen“, in 1,18. In der folgenden Übersicht sind die wichtigsten Konvergenzen markiert:

³³ Vgl. z.B. Barrett 1990, 195. Kritisch dazu bereits Jeremias o.J., 877: Da hinter dem Passiv („wurde gegeben“) der Gottesname stehe, sei der Parallelismus in Joh 1,17 „nicht als antithetischer, sondern als synthetischer gemeint“.

³⁴ Vgl. dazu ausführlich Käfer 2019, 90–98; grundlegend Hanson 1976/77.

Joh 1,1–18

Ex 33–34 (LXX [MT])

- 1 Im Anfang war das Wort, [...] „Gott“ war das Wort.
 4 In ihm war Leben [...] 11 Er kam in das Seine [...] 34,5: [...] und er (Mose) rief mit dem Namen des Herrn [...]
 12 Die ihn aufnahmen, berechnete er, Kinder Gottes zu werden, die, die an seinen Namen glauben. 33,7: [...] wer den Herrn suchte, ging hinaus in das Zelt [...]
 14 Und das Wort wurde Fleisch und zeltete unter uns, und wir schauten seine HERRLICHKEIT, HERRLICHKEIT wie die des Einzigens vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. 33,18: Er (Mose) sagt: „Zeige mir deine HERRLICHKEIT!!“
 16 Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und zwar Gnade anstelle von Gnade. 34,6: [voll Gnade und Wahrheit]
 17 Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben; die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden. 34,9: „Wenn ich Gnade vor dir gefunden habe [...]“
 18 Gott hat niemand jemals gesehen; der Einzige, „Gott“, der an der Brust des Vaters ist, jener hat ausgelegt / Kunde gebracht. 33,20: „Du sollst mein Antlitz nicht sehen können; auf keinen Fall wird ein Mensch mein Antlitz sehen und leben.“

Joh 1,12–18 enthält somit viele evidente, weil im Text semantisch und/oder syntaktisch hervorstechende Anklänge an Ex 33–34.³⁵ Im Licht dieser Bezüge auf die Sinai-Erzählung ergibt sich für den Schlussteil des Prologs folgender Tiefensinn: Jesus Christus erscheint in Analogie zum Wüstenheiligtum als temporärer Ort der Präsenz und Offenbarung Gottes auf Erden.³⁶ In ihm wird der Name Gottes offenbar, dessen Kernbestand „voll Gnade und Wahrheit“ lautet, der also Gottes Wahrheit als Gnade in Fülle identifiziert.³⁷ Zugleich wird in ihm Gottes Herrlichkeit sichtbar: Wie einst Mose die Herrlichkeit Gottes schauen durfte, so dürfen dies jetzt „wir“, die Augenzeugen Jesu. In Jesus wird freilich die damalige Offenbarung überboten³⁸, insofern a) „Gnade und Wahrheit“ als Name Gottes nicht nur ausgerufen, sondern Realität geworden sind³⁹ und daher b) „wir *alle*“ empfangen haben, was seinerzeit nur Mose empfing. Insofern ist Joh 1,16 in der Tat wörtlich zu nehmen: „Wir *alle*“ haben „Gnade *anstelle von* Gnade empfangen“, eben die

³⁵ Zu den Exodus-Bezügen in Joh 1,14–16 vgl. auch (ausgehend vom Motiv des „Zeltens“) Thyen 2015, 91–102 – mit berechtigter Zurückweisung der als Alternative propagierten Verknüpfung mit Sir 24 durch Bauer 1933, 24, u.a.

³⁶ Vgl. Wengst 2000, 62 f. (der hier freilich ausweitend die breit bezeugte Vorstellung der Schechina, des Einwohnens, rezipiert sieht, der zufolge Gottes „Gegenwart in seinem Volk [...] nicht an den Tempel gebunden“ sei).

³⁷ Im Anschluss an Joh 1,16 muss die Nennung der Wahrheit in 1,17b als Spezifikation der Rede von der Gnade aufgefasst werden (vgl. Bultmann 1964, 49 f., der 1,14d als „Hendiadyoin“ auffasst). Dies geschieht von Ex 34,6 her freilich so, dass dabei vor allem Gottes beständige Treue (als Gottes Wahrhaftigkeit) in den Blick kommt; vgl. Wilckens 2000, 34 f.

³⁸ Es geht jedoch nicht um die Überbietung der „Gesetzesordnung“ (so Schnackenburg 1965, 253, vgl. 252: Sie sei für den Evangelisten „in ähnlicher Weise“ überholt wie „der jüdische Kult [...], die Reinigungsbräuche [...], die Feste ‚der Juden‘“).

³⁹ Vgl. Haenchen 1980, 131.

Gnade, Gottes Herrlichkeit schauen zu können.⁴⁰ Und 1,18 knüpft an die auch in Ex 33 f. bezeugte „Selbstverständlichkeit“ an, dass nie jemand Gott selbst gesehen hat, um vor diesem Hintergrund anzuzeigen: Der Einzigartige, der nach Joh 1,1.18 „mit dem Vater in ewiger Einheit und Liebe verbunden“⁴¹ ist, in dem 1,14 zufolge Gottes Name „Voller Gnade und Wahrheit“ als Gottes Heilswille offenbart und damit Wirklichkeit geworden ist, der ist es, der „auslegt“ bzw. „Kunde bringt“. Damit erschließt er Gotteseckennntnis, Gottesgemeinschaft. Gegenstand der Auslegung ist freilich nicht das Gesetz – dieses wird ja im weiteren Verlauf des JohEv neu als Zeuge für Jesus als den Stifter des Lebens gedeutet (vgl. 5,37–47)⁴² –, aber auch nicht einfach und unmittelbar Gott⁴³. Vielmehr legt der Einzigartige, wie die Objektlosigkeit des Verbs in 1,18 andeutet, sich selbst aus: als die Vergegenwärtigung Gottes und göttlicher Herrlichkeit auf Erden.⁴⁴

Vor diesem Hintergrund ist dann die Selbstbezeichnung des JohEv als „dieses Buch“ im Buchschluss (Joh 20,30) höchst signifikant.⁴⁵ Die Wendung „geschrieben in diesem Buch“ hat nämlich eine literarische Grundlage in dem durch Mose übermittelten Gesetz: In Dtn 28–30 begegnet die Formel mehrfach und verweist zunächst auf das Deuteronomium selbst – sowie dann, im Zusammenhang mit dem Josuabuch gelesen, auf den ganzen Pentateuch (vgl. Jos 23,6: „geschrieben im Buch des Gesetzes des Mose“). Besonders interessant sind die Entsprechungen einerseits mit Dtn 28,58, andererseits mit 30,9 f.

Dtn 28–30 (LXX)

- 28,58: „Wenn du nicht gehorchst, alle Worte dieses Gesetzes, **die in diesem Buch geschrieben sind**, zu tun, diesen ehrenvollen und wunderbaren Namen zu fürchten, den *Herrn, deinen Gott*, [...]“
- 30,9 f.: Der *Herr, dein Gott* [...] wird dich [...] mit großer Fürsorge behandeln [...], wenn du auf die Stimme des Herrn, deines Gottes hörst, seine Gebote [...] zu beachten, **die im Buch dieses Gesetzes geschrieben sind** [...]

Joh 20,28–31

- 28 Thomas antwortete [...]: „*Mein Herr und mein Gott!*“
- 30 Viele andere Zeichen hat nun Jesus zwar getan vor den Jüngern, **die nicht geschrieben sind in diesem Buch**;
- 31 diese aber **sind geschrieben**, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn *Gottes*, und ihr glaubend Leben habt in seinem Namen.

⁴⁰ Edwards 1988 plädiert mit Recht dafür, die Präposition ἀντί in ihrer „most common meaning, namely ‚instead of“ aufzufassen, deutet dann aber Joh 1,16 von 1,17 her mit diversen Kirchenvätern zu allgemein auf die Überbietung der Gnadengabe des alten Bundes durch Jesus Christus.

⁴¹ Hirsch-Luipold 2017, 36.

⁴² Vgl. Kraus 1997, 5–7, und s.u. bei Anm. 47.

⁴³ So Thyen 2015, 104, u.v.a.

⁴⁴ Vgl. Weiss 1902, 61; Hirsch-Luipold 2017, 34 f.

⁴⁵ Die Auffälligkeit der Formulierung im Rahmen des neutestamentlichen Sprachgebrauchs notiert Becker 1991, 753.

Während die erste Stelle in Joh 20,31b anklingt, insofern sie die Niederschrift der Worte des Gesetzes ausdrücklich mit dem *Namen* Gottes verknüpft, den es zu fürchten gilt, kommt die zweite Stelle durch 20,31a in den Blick, stellt sie doch das Wohlergehen heraus, das denen verheißen ist, die auf die Stimme hören, die im Buch des Gesetzes erklingt, die Stimme dessen, der für Israel Herr und Gott ist.

Das JohEv reklamiert insofern für sich die gleiche autoritative Funktion, die im zeitgenössischen Judentum der Tora als Teil der Schrift zugemessen wurde: Es ist Dokument des in der Geschichte offenbar gewordenen Heilswillens Gottes und weist den Weg zum Leben⁴⁶. Das JohEv überbietet den Autoritätsanspruch der Tora allerdings noch; denn es beansprucht, die Offenbarung Gottes, die in Jesus Gestalt gewonnen hat, für die Leser- und Hörerschaft zu vergegenwärtigen, ihr seine Herrlichkeit „anschaulich“ zu machen und ihr eben auf diese Weise das „Leben“ zu vermitteln, das der göttliche Logos in sich trägt.

Nach Joh 5,39 suchen Juden solches Leben in den Heiligen Schriften. Das JohEv indes wertet diese Schriften gerade als Zeugnisse für Jesus – wohl weniger aufgrund konkreter messianischer Verheißungen, sondern infolge der Lebensverheißung, die es im Glauben an Jesus als den Christus erfüllt sieht.⁴⁷

Dazu passt ein weiterer, typisch johanneischer Zug der Erzählung vom Auftreten Jesu: Johannes zufolge tritt Jesus wiederholt, ja, programmatisch während der großen Wallfahrtsfeste in Jerusalem auf.⁴⁸ Diese Feste aber vergegenwärtigen den Juden, die sie feiern, die großen Etappen der Heilsgeschichte Gottes mit Israel: die Herausführung aus Ägypten (Passa, vgl. Joh 2,13–3,21; 6,4; 11,55–20,25), die Gabe des Gesetzes (Wochenfest, vgl. 5,1–47)⁴⁹, die Wüstenwanderung (Laubhütten, vgl. 7,1–10,21), die Erneuerung des Tempels (Chanukka, vgl. 10,22–39)⁵⁰. Eben diese Geschichte präsentiert nun das JohEv als in Jesus vollendet. Sein Auftreten stellt gleichsam eine neue Gründungsgeschichte dar: die Gründungsgeschichte des eschatologischen Gottesvolkes, in dem Juden und „Heiden“ verbunden werden – allem Widerspruch, der von jüdischer Seite erfolgt, zum Trotz. Daher wertet das JohEv neben der Tora auch den Tempelkult als vorlaufenden Zeugen für Jesus⁵¹ – und zeichnet demgemäß in den Kapiteln 2–12 das gesamte öffentliche Wirken Jesu in den chronologischen Rahmen des jüdischen Festkalenders ein.

Schließlich ist noch ein weiteres Textmerkmal zu notieren: Der Buchschluss verweist in Joh 20,30 auf „viele andere Zeichen“, die Jesus vor den Jüngern getan habe. Das entspricht der weit verbreiteten Tradition, „den unerschöpflichen Reichtum des (sc. in einem Werk verhandelten) Gegenstandes“ anzuzeigen⁵². Hier aber wird zugleich mitgeteilt, dass die Verfasser die Breite der Jesusüberlieferung über-

⁴⁶ Zur entsprechenden Deutung der Tora im rabbinischen Judentum vgl. Avemarie 1996.

⁴⁷ Ähnlich Wilckens 2000, 123 f.

⁴⁸ Zu den Festen im JohEv generell vgl. Daise 2007; Felsch 2011.

⁴⁹ Zur Identifikation des in Joh 5,1 erwähnten „Festes der Juden“ vgl. Wilk 2016a, 77.

⁵⁰ Zur narrativen Einheit des großen Erzählblocks Joh 7,1–10,39 vgl. Wilk 2016a, 78–101.

⁵¹ Vgl. zumal Joh 2,19–22 (und dazu Schneider 1988, 87 f.); 7,37–39 samt 9,7 (und dazu Wilk 2016a, 79; 2016b, 53 f.); 10,30.34–38 (und dazu Wengst 2000, 395–398, der freilich allgemeiner auf die Tradition „vom Einwohnen Gottes inmitten seines Volkes Israel“ [398] verweist).

⁵² Vgl. Bultmann 1964, 540 f., mit diversen Belegen.

schauen, wie es für Augenzeugen auch nicht anders zu erwarten ist; dass sie sich aber im vorliegenden „Buch“ auf das Wesentliche konzentriert haben: nämlich auf diejenigen Taten und Reden, die geeignet sind, den ins Leben führenden Glauben zu wecken und zu stärken, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes⁵³. Damit aber macht sich das Evangelium zum hermeneutischen Schlüssel der gesamten Jesusüberlieferung.⁵⁴

Zusammengefasst kann man feststellen: Die Rahmung durch Prolog und Buchschluss samt Thomas-Episode lässt das JohEv als „Buch“ erscheinen, dem seitens der Augenzeugen, die in ihm zu Wort kommen, für die Adressaten unbedingte Autorität zugemessen wird. Es wird sozusagen als neue Heilige Schrift präsentiert.⁵⁵ Und diese Selbstautorisierung wird durch die höchst besondere Erzählweise des JohEv, die die Adressaten mit dem Heilsgeschehen im Auftreten Jesu vergleichzeitig, für diese Adressaten plausibel.

3. Zur Selbstautorisierung des Zweiten Petrusbriefs

Dieser Brief (2 Petr) ist ein Spätling im NT: In ihm meldet sich fiktional der Apostel Petrus zu Wort⁵⁶, der hier in hebraisierender Form⁵⁷ zugleich seinen ursprünglichen Namen „Symeon“ (1,1) trägt – eine Namensform, die für Petrus sonst nur noch im Munde des Jakobus beim lukanischen Bericht über das Jerusalemer Apostelkonzil erscheint (Apg 15,14) und insofern in 2 Petr 1,1 historisierend Authentizität anzeigt⁵⁸. Dieser „Symeon Petros“ aber schreibt, wie der Gebrauch der Personalpronomina in 1,1–4 anzeigt, im Namen einer „Wir“-Gruppe (1,1_{init.}3) an eine Gruppe nicht näher identifizierter Adressaten (vgl. 1,2.4b: „euch“), die er als Glaubende (1,1) anspricht und insofern als solche, die „Teilhaber der göttlichen Natur“ (1,4b) werden sollen⁵⁹. Dabei schließt er sich und jene „Wir“-Gruppe mit den Adressaten zugleich in dem umfassenden „Wir“ derer zusammen, die in Jesus ihren Retter und Herrn (1,1_{fin.}2) und durch ihn „die kostbaren und gewaltigen Verheißungen“ empfangen haben (1,4a).⁶⁰

⁵³ Vgl. Schnackenburg 1986, 405.

⁵⁴ Anders Heckel 1999, 150: „Das mit Joh 20,30 f. abgeschlossene Buch beansprucht, für sich allein stehen zu können.“

⁵⁵ Ähnlich Zumstein 2016, 771: „So entsteht für Joh neben der alttestamentlich-jüdischen Bibel eine neue Schrift, die dazu bestimmt ist, das Glaubensbuch der Christen zu werden: das Evangelium des Lieblingsjüngers.“

⁵⁶ Zur Pseudonymität des Briefes vgl. Gielen 2008a, 525 f.

⁵⁷ Zur sprachlichen Prägung des Briefes insgesamt vgl. den Überblick bei Bauckham 1983, 137 f.

⁵⁸ Vgl. Roloff 1995, 221. Der Doppelname „Simon Petrus“ ist noch in Mt 16,16; Lk 5,8; Joh 1,40; 6,8.68; 13,9.24.36; 18,10.15.25; 20,2.6; 21,2 f.7.11.15 belegt.

⁵⁹ Zum Verständnis der Teilhabe als einem zukünftigen Heilsgut vgl. von Soden 1899, 216.

⁶⁰ Zum differenzierten Gebrauch des „Wir“ in 2 Petr 1,1–4 vgl. Wohlenberg 1923, 172; Heckel 2019, 144 f. Nach Paulsen 1992, 107, macht er „deutlich, daß und wie sehr aus der

Um wen es sich bei dieser engeren „Wir“-Gruppe handelt, wird spätestens in 1,16–18 klar: Petrus spricht für alle Apostel, die bei der Verklärung (Mt 17,1–5 par.) „Zeugen“ der „Größe“ Jesu geworden sind.⁶¹ Aufgrund ihrer Zeugenschaft verdient die Verkündigung Jesu Christi durch die Apostel unbedingte Glaubwürdigkeit.⁶² Zugleich verbürgen die Apostel als Zeugen der Größe Jesu dann auch die Zuverlässigkeit „des prophetischen Wortes“ (2 Petr 1,19), also der Heiligen Schrift, die auf die gesamte Erscheinung Jesu vorausverweist⁶³ – und die den Adressaten deshalb als Bezugsgröße ihres Glaubenslebens empfohlen wird.

Zentraler Gegenstand der apostolischen Verkündigung und des prophetischen Wortes, soweit sie im Brief zur Darstellung kommen, ist die künftige Parusie Jesu Christi einschließlich der zu ihr gehörenden Ereignisse in der Gegenwart von Absendern und Adressaten.⁶⁴ Auf diese Parusie zu warten, sich in Glauben, Tugend, Erkenntnis, Selbstbeherrschung, Ausdauer, Frömmigkeit und Geschwisterlichkeit auf sie auszurichten und so der eigenen Berufung und Erwählung Bestand zu geben⁶⁵ (2 Petr 1,5–11), dazu hält der Brief die Adressaten eindringlich an. Das Wissen darum ist ihnen im Grunde zwar gegeben, es erscheint aber notwendig, sie daran immer wieder zu erinnern (1,12); eben dazu schreibt ihnen der Verfasser.⁶⁶ Dabei blickt er auf seinen baldigen Tod voraus (1,13–15), sodass der Brief den Charakter eines Abschiedsschreibens erhält. Als solches dient es dazu, die Erinnerung weit über jenen Tod hinaus aufrecht zu erhalten, sie den Adressaten gleichsam als Testament zu hinterlassen.⁶⁷

Wenn die Adressaten den Weg zu Leben und Frömmigkeit (2 Petr 1,3) beschreiten wollen, sind sie also an die Weisung der von Jesus selbst zu Zeugen gemachten Apostel gewiesen – und somit an die Weisung des für die Apostel sprechenden Briefabsenders „Symeon Petrus“. Seine Autorität entscheidet dann auch darüber, wie die Prophetien der Schrift auszulegen sind; eigenmächtige Interpretationen durch andere Personen und Instanzen sind ausgeschlossen (1,20 f.).⁶⁸ Was das konkret heißt, führt der Verfasser in der ersten Hälfte des zweiten Kapitels vor Augen. Hier erinnert er an das Gericht, das Gott vorzeiten wiederholt über die verhängt hat, die gegen Gottes Weisungen verstoßen haben: die Engel, die – antik-jü-

Gabe, die geschichtlich zuvor den Aposteln zuteil wurde, zugleich die Heilsmöglichkeit für die Gemeinde [...] entsteht“.

⁶¹ Vgl. Käsemann 1960, 149 f. (mit Hinweis auf die sachliche Verknüpfung der Verklärung Jesu mit der „christliche[n] Hoffnung“ auf die „Teilhabe an der göttlichen Natur“); gegen Kühl 1897, 378 f., der in 2 Petr 1,1 f. das Gegenüber von Juden- und Heidenchristen angezeigt sieht, das jedoch im weiteren Brief keine Rolle spielt.

⁶² Vgl. Vouga 1992, 52 f.

⁶³ Vgl. Bauckham 1983, 224 – gegen Neyrey 1980, 514–516: Die Verklärung selbst sei das prophetische Wort.

⁶⁴ Vgl. Pokorný / Heckel 2007, 706 f.

⁶⁵ Vgl. dazu Hiebert 1984a, 51.

⁶⁶ Vgl. Schrage 1973, 129.

⁶⁷ Vgl. Roloff 1995, 221.

⁶⁸ Vgl. Paulsen 1992, 123 f.

discher Schriftauslegung zufolge⁶⁹ – von Gott abgefallen sind, die Zeitgenossen des Noah und seiner Familie, die Einwohnerschaft Sodoms und Gomorras (2,4–6). Wichtig für die Kommunikation mit den Adressaten ist, dass nach Darstellung des Verfassers in 2,3,9 das endgültige Gericht über all diese Ungerechten noch aussteht – und dass aus der Schrift zugleich zu lernen ist, wie Gott die Frommen vor dem Gericht bewahrt: indem er sie – wie Noah (2,5) und Lot (2,7 f.)⁷⁰ – aus der Versuchung zum Abfall errettet.

Der Selbstautorisierung des Schreibens dient darüber hinaus der in 2 Petr 3,1 f. folgende explizite Verweis auf den Ersten Petrusbrief, den die Adressaten demnach sowohl kennen als auch in seiner apostolischen Herkunft anerkennen.⁷¹ Dabei präsentiert sich der zweite Brief als Sinneinheit mit dem ersten: Hier wie dort gehe es darum, die Adressaten an das einheitliche Zeugnis der Worte der Propheten und der Gebote der Apostel zu erinnern.⁷² Die Behauptung ist zwar durch die Sprache und den Sachgehalt des Ersten Petrusbriefs nur ansatzweise gedeckt. Damit aber entspricht dieser Befund dem lockeren Verhältnis zwischen der ganz allgemeinen Adressierung in 1,1 und der regionalen Konkretisierung in 1 Petr 1,1, die jenen Brief als Rundschreiben an „die erwählten Fremdlinge in der Diaspora in Pontus, Galatien, Kappadozien, der Provinz Asia und Bithynien“ ausweist. Der 2 Petr spiegelt eine Zeit wider, in der der Erste Petrusbrief schon über den ursprünglichen Adressatenkreis und über seine konkrete Thematik hinaus als autoritatives Dokument gilt.⁷³

Als weiteres Mittel der Selbstautorisierung dient sodann im Rahmen des Briefschlusses der Hinweis auf die Briefe des Paulus. Dabei spricht der Verfasser zunächst in 2 Petr 3,15 von mindestens einem Schreiben des Paulus, das sich unmittelbar an die Adressaten des Zweiten Petrusbriefes richtete oder doch jedenfalls von ihnen als auch an sie gerichtet verstanden wird; sodann verweist er in 3,16 auf eine Sammlung „aller“ Paulus-Briefe, die jedenfalls ihm als Verfasser bekannt sind⁷⁴.

Der Verfasser des Zweiten Petrusbriefes versammelt in seinem Schreiben also eine ganze Reihe explizit benannter Autorisierungsinstanzen: die Heilige Schrift, die Apostel, die von ihnen getragene Jesus-Überlieferung, die Paulusbriefe, den ersten Petrusbrief. Schon damit repräsentiert dieser Brief ein fortgeschrittenes Stadium frühchristlicher Textproduktion und Textsammlung.

⁶⁹ Vgl. dazu den Überblick bei Billerbeck 1956, 780–783 (mit Bezug auf Jud 6).

⁷⁰ Zum traditionsgeschichtlichen Kontext vgl. Rappaport 1930.

⁷¹ Vgl. Roloff 1995, 221. Dass sich der Zweite Petrusbrief dem *Inhalt* nach nicht auf den ersten bezieht, wie vielfach mit Recht notiert wird, steht dem Rückbezug in Sachen *Autorität* nicht entgegen; vgl. Knopf 1912, 308.

⁷² Zu der hier behaupteten apostolischen Autorität des Briefautors im Rückbezug auf Heilige Schrift und apostolische Tradition vgl. Zmijewski 1979, 165–167.

⁷³ Vgl. Vögtle 1994, 212.

⁷⁴ Vgl. Frey 2015, 164.

Implizit tritt eine weitere Autorisierungsinstanz hinzu: der Judasbrief. Dieses Dokument frühchristlicher Polemik gegen abweichende, als häretisch gebrandmarkte Anschauungen wird vom Zweiten Petrusbrief nämlich sukzessive aus- und fortgeschrieben.⁷⁵ Dies lässt sich etwa an dem Abschnitt 2 Petr 2,1–10 beobachten. Wie nachstehende Übersicht zeigt, entspricht er in seinem Aufbau und in seiner Motivik weitgehend Jud 4–8:

2 Petr 2,1–10

- 1 Es gab auch falsche Propheten im Volk, wie auch bei euch Falschlehrer sein werden [...]; sie ziehen sich selbst rasches Verderben zu.
- 4 Denn wenn Gott die *Engel*, die gesündigt hatten, nicht verschonte, sondern sie [...] *aufbewahrt* dem *Gericht* übergab
- 5 und die alte Welt nicht verschonte, sondern [...] nur Noah als achten [...] bewahrte [...]
- 6 und [...] *Sodom und Gomorra* einäscherte [...]
- 7 und den gerechten Lot errettete [...]
- 9 der Herr weiß die Frommen aus der Versuchung zu retten, die Ungerechten aber für den Tag des Gerichts unter Züchtigung aufzubewahren,
- 10 zumal aber die, die in Gier nach *Befleckung* dem *Fleisch* folgen und die *Herrschaft* verachten, [...] die nicht davor zurückschrecken, *Herrlichkeiten* zu *lästern*.

Jud 4–8

- 4 Denn es haben sich [...] Leute eingeschlichen, die [...] für dieses Gericht aufgezeichnet sind [...]
- 5 Ich will [...] erinnern, dass Jesus [...]
- 6 die *Engel*, die [...] das eigene Haus verließen, für das *Gericht* [...] *aufbewahrt* hält;
- 7 wie auch *Sodom und Gomorra* [...] als Beispiel daliegen [...]
- 8 Auf gleiche Weise *beflecken* auch diese Träumer das *Fleisch*, setzen die *Herrschaft* außer Kraft und *lästern Herrlichkeiten*.

Man beachte zumal die Notizen zu den Engeln und zur Bewahrung für das Gericht (2 Petr 2,4 / Jud 6), zu Sodom und Gomorra (2 Petr 2,6 / Jud 7), zur Befleckung des Fleisches sowie zu der – wohl auf „Gestalten in der gottnahen Himmelwelt“ zu beziehenden⁷⁶ – Verachtung der Herrschaft der Engel und zur Lästerung von Herrlichkeiten (2 Petr 2,10 / Jud 8). Die Entsprechung zwischen beiden Texten betrifft dabei gerade auch die Verknüpfung der aus der Schrift in Erinnerung gerufenen Gestalten und Vorgänge mit den Personen und Ereignissen der Zeit, in die diese frühchristlichen Briefe jeweils hineinsprechen.⁷⁷ Wie in Jud 4–8, so wird auch in 2 Petr 2,1–10 das Zeugnis der Schrift durch die Rahmenverse als Analogie und Vorausdarstellung des Auftretens und zu erwartenden Untergangs von Irrlehrern präsentiert; in 2,1 heißen diese dann auch explizit „Falschlehrer“.

⁷⁵ Vgl. Gielen 2008b, 556 f., sowie 2008a, 523 f.

⁷⁶ Vgl. Doehorn 2019, 191 (zu Jud 8).

⁷⁷ Vgl. Frankemölle 1987, 103.135 f.

Der in der Verarbeitung von Jud 4–8⁷⁸ sich vollziehende Prozess der Selbstautorisierung des 2 Petr lässt sich näherhin wie folgt beschreiben:

- Indem der Verfasser in 2 Petr 2,1–10 seine ‚Gegner‘ als Falschlehrer identifiziert, beansprucht er für sich selbst nicht nur, die rechte Lehre zu vertreten⁷⁹, sondern auch, die Vorgänge der Gegenwart autoritativ deuten zu können. Dafür macht er erstens eine Art typologischer Auslegung der Heiligen Schrift geltend⁸⁰ und schreibt zweitens den Judasbrief fort. Daraus lässt sich schließen, dass er Letzteren einerseits formal, sprachlich und motivisch als geeignetes Modell für das eigene Schreiben ansieht und würdigt, andererseits aber inhaltlich für die eigene Situation aktualisiert und neu ausrichtet – und insofern im Grunde ersetzt.⁸¹
- Dazu passt, was in 2 Petr 1,16–21 geschieht: Die maßgebliche Verkündigung über die Zukunft der Glaubenden und im Zusammenhang damit die Auslegung der Heiligen Schrift werden hier den Augenzeugen der Hoheit Jesu unterstellt, näherhin der „Wir“-Gruppe, für die der Verfasser spricht – und damit in letzter Instanz dem Verfasser selbst.⁸²
- Ganz entsprechend stärkt der Verfasser auch in 2 Petr 3,1 f. mit dem Verweis auf den Ersten Petrusbrief den apostolischen Wahrheitsanspruch seines eigenen Briefs – und zwar im Zusammenhang mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift, das in seinem Sachgehalt mit dem Gebot Jesu, das die Apostel den Adressaten übermitteln haben, konform geht⁸³.

Besonders eindrücklich tritt der komplexe Vorgang der Selbstautorisierung am Schlussabschnitt des Briefes, 2 Petr 3,14–18, zutage. Der Sache nach wird hier die zuvor, in 3,5–13, noch einmal breit entfaltete endzeitliche Erwartung „neuer Himmel und einer neuen Erde“ (3,13) – wie es in modifizierender Aufnahme einer Formulierung aus Jes 65,17; 66,22 heißt⁸⁴ – aufgegriffen und paränetisch ausgewertet: Die Adressaten sollen sich darum bemühen, unbefleckt dem kommenden Gericht entgegen zu gehen (2 Petr 3,14). Dass es noch auf unbestimmte Zeit ausstehe, diene gerade dazu, ihnen Gelegenheit zu geben, die eigene Festigkeit in der Treue zum Herrn zu stärken und in der Erkenntnis zu wachsen (3,15a.17 f.).

In diesem Abschnitt schreibt der Verfasser zum einen erneut den Judasbrief fort⁸⁵, wie folgende Übersicht zeigt:

⁷⁸ Gegen ihre Bestreitung durch Wohlenberg 1923, XLI–XLIV: Judas benutzte ein hebräisches Original des 2 Petr.

⁷⁹ Vgl. Frey 2015, 268.

⁸⁰ Vgl. Kühl 1897, 413.

⁸¹ Vgl. Paulsen 1992, 98 f.

⁸² Vgl. Vögtle 1994, 178 f.

⁸³ Vgl. Schrage 1973, 142.

⁸⁴ Vgl. Knopf 1912, 321.

⁸⁵ Diese Bezüge fehlen bei Fornberg 1977, 33–59, der sich bei der Analyse auf 2 Petr 2,1–3,3 konzentriert und lediglich gemeinsame Begrifflichkeit für Jud 24 f. und 2 Petr 3,14.18 konstatiert [34].

2 Petr 3,13–18

- 13 Neue Himmel und eine neue Erde erwarten wir.
- 14 Seid daher, Geliebte, indem ihr dies erwartet, bestrebt, [...] unbefleckt vor ihm befunden zu werden,
- 15 und haltet die Langmut unseres Herrn für Rettung, [...]
- 17 Da ihr nun [...] dies zuvor wisst, bewahrt euch, damit ihr nicht [...] aus der eigenen Festigkeit fallt.
- 18 Nehmt aber an [...] Erkenntnis unseres Herrn und Retters Jesus Christus zu. Ihm gehört die Herrlichkeit, jetzt und am Tag des Äons.

Jud 17–25

- 17 [...] erinnert euch des von den Aposteln [...] zuvor Gesagten.
- 20 Ihr aber, Geliebte, erbaud euch in eurem [...] Glauben, [...]
- 21 bewahrt euch in Gottes Liebe, erwartet das Erbarmen unseres Herrn Jesus Christus zu ewigem Leben.
- 24 Dem, der euch [...] bewahren und untadelig vor seine Herrlichkeit stellen kann,
- 25 dem alleinigen Gott, unserm Retter, gehört durch Jesus Christus, unsern Herrn, die Herrlichkeit, jetzt und für alle Äonen, Amen.

Im Einzelnen geht der Autor des 2 Petr mit dem Schlussabschnitt des Judasbriefs wie folgt um:

- Er greift aus Jud 20 f. das Thema der erforderlichen Ausrichtung der „geliebten“ Adressaten auf die Parusie auf – und macht den Appell zu solcher Ausrichtung durch die Platzierung am Ende seines Briefs zu dessen zentralem Anliegen. Dabei weitet er den Gegenstand der „Erwartung“ aus: vom „Erbarmen unseres Herrn“ (Jud 21) auf die neue Schöpfung (2 Petr 3,13 f.), die der „Tag des Herrn“ (3,10) bzw. der „Tag Gottes“ (3,12) heraufführen wird⁸⁶.
- Er konkretisiert demgemäß zwei Aussagen seiner Vorlage: Zum einen spricht er bezüglich der Haltung Gottes, an der die Adressaten sich orientieren sollen, statt von der „Liebe Gottes“ (Jud 21) von der „Langmut unseres Herrn“ (2 Petr 3,15); zum anderen nennt er als den Grundvollzug, in den sie sich einzufinden haben, statt der „Erbauung im Glauben“ (Jud 20) die „Erkenntnis Christi“ (2 Petr 3,18).
- Im Horizont des bevorstehenden Gerichts (2 Petr 3,7) macht er aus der Zusage der „Bewahrung“ bis zur Parusie (Jud 24) eine Forderung an die Adressaten (2 Petr 3,17)⁸⁷; sie müssen sich ihre „Festigkeit“ (vgl. 1,12) erhalten⁸⁸, um vor dem kommenden Herrn bestehen zu können (vgl. 3,14).
- Er überträgt das Prädikat „Retter“, das in Jud 25 Gott zugeschrieben ist, auf Christus (2 Petr 3,18).

⁸⁶ Zum Rückbezug auf 2 Petr 3,10–13 im „dies“ von 3,14 vgl. Hiebert 1984b, 331.

⁸⁷ Infolge der Anknüpfung an Jud 24 geht es in 2 Petr 3,17b nicht nur darum, sich vor einer Verführung durch die Gegner „zu hüten“ oder „in Acht zu nehmen“ (so Vögtle 1994, 261.264). Der folgende Vers 3,17c ist ja auch „nicht als Objekt-, sondern als Zwecksatz [sc. im Anschluss an 3,17b] zu fassen“ (Kühl 1897, 461).

⁸⁸ Vgl. Paulsen 1992, 175.

- Schließlich ersetzt er den Aufruf zur Erinnerung an „die Worte, die zuvor von den Aposteln unseres Herrn gesagt worden sind“ (Jud 17) – Worte, die dem Judasbrief vorausliegen⁸⁹ – durch einen Verweis auf das Vorauswissen der Adressaten in Sachen Eschatologie, das der Autor des 2 Petr mit seinem Brief selbst hergestellt hat (2 Petr 3,17)⁹⁰.

Zum anderen nimmt der Verfasser gerade in diesem Schlussabschnitt seines Briefs auf die literarische Hinterlassenschaft des Apostels Paulus Bezug – und zwar mit der auch in kanongeschichtlicher Sicht höchst bemerkenswerten Notiz 2 Petr 3,15 f. Sie verweist ja nicht nur darauf, dass a) die Briefadressaten auch bereits von Paulus angeschrieben worden seien; sie macht zudem geltend, dass b) sowohl der Briefautor selbst als auch andere, ungelernete Leute Kenntnis von „allen Briefen“ des Paulus hätten. In ihrem literarischen Kontext dient diese Notiz auf mehrschichtige Weise dazu, die Position des Verfassers zu untermauern:

- Erstens reklamiert er für seine Ausführungen zur Prägung des Daseins der Christusgläubigen durch die Erwartung des Tages des Herrn (2 Petr 3,8–13) in 3,15 ein völliges Einvernehmen mit dem bzw. den Schreibern, das oder die Paulus an die Adressaten gerichtet hat. Er setzt bei Letzteren also a) die Anerkennung der Autorität des Paulus, b) die Kenntnis mindestens eines Paulusbriefes und c) dessen Rezeption als eines für sie bestimmten Schreibens voraus.

Ist die intendierte Lektüre des 2 Petr im westlichen Kleinasien zu verorten, so könnte man in 2 Petr 3,15 konkret an den Galater- und/oder den Epheserbrief denken⁹¹. In diesen Briefen taucht das Motiv der Langmut Gottes indes nicht auf – am nächsten steht vielmehr Röm 2,4 – und steht die Eschatologie insgesamt keineswegs im Zentrum der brieflichen Ausführungen. Es liegt deshalb näher anzunehmen, dass sich der 2 Petr allgemein auf einen Brief oder mehrere Briefe des Paulus bezieht, der oder die für die Adressaten autoritativen Rang gewonnen hat bzw. haben.⁹² Auch dann fällt eine Konkretion des Sachbezugs allerdings schwer. Die Fiktion des grundlegenden Einverständnisses ist hier offenbar wichtiger als die Markierung einer klar identifizierbaren Referenz.⁹³

Für dieses Einvernehmen nennt der Verfasser in 2 Petr 3,15 Paulus – mit Blick auf sich selbst und die Adressaten – „unseren geliebten Bruder“, dem in besonderer, da erwähnenswerter Weise „Weisheit gegeben worden“ sei. Dieser großen Autorität stellt er sich selbst als „Symeon Petrus“ zunächst einmal gleich.⁹⁴

⁸⁹ Vgl. Schrage 1973b, 229.

⁹⁰ Vgl. Heckel 2019, 173.

⁹¹ Für den Epheserbrief votiert von Soden 1899, 228.

⁹² Vgl. Hiebert 1984b, 334 (er erwägt den Bezug auf einen konkreten Brief aus dem Corpus Paulinum); Frey 2015, 357 (er denkt an eine den Adressaten vorliegende Sammlung von Paulusbriefen).

⁹³ Vgl. Paulsen 1992, 174 f.

⁹⁴ Zu dieser „Nebeneinanderordnung des Petrus und Paulus“ vgl. Knopf 1912, 325.

- Zweitens beruft er sich in 2 Petr 3,16 auf seine Kenntnis „aller Briefe“ des Paulus. Dieser habe überall, wo er „über diese Dinge“, also die Ausrichtung auf die Parusie „spreche“, das Gleiche geschrieben wie an die Adressaten.⁹⁵

Dass auch die Adressaten alle Briefe des Paulus kennen, ist gerade nicht gesagt. Vielmehr behauptet der Verfasser hier seiner Leserschaft gegenüber einen Kenntnisvorsprung.⁹⁶

Allerdings sei manches in den Briefen des Paulus so schwer zu verstehen, dass „die Ungelernten und Ungefestigten“ es verdrehen. Der 2 Petr präsentiert sich somit inmitten eines nur vage angedeuteten Feldes von Fehldeutungen als der rechte, zuverlässige Interpret der gesammelten Paulusbriefe.⁹⁷

- Drittens schließlich weitet der Verfasser die Bezugsgröße für den genannten Auslegungstreit auf „die übrigen Schriften“ aus; auch sie würden von den Ungelernten verdreht. Die Identifizierung besagter Schriften als „die übrigen“ spricht gegen die Annahme, hier seien – wie in 2 Petr 1,19–21 – die heiligen Schriften Israels gemeint; sie heißen dort ja auch schlicht „die Schrift“.⁹⁸ Vielmehr dürften weitere frühchristliche Schriften gemeint sein, die demnach inzwischen ebenfalls autoritativen Rang gewonnen haben⁹⁹ – und für deren rechte Interpretation wiederum der 2 Petr garantiert. Möglicherweise ist dabei auch der Judasbrief (s.o.) im Blick.

Der 2 Petr reklamiert mit seinem Schlussabschnitt also für sich eine weitreichende interpretatorische Autorität. Jedenfalls soweit es um die Eschatologie geht, ist aus diesem Schreiben zu lernen, wie sämtliche Paulusbriefe sowie weitere frühchristliche Schriften zu verstehen sind.¹⁰⁰ Nimmt man alle Autorisierungsinstanzen in den Blick, auf die der Brief verweist, so wird deutlich: Er präsentiert sich als hermeneutischer Schlüssel zum rechten Verständnis des Zusammenhangs, in dem die Heilige Schrift, das apostolische Zeugnis, die Briefe des Paulus und weitere autoritative Schriften des frühen Christentums miteinander verbunden sind – und hat eben deshalb weit über den Tod des Petrus hinaus bleibende Bedeutung für die Adressaten.

⁹⁵ Zur eschatologischen Ausrichtung auch von 2 Petr 3,16 vgl. Wrede 1903, 72.

⁹⁶ Vgl. Weiss 1902b, 353 f.

⁹⁷ Dass 2 Petr 3,15 f. eine Sammlung von Paulusbriefen voraussetzt, betont mit Recht Lindemann 2009, 275.

⁹⁸ Vgl. Spitta 1885, 292–294.

⁹⁹ Vgl. Kühl 1897, 460.

¹⁰⁰ Zu der hier reklamierten „Deutehoheit über die paulinischen Briefe“ vgl. Frey 2015, 361.363.

4. Schluss

Im Voranstehenden habe ich die Strategien der Selbstautorisierung untersucht, die sich am Evangelium nach Johannes und am zweiten Brief des Petrus – als den wohl jüngsten Repräsentanten ihrer jeweiligen Gattung im Neuen Testament – in je eigener Ausformung beobachten lassen. Aus den erhobenen Befunden ergibt sich, dass die Beschreibung jener literarischen Strategien in der Tat einen wichtigen Beitrag zum Verständnis des Zusammenhangs von „Bildung und Religion“ als des Bezugsrahmens der Konstruktion textlicher Autorität im entstehenden Christentum leistet.

Zum einen beruhen ja die aufgewiesenen Strategien der Selbstautorisierung jener beiden Texte auf einer umfassenden Bildung der jeweiligen Verfasser. Diese Bildung schließt die Kenntnis der Heiligen Schrift und ihr zugehöriger Auslegungstraditionen ebenso ein wie die Kenntnis derjenigen Überlieferungen und Schriften, die für das frühe Christentum autoritative Bedeutung gewonnen hatten, ferner auch die literarische Kompetenz, entsprechende Querbezüge passend in die eigenen Texte einzuflechten. Nur aufgrund solcher Bildung gelingt es den Verfassern des JohEv und des 2 Petr, ihren Anspruch auf verbindliche Interpretation der das frühchristliche Bekenntnis tragenden Überlieferungszusammenhänge den Adressaten gegenüber zu plausibilisieren. Zum anderen bedürfen aber auch die jeweiligen Adressaten des JohEv und des 2 Petr eines erheblichen Maßes an Bildung – nämlich einer recht umfassenden Quellenkenntnis, um neben den expliziten auch die impliziten intertextuellen Querbezüge wahrnehmen zu können, welche den Autoritätsanspruch jener Texte begründen. Im Übrigen lässt sich deren – doch wohl wiederholt vorgenommene – Aufnahme im Lesen und Hören als Bildungsvorgang auffassen; denn diese Texte erschließen denen, die sie lesen oder hören, eine eigentümliche, dabei hoch reflektierte Rezeption der ihnen jeweils vorausliegenden frühchristlichen Überlieferung – und zwar im interpretatorischen Konnex mit der Heiligen Schrift, die hier wie dort als Zeuge für das Christusgeschehen und seine apostolische Repräsentation gelesen und vorgestellt wird.¹⁰¹

In der Tat gehören die Strategien der Selbstautorisierung, die am Evangelium nach Johannes und am zweiten Brief des Petrus aufgewiesen wurden, mitten hinein in das Spannungsfeld von Bildung und Religion – nämlich insofern, als beide Schriften auf je eigene Weise die Funktion eines hermeneutischen Schlüssels für sich reklamieren: Sie erschließen, so der hier wie dort erhobene Anspruch, ihrer Leser- und Hörerschaft das rechte Verständnis derjenigen Texte, Ereignisse und Traditionen, auf denen der Christusglaube gegründet.

¹⁰¹ Zur Unterscheidung und Verknüpfung der drei genannten Aspekte des Bildungsvollzuges vgl. mein Eingangsstatement zur abschließenden Podiumsdiskussion auf der Jahrestagung 2017 des SFB 1136 „Bildung und Religion“, rezipiert in Gemeinhardt 2019, 477 f.

Bibliographie

- Avemarie, Friedrich (1996), *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur* (TSAJ 55; Tübingen: Mohr Siebeck).
- Barrett, Charles K. (1990), *Das Evangelium nach Johannes* (KEK Sonderband; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Bauckham, Richard J. (1983), *Jude, 2 Peter* (WBC 50; Waco, TX: Word Books).
- Bauer, Walter (1933), *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]).
- Becker, Jürgen (1979), *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–10* (ÖTBK 4/1; Gütersloh: Gütersloher / Würzburg: Echter).
- (31991), *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11–21* (ÖTBK 4/2; Gütersloh: Gütersloher / Würzburg: Echter).
- BeDuhn, Jason (2013), *The First New Testament. Marcion's Scriptural Canon* (Salem, OR: Polebridge).
- Billerbeck, Paul (21956), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 3: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis* (München: C.H. Beck).
- Blank, Josef (1964), *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Freiburg: Lambertus).
- Bultmann, Rudolf (181964), *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Daise, Michael A. (2007), *Feasts in John. Jewish Festivals and Jesus' „Hour“ in the Fourth Gospel* (WUNT 2/229; Tübingen: Mohr Siebeck).
- Dochhorn, Jan (2019), Ein starkes Stück Schrift. Über den Judasbrief in der frühchristlichen Bildungswelt und über die Bildungswelt des Judasbriefs – mit besonderer Berücksichtigung der Tradition über Michael und den Teufel in Judas 9: *Scriptural Interpretation at the Interface between Education and Religion. In Memory of Hans Conzelmann* (hg. von Florian Wilk; TBN 22; Leiden / Boston, MA: Brill) 178–203.
- Edwards, Ruth B. (1988), Charin anti charitos (John 1:16). Grace and the Law in the Johannine Prologue: *JSNT* 32, 3–15.
- Felsch, Dorit (2011), *Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Traditionen und christologische Deutung* (WUNT 2/308; Tübingen: Mohr Siebeck).
- Fornberg, Tord (1977), *An Early Church in a Pluralistic Society. A Study of 2 Peter* (CB.NT 9; Lund: CWK Gleerup).
- Frankemölle, Hubert, *1. Petrusbrief, 2. Petrusbrief, Judasbrief* (NEB.NT 18.20; Würzburg: Echter).
- Frey, Jörg (1998), *Die johanneische Eschatologie II: Das johanneische Zeitverständnis* (WUNT 110; Tübingen: Mohr Siebeck).
- (2000), Das Bild als Wirkungspotenzial. Ein rezeptionsästhetischer Versuch zur Funktion der Brot-Metapher in Johannes 6: *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen* (hg. von Ruben Zimmermann; Übergänge 38; München: Wilhelm Fink) 331–361.
- (2015), *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus* (ThHK 15.2; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt).
- Gemeinhardt, Peter (2019), Potenziale von Bildung – damals und heute: *Was ist Bildung in der Vormoderne?* (hg. von dems.; SERAPHIM 4; Tübingen: Mohr Siebeck) 447–481.
- Gielen, Marlies (2008a), Der zweite Petrusbrief: *Einleitung in das Neue Testament* (hg. von Martin Ebner / Stefan Schreiber; Stuttgart: Kohlhammer) 522–529.

- (2008b), *Der Judasbrief: Einleitung in das Neue Testament* (hg. von Martin Ebner / Stefan Schreiber; Stuttgart: Kohlhammer) 552–558.
- Haenchen, Ernst (1980), *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar* (hg. von Ulrich Busse; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]).
- Hanson, Anthony T. (1976/77), John 1,14–18 and Exodus 34: NTS 23, 90–101.
- Harnack, Adolf von (1923), Das „Wir“ in den Johanneischen Schriften: SPAW.PH 17, 96–113.
- Heckel, Theo K. (1999), *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium* (WUNT 120; Tübingen: Mohr Siebeck).
- (2019), *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas* (NTD 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Hiebert, D. Edmond (1984a), Selected Studies from 2 Peter, Part 1: The Necessary Growth in the Christian Life: An Exposition of 2 Peter 1:5–11: BS 141, 43–54.
- (1984b), Selected Studies from 2 Peter, Part 4: Directives for Living in Dangerous Days: An Exposition of 2 Peter 3:14–18a: BS 141, 330–340.
- Hirsch-Luipold, Rainer (2017), *Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium* (WUNT 374; Tübingen: Mohr Siebeck).
- Jeremias, Joachim (o.J.), Μωϋσῆς; ThWNT 4, 852–878.
- Jülicher, Adolf (1931), *Einleitung in das Neue Testament* (GThW 3.1; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]).
- Käfer, Eduard (2019), *Die Rezeption der Sinaitradition im Evangelium nach Johannes* (WUNT 2/502; Tübingen: Mohr Siebeck).
- Käsemann, Ernst (1960), Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie: *Exegetische Versuche und Besinnungen 1* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht) 135–157.
- Knopf, Rudolf (1912), *Die Briefe Petri und Judä* (KEK 12; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Kraus, Wolfgang (2007), Johannes und das Alte Testament. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie: ZNW 88, 1–23.
- Kügler, Joachim (2008), *Das Johannesevangelium: Einleitung in das Neue Testament* (hg. von Martin Ebner / Stefan Schreiber; Stuttgart: Kohlhammer) 208–228.
- Kühl, Ernst (1897), *Die Briefe Petri und Judae* (KEK 12; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Lindemann, Andreas (2009), Vom Brief nach Thessaloniki zum Neuen Testament. Die Entstehung des Kanons: *Die Anfänge des Christentums* (hg. von Friedrich W. Graf / Klaus Wiegandt; Frankfurt: Fischer Taschenbuch) 261–307.
- Mack, Burton L. (1996), *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth* (San Francisco, CA: HarperSanFrancisco).
- Merk, Otto (1986), Bibelkanon 2. Nt.licher Kanon: EKL 1, 470–474.
- Neyrey, Jerome H. (1980), The Apologetic Use of the Transfiguration in 2 Peter 1:16–21: CBQ 42, 504–519.
- Onuki, Takashi (1984), *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen „Dualismus“* (WMANT 56; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener).
- Paulsen, Henning (1992), *Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (KEK 12.2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Pokorný, Petr / Heckel, Ulrich (2007), *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (UTB 2798; Tübingen: Mohr Siebeck).

- Porter, Stanley E. (2004), When and How Was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories: *The Pauline Canon* (hg. von Stanley E. Porter; Pauline Studies 1; Leiden: Brill) 95–127.
- Rappaport, Salomo (1930), Der gerechte Lot. Bemerkungen zu II Ptr 2,7,8; ZNW 29, 299–304.
- Roloff, Jürgen (1995), *Einführung in das Neue Testament* (rub 9413; Stuttgart: Reclam).
- Rothgangel, Martin / Wilk, Florian (2005), Wahrnehmung Jesu. Ein neutestamentlich-religionspädagogischer Dialog: *Religionspädagogik als Mitte der Theologie? Theologische Disziplinen im Diskurs* (hg. von Martin Rothgangel / Edgar Thaidigsmann; Stuttgart: Kohlhammer) 228–246.
- Schleiermacher, Friedrich D.E. (1977), *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers* (hg. von Manfred Frank; stw 211; Frankfurt: Suhrkamp).
- Schnackenburg, Rudolf (1965), *Das Johannesevangelium. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4* (HThK 4.1; Freiburg u.a.: Herder).
- (41985), *Das Johannesevangelium. II. Teil: Kommentar zu Kap. 5–12* (HThK 4.2; Freiburg u.a.: Herder).
- (51986), *Das Johannesevangelium. III. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21* (HThK 4.3; Freiburg u.a.: Herder).
- Schneider, Johannes (41988), *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK Sonderband; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt).
- Schnelle, Udo (52016), *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt).
- Schrage, Wolfgang (1973a), Der zweite Petrusbrief: Horst Balz/Wolfgang Schrage, *Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas* (NTD 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht) 118–149.
- (1973b), Der Judasbrief: Horst Balz/Wolfgang Schrage, *Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas* (NTD 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht) 217–232.
- Schulz, Siegfried (31978), *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Soden, Hans von (31899), *Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas* (Hand-Commentar zum Neuen Testament 3.2; Freiburg: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck])
- Spitta, Friedrich (1885), *Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas. Eine geschichtliche Untersuchung* (Halle: Buchhandlung des Waisenhauses).
- Thomassen, Einar (2010), Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon: *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture* (hg. von dems.; Kopenhagen: Museum Tusulanum) 9–28.
- Thurneysen, Eduard (1925), Der Prolog zum Johannes-Evangelium: ZZ 3, 12–37.
- Thyen, Hartwig (22015), *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen: Mohr Siebeck).
- Trobisch, David (1996), *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel* (NTOA 31; Fribourg: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Vögtle, Anton (1994), *Der Judasbrief. Der zweite Petrusbrief* (EKK 22; Solothurn und Düsseldorf: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener).
- Vouga, François (1992), Der Brief als Form der apostolischen Autorität: *Studien und Texte zur Formgeschichte* (hg. von Klaus Berger u.a.; TANZ 7; Tübingen / Basel: A. Francke) 7–58.

- Walter, Nikolaus (1997), Glaube und irdischer Jesus im Johannesevangelium: Ders., *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments* (hg. von Wolfgang Kraus / Florian Wilk; WUNT 98; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]) 144–150.
- Weiss, Bernhard (¹1902a), *Das Johannesevangelium* (KEK 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- (1902b), *Das Neue Testament. Handausgabe 3. Band: Apostelgeschichte – Katholische Briefe – Apokalypse* (Leipzig: J.C. Hinrichs).
- Wellhausen, Julius (1908), *Das Evangelium Johannis* (Berlin: Georg Reimer).
- Wendt, Hans Hinrich (1900), *Das Johannesevangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Wengst, Klaus (2000), *Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1–10* (ThKNT 4.1; Stuttgart: Kohlhammer).
- (2001), *Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11–21* (ThKNT 4.2; Stuttgart: Kohlhammer).
- Wilckens, Ulrich (²2000), *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Wilk, Florian (2016a), *Erzählstrukturen im Neuen Testament. Methodik und Relevanz der Gliederung narrativer Texte* (UTB 4559; Tübingen: Mohr Siebeck).
- (2016b), Alles neu!? Schriftgebrauch und Christusglaube im Neuen Testament: *Zwischen Exegese und religiöser Praxis. Heilige Texte von der Spätantike bis zum Klassischen Islam* (hg. von Peter Gemeinhardt; Tübingen: Mohr Siebeck) 31–60.
- Wohlenberg, Gustav (³1923), *Der erste und zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (Kommentar zum Neuen Testament 15; Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung / Erlangen: Dr. Werner Scholl).
- Wrede, William (1903), *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes* (TU N.F. 9.2; Leipzig: Hinrichs).
- Zahn, Theodor (^{3/4}1912), *Das Evangelium des Johannes* (Kommentar zum Neuen Testament 4; Leipzig: Deichert).
- Zmijewski, Josef (1979), Apostolische Paradosis und Pseudepigraphie im Neuen Testament. „Durch Erinnerung wachhalten“ (2 Petr 1,13; 3,1): *BZ N.F.* 23, 161–171.
- Zumstein, Jean (2016), *Das Johannesevangelium* (KEK 2; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht).