

Anni Hentschel

## Umstrittene Wunder Mehrdeutige Zeichen im Johannesevangelium

»Die joh. Wunder sind doppelbödig, deutungs-fähige bzw. deutungsbedürftige σημεῖα (Zeichen). Die Bedeutung des wunderhaften Vorgangs erschöpft sich nicht in einer physischen Heilung oder Speisung, sondern erstreckt sich auf eine christologische Tiefenschicht: Die joh. Wunder verweisen als Zeichen (σημεῖα) auf die Identität des Wundertäters und mit ihm auf die eigentliche, das Physisch-Irdische transzendierende, Gabe Gottes an die Menschen.«<sup>1</sup>

### 1. DIE PERSPEKTIVE DES JOHANNESVANGELIUMS

Seit der Alten Kirche wird dem Johannesevangelium eine besondere Hochschätzung entgegengebracht. Es gilt als das »geistliche« Evangelium, sein Verfasser als der »Theologe«

unter den Evangelisten.<sup>2</sup> Johannes reflektiert explizit, was für alle Evangelien gilt: erst die nachösterliche Perspektive zeigt uns, wer Jesus war; erst die vom Heiligen Geist geleitete, rückblickende Erinnerung ermöglicht eine vertiefte Erkenntnis der Bedeutung Jesu, seines Wirkens und seiner Worte (Joh 2,22; 12,16; 14,26). Deshalb erzählt Johannes die Geschichte Jesu bewusst aus nachösterlicher Perspektive. Er ist davon überzeugt, dass sich auch in den Taten und Worten des irdischen Jesus der zeigt, der er ist: der von Gott gesandte Sohn und Offenbarer Gottes (Joh 20,30f). Aber man kann nicht auf den ersten Blick oder eindeutig an Jesu Worten und Taten seine wahre Bedeutung erkennen, erst mit Hilfe des Heiligen Geistes und natürlich durch die zahlreichen Hinweise des Erzählers wird man auf die göttliche Sendung dieses Menschen, auf seine Rolle als Offenbarer aufmerksam. Johannes nimmt sich deshalb nicht vor, alles so zu erzählen, wie es der Reihe nach geschehen ist (Lk 1,1-4), sondern er möchte exemplarisch zeigen, was »wirklich« geschehen ist, indem er auf die göttliche Wirklichkeit hinweist. Diese ist für ihn die entscheidende Wirklichkeit, die sich im Wirken Jesu zeigt. Dass diese Wirklichkeit deutungsbedürftig ist, dass sie umstritten ist, dessen ist sich der Verfasser bewusst, was in besonderer Weise an seiner Darstellung der Wunder Jesu als »Zeichen« Jesu zu erkennen ist (v. a. Joh 6,26). Daher behauptet der Evangelist im Gegensatz zu manchen Exegetinnen und Exegeten jedoch gerade nicht, dass die

<sup>1</sup> K. ERLEMANN, Die synoptischen Gleichnisse und die johanneischen σημεῖα – ein redaktionskritischer und textpragmatischer Vergleich, in: V. A. Lehnert / U. Rösen-Weinhold (Hg.): Logos – Logik – Lyrik, Leipzig 2007, 340–349, 345f.

<sup>2</sup> Vgl. J. FREY, Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie, in: J. Frey (Hg.), Die Herrlichkeit des Gekreuzigten, WUNT 307, Tübingen 2013, 803–833, 804f.

Wunder Jesu »unübersehbare Legitimationen« seien, die *eindeutig* Jesu Offenbarer- und Erlöserfunktion sichtbar machen und seine göttliche Herrlichkeit (δόξα) offenbaren.<sup>3</sup>

Daraus ergeben sich zwei Fragestellungen: Einerseits ist semantisch zu analysieren, wie das Johannesevangelium den griechischen Begriff »Zeichen« verwendet. Häufig wird in der Exegese vorausgesetzt, dass mit »Zeichen« bei Johannes nur und ausschließlich Wunderhandlungen Jesu bezeichnet werden.<sup>4</sup> Dadurch werden jedoch die Wunder von den Worten Jesu getrennt, was dem Johannesevangelium nicht angemessen ist (vgl. v. a. Joh 5,36; 12,37f; auch 3,2).<sup>5</sup> Andererseits soll exemplarisch untersucht werden, worauf die Zeichen Jesu verweisen und ob diese in ihrer Verweiskfunktion wirklich eindeutig sind. Als These kann gelten, dass bei Johannes Worte und Taten Jesu Zeichenfunktion haben und interpretationsbedürftig sind. Die Zeichen verweisen dabei nicht auf Jesus als Wundertäter oder Erlöser, sondern auf die Wirklichkeit und Wirkmäch-

tigkeit Gottes, die sich in und durch Jesus zeigt.<sup>6</sup> Völlig berechtigt stellt Bittner fest:

»Zu einem Zeichen wird eine Tat bzw. ein Ereignis nicht durch den besonderen Gehalt, sondern durch eine vorangehende Bestimmung eines Informationsgehaltes. Sie stellt den erkenntnismäßigen Kontext dar, die dem, der das Zeichen wahrnimmt, bekannt sein muss, damit er die Tat bzw. das Ereignis als Zeichen erkennen kann.«<sup>7</sup>

## 2. WUNDER BEI JOHANNES UND DIE VERWENDUNG DES BEGRIFFS σημεῖον

Johannes bezeichnet die Wunder Jesu nicht als Machttaten (δύναμις), sondern als Werke (ἔργον) und v. a. als Zeichen (σημεῖον) und unterscheidet sich damit deutlich von den synoptischen Evangelien.<sup>8</sup> Durch diese Bezeichnung und auch durch seine spezifische Art der Erzählung der Wunder taten Jesu macht er auf die Verweiskfunktion der Wunder aufmerksam. Die Zeichen haben eine Erkenntnisfunktion (Joh 6,26; Joh 20,30f), welche über die sichtbare Wirklichkeit

<sup>3</sup> So z. B. CHR. WELCK, *Erzählte Zeichen*, WUNT 2.69, Tübingen 1994, 118.124.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. U. POPLUTZ, *Hinführung*, in: R. Zimmermann (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Band 1, Gütersloh 2013, 659–667, 661; WELCK, *Erzählte Zeichen*, 49; F. ZELINGER, *Die sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium*, Stuttgart 2011, 16; U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, ThKNT 4, Leipzig 1998, 72–74.

<sup>5</sup> Die Zusammengehörigkeit von Reden und Handeln Jesu zeigt sich auch in deren umfassender Bezeichnung als »Werk«; v. a. Joh 4,34; 17,3; vgl. G. VAN BELLE, *Miracles in the Fourth Gospel*, in: T. Nicklas / J.E. Spittler, *Credible, Incredible*, WUNT 321, Tübingen 2013, 302–321; 308.

<sup>6</sup> Der Begriff σημεῖον und v. a. die Formulierung σημεῖα καὶ τέρατα spielen in der Exodustradition eine wichtige Rolle, legitimieren diese doch Mose als den von Gott gesandten Verkündiger (Ex 3,12; 4,1.8f.21.30; Joh 4,48). Doch obwohl Mose und Aaron die Zeichen in Ägypten wirken, handeln sie nur als Bbeauftragte, während als eigentliches Subjekt Gott selbst gilt (u.a. Ex 4,28; 7,3; 10,1f; 13,8; Nu 14,11; Deut 4,9.34). Anhand der σημεῖα sollen die Israeliten die Herrlichkeit Gottes erkennen (Nu 14,22); vgl. dazu H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005, 161–163; W.J. BITTNER, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*, WUNT 2.26, Tübingen 1987, 24–26.57–74.

<sup>7</sup> BITTNER, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*, 283.

<sup>8</sup> WELCK, *Erzählte Zeichen*, 49f.

hinausgeht. Doch die Zeichen Jesu sind nicht eindeutig. Erst wenn man die Zeichen Jesu richtig deutet, sieht man darin *nicht* die Herrlichkeit eines Wundertäters, *nicht* die Herrlichkeit des Menschen Jesu, der wie ein Gott über die Erde schreitet,<sup>9</sup> sondern man erkennt Jesus als den Gesandten Gottes. Es ist Gottes Herrlichkeit und Macht, die sich in ihm zeigt (Joh 5,36; 7,18). Der Glaube an Jesus beinhaltet bei Johannes v.a. die richtige Erkenntnis der Rolle Jesu als Gesandter Gottes (Joh 12,44f; vgl. auch 12,46–50): »Jesus aber rief: Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat (44), und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat (45).«<sup>10</sup> Im Hintergrund der johanneischen Christologie steht eine Botenvorstellung, gemäß der Jesus als Bote im Auftrag Gottes dessen Worte und das von diesem gewirkte Heil vermittelt. Es gehört zu den Aspekten einer in der Antike verbreiteten Botenvorstellung, dass der Bote seinen Auftraggeber im Kontext seiner Sendung vollgültig repräsentiert.<sup>11</sup> Menander Rhetor fasst dies in einer Art

Sprichwort zusammen: »Das Wort des Gesandten ist die Stimme der Stadt.«<sup>12</sup> Ein Bote ist autorisiert, im Namen seines Auftraggebers zu sprechen und auch zu handeln (vgl. Joh 4,34). Sowohl die Worte als auch die Werke Jesu verweisen auf den, der ihn gesandt hat, und werden damit im Hinblick auf ihre offenbarende Funktion eng verbunden (Joh 3,2; 5,36ff; 10,25,36–38; 12,37f; 14,10f; 20,30f).<sup>13</sup> Beide sind jedoch interpretationsbedürftig und können auch missverstanden werden:

»Obwohl er so viele Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie nicht an ihn (37). So sollte das Wort des Propheten Jesaja in Erfüllung gehen, das er gesagt hatte: Herr, wer hat unserer Botschaft geglaubt? Und der Arm des Herrn, wem ist er offenbart worden? (38)« (Joh 12,37f; vgl. auch 12,38–40).<sup>14</sup>

Die Zeichen Jesu bewirken also nicht zwingend den Glauben an ihn, sondern sie führen zu einer Spaltung unter den Zeuginnen und Zeugen des Geschehens, je nachdem, wie die

---

ἀπόστολος, EWNT I, 342–351; K.-H. RENGSTORF, Art. ἀποστέλλω κτλ., ThWNT I, 397–448.

<sup>9</sup> Käsemann beschrieb den johanneischen Jesus als einen »über die Erde schreitenden Gott«; E. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen<sup>4</sup>1980, 26.

<sup>10</sup> Bibelzitate sind, sofern nicht anders angegeben, nach der Zürcher Bibelübersetzung (3. Auflage, Zürich 2009) zitiert.

<sup>11</sup> Vgl. dazu M.M. MITCHELL, New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman diplomatic and epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus, JBL 111 (1992), 641–662, 644–651; J.T. GREENE, The Role of the Messenger and Message in the Ancient Near East, BJS 169, Atlanta 1989. Die Botenvorstellung ist folglich nicht nur im jüdischen Bereich belegt. Zur Botenvorstellung im Judentum vgl. J.A. BÜHNER, Art.

<sup>12</sup> Menander Rhetor 2.425; vgl. Menander Rhetor, D.A. RUSSEL / N.G. WILSON (Hg.), Oxford 1981; vgl. Joh 5,30,36; 12,49f; 13,20; auch 17,18; 20,21; 3Joh 9–10.

<sup>13</sup> Bultmann spricht bei den Wundern von »verba visibilia« und geht von einer Parallelität, ja sogar »Identität von Werk und Wort« Jesu bei Johannes aus; vgl. R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen<sup>4</sup>1961, 412f.

<sup>14</sup> Erlemann arbeitet heraus, dass die Funktion der johanneischen Semeia der textpragmatischen Funktion der synoptischen Gleichnisse entspricht: das mögliche Missverstehen wird jeweils mit einer Verstockungsaussage mit Bezug auf Jes 6,9f erklärt (Mk 4,10–12; Joh 12,39–50); vgl. K. ERLEMANN, Die synoptischen Gleichnisse und die johanneischen σημεῖα, 341–349.

Zeichen interpretiert werden (z. B. Joh 9,16.39; 12,42). Gerade deshalb, weil man die Zeichen falsch deuten kann, bietet Johannes eine Art Sehschule, die dazu anleitet, die Zeichen Jesu zu sehen und v. a. richtig zu interpretieren.

Der Zeichenbegriff kann bei Johannes folglich nicht allein auf die Wundertaten Jesu begrenzt werden, auch wenn er sich wiederholt auf diese bezieht. Eine solch isolierte Betrachtung würde die Wundertaten aus der sonstigen Wirksamkeit Jesu herausheben und diesen eine Sonderstellung zuschreiben, die der Gesamterzählung des Johannesevangeliums nicht gerecht wird. Wenn Johannes von σημεῖον spricht, setzt er ein sprachliches Signal, dass die dargestellte Handlung Jesu interpretationsbedürftig ist. Es ist nach Johannes sogar möglich, dass Menschen das wunderbare Wirken Jesu selbst erleben, sozusagen mit ihren eigenen Augen sehen, dennoch aber die Verweiskfunktion seines Wirkens nicht erkennen. Entsprechend wirft Jesus den Menschen in Joh 6,26 vor: »Amen, amen, ich sage euch, ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid«. Es gibt also einen Unterschied zwischen dem irdischen Wirken Jesu, dem Geschehen an sich, auf das sich das historische Interesse richten kann, und dessen theologischer Bedeutung.<sup>15</sup> Das Handeln des irdischen Jesus wird gemäß Johannes für die Lesenden erst dann wichtig, wenn es sich mit einer Bedeutung verbindet, die auch für

ihr eigenes Leben, für ihr eigenes Wirklichkeits- und Gottesverständnis relevant ist.

In den johanneischen Erzählungen werden deshalb exemplarisch richtige und falsche Deutungen des Wirkens und der Person Jesu vor Augen geführt, damit auch Menschen, die nach Jesu Auferstehung leben, Jesus sehen und dabei erkennen können, dass er der von Gott gesandte Christus, der Sohn Gottes ist (Joh 20,30f). Die Jüngerinnen und Jünger des irdischen Jesus haben keinen Vorteil gegenüber all denen, die Jesu Wirken und Reden nur vermittelt durch das Evangelium »sehen« können, denn auch sie mussten lernen, Jesus richtig, d. h. im Rückblick von der Auferstehung her zu verstehen (Joh 2,22; 12,16). Wie Wundertat und Zeichenfunktion zusammengehören, soll anhand von Joh 2,1-11.13-22 und Joh 9,1-41 genauer analysiert werden.

### 3. WASSER ZU WEIN – ZEICHEN DER FESTFREUDE (JOH 2,1-11)

Die erste Wunderhandlung Jesu im Johannesevangelium erinnert von der literarischen Gestaltung an die Wundererzählungen der synoptischen Evangelien.<sup>16</sup> Nach der Darstellung der Szene (2,1-2) wird eine Notlage (2,3a) geschildert. Im Anschluss folgen weitere Hinweise auf die Situation (2,3b-6), bis schließlich der Wundertäter eingreift (2,7f). Durch die Reaktion des Tafelmeisters (2,9f) wird das

<sup>15</sup> Welck unterscheidet die Ebene der erzählten Handlung und die heilsdramatische Ebene der theologischen Deutung; WELCK, *Erzählte Zeichen*, 88f.

<sup>16</sup> Bultmann sieht darin eine »typische Wundergeschichte«; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen 1919, 68, 79.

wunderbare Ereignis der Verwandlung von Wasser in Wein benannt und zugleich bestätigt. Ein Erzählerkommentar schließt den Abschnitt ab (2,11).

Doch bei genauerem Hinsehen handelt es sich gerade nicht um ein Wunder, wie man es auch in den Synoptikern finden würde.<sup>17</sup> Die Mutter Jesu bittet nicht um Wein, sondern weist nur auf den Mangel hin (2,3). Dennoch wird sie schroff abgewiesen, indem sich Jesus einerseits deutlich von ihr distanziert, andererseits darauf verweist, dass »seine Stunde« noch nicht gekommen sei (2,4). Jesus will sich offensichtlich nicht von anderen zum Handeln drängen lassen, sondern souverän handeln. Als »Stunde Jesu« wird im Johannesevangelium wiederholt die Erhöhung Jesu bezeichnet, d. h. das entscheidende Heilsereignis von Kreuzigung und Auferstehung, das Ziel seiner Sendung (Joh 12,27).<sup>18</sup> Da dieser Stunde Jesu in der hier erzählten Situation jedoch keine Bedeutung zukommt, kann es sich nur um einen literarischen Hinweis handeln, dass das im Folgenden erzählte Handeln Jesu im Kontext seiner Stunde, im Zusammenhang von Tod und Auferstehung Jesu zu verstehen ist.

Die Mutter Jesu reagiert nicht auf sein überraschendes Verhalten, sondern befiehlt den Dienern, Jesus zu gehorchen (2,5). Danach werden detailliert die großen steinernen Wasserkrüge beschrieben. Die ausführliche Information zum jüdischen Reinigungsritual ist für den Handlungsablauf ebenfalls überflüssig, kann aber gerade deshalb als

weiterer literarischer Hinweis dahingehend verstanden werden, dass die erzählte Handlung auch im Kontext von Reinigung bedacht werden kann. Mehrere Assoziationen sind möglich: im Zusammenhang mit dem Hinweis auf die Stunde Jesu – die ja nun doch irgendwie gekommen sein muss oder vorausgesetzt wird, da Jesus nun aktiv wird – könnte man vermuten, dass durch das Geschehen der Stunde Jesu die Reinigung bereits erfolgt ist, so dass nun keine Reinigungsgefäße mehr nötig sind. In den nicht mehr nötigen Reinigungsgefäßen wird jetzt das Festgetränk, der Wein, zur Verfügung gestellt. Auch ein Anklang an den Wein, der zur Erinnerung an das Sterben Jesu beim Herrenmahl getrunken wird, lässt sich nicht völlig ausschließen. Schließlich füllen die Diener im Auftrag Jesu die Wasserkrüge und bringen dem Tafelmeister eine Kostprobe (2,7f). Das Wunder selbst wird nicht erzählt. Doch der Speisemeister, ein neutraler Zeuge, der nicht weiß, woher das Getränk kommt, bestätigt die Qualität des guten Weins (2,9f). In einer wörtlichen Rede wendet er sich an den Bräutigam und stellt fest, dass jedermann zuerst den guten Wein serviert, während der Bräutigam diesen behalten habe »bis jetzt«.<sup>19</sup> Mit seinem Lob des Weins und der subtilen Kritik an dessen später Ausschenkung spricht er den Bräutigam an, da er diesen für den Geber des Weins hält. Narratologisch hat das v. a. zwei Konsequenzen: Einerseits wird dadurch das Wunder zuverlässig und unvoreingenommen bestätigt, andererseits ist es für eine Wunderhandlung befremdlich, dass das Lob nicht dem gilt, der das Wunder

<sup>17</sup> Vgl. ausführlich THYEN, *Das Johannesevangelium*, 151–163.

<sup>18</sup> Gemäß dem Johannesevangelium gehen sowohl das Sterben Jesu als auch seine Auferstehung auf Jesu eigene Initiative zurück (Joh 10,17f).

<sup>19</sup> Durch die Schlussstellung von ἕως ἄρτι wird der zeitliche Aspekt besonders hervorgehoben, vgl. WELCK, *Erzählte Zeichen*, 136.

gewirkt hat. Die informierten Lesenden sind herausgefordert, das Lob entsprechend zuzuordnen: Nicht der Bräutigam, sondern Jesus hat den »guten Wein« in Fülle geschenkt, so dass das Fest gefeiert werden kann. Damit nimmt Jesus erzählerisch Anteil an der Rolle des Bräutigams, er erfüllt dessen Aufgabe. Es ist also naheliegend, auch darin einen literarischen Hinweis zu vermuten: Die Szene ist geeignet, um Jesus selbst als den Bräutigam zu beschreiben, der ein Hochzeitsfest feiert und als Bräutigam und Gastgeber Wein in Fülle ausschenkt (2,10; vgl. 3,29), wenn oder nachdem seine Stunde gekommen ist (2,4). Der als anfängliche Zeitangabe unvermittelt erwähnte »dritte Tag« (2,1) fügt sich in dieses Bild ein und kann ebenfalls als eine im frühen Christentum bekannte Anspielung auf den Tag der Auferstehung Christi gelesen werden (vgl. 2,19–21).<sup>20</sup>

Die Erzählung in Joh 2,1–10 lässt sich also auf zwei Ebenen interpretieren: In der erzählten Handlung geht es darum, dass Jesus durch sein wunderbares Eingreifen Wasser in Wein verwandelt und die Hochzeit ohne Probleme weiter gefeiert werden kann. Durch die literarische Gestaltung ergeben sich aber Hinweise auf eine mögliche symbolische Interpretation der Wunderhandlung im Hinblick auf die Heilsbedeutung Jesu: Wenn die Stunde Jesu gekommen ist, wird er das Wasser, das zur Reinigung gedacht war, in einen Festwein verwandeln und wie ein Bräutigam diesen Wein ausschenken. Auf diese Weise wird er am dritten Tag, d. h. nach seiner Auferstehung, ein großes Hochzeitsfest im Himmel feiern.

---

<sup>20</sup> WELCK, *Erzählte Zeichen*, 137.

Dass diese Interpretation durchaus vom Evangelisten intendiert ist, zeigt sich an der narratologischen Einbettung des Textabschnitts. In Joh 1,51 wird den Jüngern verheißen, dass sie den Himmel offen sehen werden. Möglicherweise ist dadurch angedeutet, dass Joh 2,1–10 als Einblick in das – zu erwartende – himmlische Geschehen gelesen werden kann. Deutlicher ist der Erzählerkommentar in Joh 2,11. Das Geschehen auf der Hochzeit in Kana wird als »Anfang der Zeichen« beschrieben, wobei der griechische Begriff für Anfang sowohl im Sinne von dem »ersten« Zeichen, aber auch im Sinne von »ursprünglich, grundlegend« verstanden werden kann. Der Himmel ist der Ausgangsort Jesu (Joh 1,1f), nach seiner Erhöhung wird er wieder dorthin zurückkehren und eine Wohnung – und ein Hochzeitsfest – bereiten für die, die zu ihm gehören (Joh 14,2f). Jesus offenbart damit seine Herrlichkeit (δόξα) und die Jünger glauben an ihn, stellt der Erzähler abschließend fest (2,11). Beides sind jedoch keine selbstverständlichen Aussagen. Jesus weist wiederholt darauf hin, dass er nicht seine eigene Herrlichkeit sucht (v. a. Joh 8,50.54), sondern Gott verherrlichen will (Joh 11,4.40), der ihn schickt und verherrlicht (Joh 17,22.24). In seinem letzten Gebet bittet der johanneische Jesus darum, dass er jetzt von Gott und bei Gott verherrlicht werde (Joh 17,5). Und auch die Jünger werden erst nach Ostern verstehen, was sie jetzt mit Jesus erleben (Joh 2,22).

Liest man Joh 2,1–10 in dem Sinn als Zeichen, dass es sich um eine Vorabbildung des eschatologischen Festmahls mit Jesus als Bräutigam handelt, so kann die Szene als Offenbarung der eschatologischen Herrlichkeit des Sohnes verstanden werden, die sich jedoch nicht unmittelbar in dem vordergründigen Wunder zeigt. Erst wenn man diese

Wunderhandlung Jesu als informierte Lesende nach Ostern und mit der Hilfe des Heiligen Geistes richtig versteht, kann man sie als Zeichen für die tiefere Heilsbedeutung Jesu erkennen: Das Ziel der Sendung Jesu besteht nicht in einem kurzfristigen materiellen Grund zur Freude, sondern in dem umfassenden eschatologischen Freudenfest, das Jesus durch sein Wirken ermöglicht. Der Evangelist will dies seinen Leserinnen und Lesern durch die literarische Gestaltung und die narratologische Einbettung des Weinwunders in Kana – als dem Anfang und Ursprung der Zeichen – am Anfang des Wirkens Jesu zeichenhaft sichtbar machen.

#### **4. TOD UND AUFERSTEHUNG – ZEICHEN DER AUTORITÄT JESU (JOH 2,13–22)**

Im Anschluss an das Weinwunder erzählt Johannes die Vertreibung der Händler aus dem Tempel als Zeichenhandlung Jesu. Interessant ist mit Blick auf Joh 2,1–12, dass damit eine zweite Handlung Jesu an den Anfang seines Wirkens gestellt wird, die mit einer grundlegenden Verweisfunktion auf die Heilsbedeutung Jesu erzählt wird und in deren Ablauf ebenfalls von einem »Zeichen« (Joh 2,18) die Rede ist: Das Zeichen, das Jesus für die Legitimität seiner provozierenden Handlung zusagt, ist der Abbruch des Tempels und dessen erneuter Aufbau nach drei Tagen (Joh 2,19).<sup>21</sup> Die

---

<sup>21</sup> Wenn man unter »Zeichen« nur Wundertaten Jesu versteht, kann diese Stelle nur negativ – als Zurückweisung der Zeichenforderung durch Jesus – verstanden werden; so z. B. WELCK, *Erzählte Zeichen*, 105. Von

Lesenden erfahren durch einen Erzählerkommentar, dass Jesu Leib dieser Tempel ist, der abgerissen und wieder aufgebaut wird (Joh 2,22). Tod und Auferstehung bestätigen also als Zeichen die Legitimität des Verhaltens Jesu im Hause Gottes (vgl. auch Mt 12,38–40!). Zugleich wird der Leib Jesu als Tempel identifiziert und als Ort der Gegenwart Gottes charakterisiert. Die Lesenden können diese Zusammenhänge mit etwas Hilfe durch den Erzähler verstehen. Die bei dem Geschehen anwesenden Jünger werden diesen Zusammenhang erst nach der Auferstehung verstehen können (Joh 2,22). Auch hier erschließt sich die Bedeutung des Wirkens Jesu – das Worte und Taten umfasst, nicht jedoch auf ein wie auch immer beschriebenes Wunderhandeln Jesu begrenzt werden kann – nicht unmittelbar aus den Ereignissen. Erst aus der nachösterlichen Perspektive wird sichtbar, dass sowohl der Kreuzestod als auch die Auferstehung Jesu Zeichen sind, die Jesu Rolle als Gesandter Gottes, sein Handeln und Reden im Namen Gottes nicht in Frage stellen, sondern legitimieren (vgl. Joh 12,23–28; 17,4f.).

#### **5. UMSTRITTENE ZEICHEN IM JOHANNESVANGELIUM – DIE BLINDENHEILUNG (JOH 9)**

Die Heilung des Blindgeborenen ist wohl »die komplexeste und (zusammen mit Joh 11,1–44) längste Wundererzählung

---

einer Zurückweisung der Zeichenforderung ist in Joh 2,18–22 jedoch gerade nicht die Rede.

im Johannesevangelium".<sup>22</sup> Sie wird aus verschiedenen Perspektiven betrachtet und beurteilt, wodurch deutlich wird, dass die Wunderhandlungen Jesu nach der Ansicht des Erzählers gerade nicht eindeutig sind. Die verschiedenen, exemplarisch vorgeführten Deutungsmöglichkeiten sollen den Lesenden jedoch die Augen öffnen, um Jesu Wirken richtig zu verstehen.

Die Heilungserzählung selbst umfasst nur die Verse 1–7. Jesus selbst sieht den blinden Menschen und erkennt sein Blindsein seit Geburt (9,1). Die Frage seiner Jünger, ob Sünde die Ursache für seine Blindheit ist, verneint Jesus und gibt als Grund für die Blindheit an, dass die Werke Gottes an ihm offenbar werden sollen (9,2f). Damit wird die folgende Heilung als ein »Offenbarwerden der Werke Gottes« charakterisiert. Gott ist also derjenige, der heilen wird. Entsprechend gilt, was Jesus eigens ergänzt, dass er und seine Jünger nun diese Werke wirken müssen: es handelt sich offensichtlich um den Auftrag dessen, der Jesus gesandt hat (9,4f). Ohne dass ihn der Blinde um Hilfe gebeten hätte, macht Jesus einen Brei und lässt ihn seine Augen in dem Teich waschen, der Siloah heißt, übersetzt: gesandt. Sehend kommt der Geheilte zurück (9,7). Durch die Art der Darstellung erhalten die Lesenden vom Erzähler u. a. folgende Informationen zum Geschehen: An dem Blinden soll das Werk Gottes offenbar werden. Jesus ist der Gesandte und Beauftragte, der – als Licht der Welt – diesen Blinden im Namen Gottes sehend macht. Auch seine Jünger haben

<sup>22</sup> J. FREY, *Sehen oder Nicht-Sehen? (Die Heilung des blind Geborenen)* Joh 9,1–41, in: R. Zimmermann (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Band 1, Gütersloh 2013, 725–741, 726.

offensichtlich an dieser Rolle Anteil. Jesus wird zwar nicht von dem blinden Mann um Hilfe gebeten, handelt aber andererseits auch nicht aus eigenem Antrieb, sondern aufgrund seiner Sendung durch Gott.<sup>23</sup> Diese Sendung wird auch durch die Übersetzung des Ortsnamens für den Ort der Reinigung und Heilung – der Teich heißt übersetzt »Gesandter« – ins Spiel gebracht. Den Lesenden stellt sich die Frage: »Sollte sich ein Mensch in Jesus waschen, um sehend zu werden?«<sup>24</sup>

In Joh 9,8–12 kommen nun die ersten Zeugen des Geschehens zu Wort: Nachbarn, die den Blinden kennen, und weitere Beobachter. Es geht um die Frage, was sich faktisch ereignet hat. Die Meinungen dazu gehen auseinander. Die einen erkennen in dem Geheilten den ehemals Blinden und nehmen also das Ergebnis eines Wunders wahr. Bei den anderen überwiegt der Zweifel und sie leugnen die Identität des Sehenden mit dem bittenden Blinden und damit das Geschehen einer wunderbaren Heilung.<sup>25</sup> Der Geheilte selbst bestätigt knapp, dass er der ursprünglich Blinde ist, und erzählt die Heilungsgeschichte noch einmal neu. Auffallend sachlich berichtet er von »dem Menschen, der Jesus heißt« (Joh 9,11; vgl. 10,33) und den einzelnen Handlungsabläufen. Wie oder wodurch sich das

<sup>23</sup> Oft wird die Initiative bei Jesus gesehen, so z. B. FREY, *Sehen oder Nicht-Sehen?*, 729; WELCK, *Erzählte Zeichen*, 62.

<sup>24</sup> FREY, *Sehen oder Nicht-Sehen?*, 729.

<sup>25</sup> Thyen weist zurecht daraufhin, dass die Nachbarn als bekannte Personen den Blinden zwar sehr wohl kennen, aber aufgrund ihres Wirklichkeitsverständnisses eine mögliche Heilung ausschließen und deshalb die Identität des Mannes leugnen müssen; THYEN, *Das Johannesevangelium*, 462.

Wunder ereignet hat, wird hier nicht thematisiert, lediglich die Sehkraft wird bestätigt.

Obwohl der Blinde seine Blindheit eindeutig bestätigt hat, wissen die Nachbarn offensichtlich nicht, wie sie die Situation einschätzen sollen. Sie wenden sich an die religiösen Fachleute und gehen zu den Pharisäern (Joh 9,13–17). Der Erzähler ergänzt nun die Information, dass die Öffnung der Augen durch Jesus an einem Sabbat geschah (9,14). Erneut muss der ehemals Blinde seine Geschichte bezeugen (9,15). Auch unter den Pharisäern führt dieses Zeugnis nicht zu einer eindeutigen, auch nicht zu einer eindeutig negativen Beurteilung der Situation! Während die einen Jesus absprechen, dass er von Gott kommt, weil er den Sabbat nicht hält, werfen andere ein, dass kein sündiger Mensch solche Zeichen tun kann. Die Pharisäer diskutieren über die Macht, in deren Auftrag dieser Mensch handelt oder wegen seiner Sünde möglicherweise nicht handelt.<sup>26</sup> Offensichtlich werden beide Positionen von Pharisäern vertreten, da es zu einer Spaltung, nicht jedoch zu einer Einigung kommt (9,16). Sie fragen nun den Geheilten nach seiner Meinung: dieser hält Jesus für einen Propheten. Die Heilung wird hier als Zeichen dafür gewertet, dass Jesus ein von Gott gesandter Prophet ist, der ihm die Augen aufgetan hat (9,17). Offensichtlich spielt der Erzähler ganz bewusst mit verschiedenen sprachlichen Formulierungen für »Sehen«, denn in dem Abschnitt, wo es um die Sendung Jesu durch Gott geht, besteht das Wunder darin, dass Jesus ihm die Augen aufgetan hat (ἀνοίγω τοὺς ὀφθαλμούς): Der

ehemals Blinde erkennt die Sendung Jesu durch Gott, weil Jesus ihm auch in übertragenem Sinn die Augen geöffnet hat (vgl. auch 9,32f).

Doch Pharisäer und Nachbarn sind nach wie vor unsicher, ob wirklich ein Wunder stattgefunden habe, so dass nun die Eltern des ehemals blinden Mannes befragt werden, ob der Sohn wirklich blind zur Welt gekommen sei (Joh 9,18–23): Die Eltern verweisen die Fragenden jedoch erneut an den erwachsenen Sohn. Dennoch erfahren zumindest die Lesenden durch einen Erzählerkommentar die Einschätzung der Eltern, die diese aus Angst vor Repressalien<sup>27</sup> nicht laut äußern wollen: Jesus ist der Christus, der von Gott gesandte Messias (9,22).

Bei der zweiten Befragung des Sohnes (9,24–34) prallen die Positionen aufeinander, Entscheidungen stehen an. Wer nun wirklich die Fragen stellt, bleibt unklar, aber die Meinungen sind deutlich: Die Fragesteller fordern den Geheilten auf, Gott die Ehre zu geben, und behaupten zu wissen, dass der Mensch Jesus ein Sünder ist (9,24). Der Geheilte kann dazu nichts äußern, weiß jedoch, dass er jetzt sehen kann (9,26). Die erneute Frage nach dem genauen Ablauf des Geschehens beantwortet der Geheilte nun nicht mehr mit einem Zeugnis, sondern mit dem deutlichen Hinweis, dass sie schon einmal nicht hingehört haben, und

<sup>26</sup> Vgl. FREY, Sehen oder Nicht-Sehen, 730.

<sup>27</sup> Die Angst vor dem Ausschluss aus der Synagoge ist historisch nicht in der Zeit des irdischen Jesus, sondern in der Geschichte der johanneischen Gemeinde zu verorten. Zu verschiedenen historischen Erklärungsansätzen vgl. J. FREY, »Die Juden« im Johannesevangelium und die »Trennung der Wege«, in: J. Frey, Die Herrlichkeit des Gekreuzigten, WUNT 307, Tübingen 2013, 339–377, 353–372.

der durchaus verschmitzten Frage, ob sie jetzt – durch erneutes Hören – wohl auch seine Jünger werden wollen (9,27). Die Gegner bezeichnen sich daraufhin als Jünger des Mose, mit dem Gott geredet habe. Von Jesus wissen sie nicht, woher – d. h. hier also in wessen Namen – er kommt (9,28). Daraufhin hält der Geheilte seinen Gegenübern eine theologische Lehrrede, mit der er differenziert begründet, dass die Heilung ein Hinweis darauf ist, dass Jesus von Gott kommt und kein Sünder sein kann (9,30–33). Doch die Adressaten wollen sich von dem wegen seiner Blindheit angeblich ebenfalls in Sünden geborenen Geheilten nicht belehren lassen und stoßen ihn aus (9,34). Für die Lesenden des Johannesevangeliums wird dadurch sichtbar, dass sie die Sachlage nicht richtig beurteilen, denn bereits zu Beginn der Szene hat Jesus selbst festgehalten, dass die Blindheit nicht auf Sünden zurückgeht (9,2f).

Zum Abschluss der Blindenheilung (Joh 9,35–41) sagt nun endlich Jesus selbst etwas über seine Identität, indem er sich etwas indirekt, aber doch deutlich als den Sohn Gottes bezeichnet (9,35–38) und der Geheilte vor ihm niederfällt. Die zusammenfassenden Worte Jesu belegen die Doppelbödigkeit, die sich durch die gesamte Wunderhandlung und ihre Diskussion zieht: Jesus ist zum Gericht gekommen, zur Unterscheidung zwischen Sehenden und Nicht-Sehenden, damit die, welche nicht sehen, sehend werden, und die, welche sehen, blind werden (9,39). Die Heilung der körperlichen Blindheit verweist also zeichenhaft auf ein tieferliegendes, auf Glaubensfragen und Gotteserkenntnis bezogenes Blindsein. Weil die Pharisäer die Heilung Jesu zwar gesehen haben, aber nicht sehen wollen, dass er im Namen Gottes als dessen Gesandter dieses Zeichen gewirkt

hat, gilt für sie selbst, dass sie in der Sünde und damit in der Trennung von Gott verharren (9,40f).

Joh 9 zeigt also in mehreren Gesprächen und aus unterschiedlichen Perspektiven exemplarisch, wie die Wunder Jesu falsch und richtig gesehen werden können. Einerseits gibt es da die Ebene der Erfahrung, wobei viele Zeitgenossen des johanneischen Jesus bereits bezweifeln, dass überhaupt ein Wunder geschehen ist. Wenn man jedoch davon ausgeht, dass ein Wunder geschehen ist, ist damit offensichtlich für alle Beteiligten in Joh 9 vorausgesetzt, dass dieses Wunder durch Gott selbst gewirkt wurde (vgl. grundlegend Joh 10,38<sup>28</sup>). An die Wahrnehmung des Wunders als Wunder schließt sich deshalb die Frage an, worauf es verweist, was es im Hinblick auf das Heil und die Gottesbeziehung bedeutet.<sup>29</sup> Beide Aspekte gehören zusammen: das Geschehen an sich und dessen Bedeutung im Blick auf das (eschatologische) Handeln Gottes. Bei beiden Aspekten handelt es sich bereits zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums um neuralgische Punkte, an denen Missverstehen und Blindheit möglich sind.

---

<sup>28</sup> Gemäß Joh 10,37f bezeugen die Werke Jesu, dass Gott, der Vater, in und durch Jesus wirkt. Offensichtlich geht der Evangelist davon aus, dass man sowohl Jesus selbst, d. h. seinen Worten, als auch seinen Werken eigens Glauben schenken kann.

<sup>29</sup> So richtig WELCK, *Erzählte Zeichen*, 132f; Welcks Begrenzung der »Zeichen« auf die Wunder Jesu und deren erzählerische Wiedergabe, WELCK, *Erzählte Zeichen*, 57f, wird dem differenzierten Wortgebrauch im Johannesevangelium jedoch nicht gerecht.

## 6. FAZIT

Der Begriff σημεῖον kann sich bei Johannes folglich auf das – Worte und Taten – umfassende Wirken Jesu beziehen, welches interpretationsbedürftig ist und erst im Kontext des Wirkens Gottes, wie es bereits in den Schriften bezeugt ist, sachgemäß zu verstehen ist: Jesus spricht und handelt im Namen Gottes, ja Gott selbst spricht und handelt durch ihn (Joh 4,34; 5,19.36–38; 10,25.37f; 12,37f; 14,10f; 17,4; 20,30f). Eine Gleichsetzung von σημεῖα mit den Wundertaten Jesu wird weder dem semantischen Befund noch den ausgeführten Erzählungen von Jesu Wirken im Johannesevangelium gerecht. Die Wunder Jesu verweisen nicht auf die Herrlichkeit eines Wundertäters, sondern auf die Herrlichkeit Gottes, die durch Jesu Wirken insgesamt zum Heil der Menschen sichtbar und erfahrbar wird.

Sowohl in Joh 2 bei der Verwandlung von Wasser in Wein als auch insbesondere in Joh 9 bei der Diskussion um die Heilung des Blinden sieht man, dass die Wunder im Johannesevangelium interpretationsbedürftige Zeichen sind, nicht jedoch eindeutige Beweise für die Herrlichkeit oder gar Wunderkraft Jesu. In den Wundern Jesu zeigt sich, was auch für seine Worte gilt: er ist der Gesandte Gottes und in ihm und durch ihn spricht und handelt Gott selbst.

Je nachdem, welches Wirklichkeitsverständnis die Adressaten an das Wirken Jesu herantragen, können sie seine Worte und Taten als Zeichen seiner Sendung durch Gott sehen oder nicht sehen (v. a. Joh 5,24; 10,37f; 12,44; 14,1.11). Textpragmatisch zielt das Johannesevangelium darauf, dass die Leserinnen und Leser verschiedene Beurteilungen der Wundertätigkeit bzw. Vollmacht Jesu

wahrnehmen und durchaus kritisch durchdenken, um sich schließlich bewusst für die geistgewirkte, vom Erzähler des Evangeliums nahegelegte Deutung zu entscheiden. Dabei zeigt v. a. Joh 9, dass der Evangelist das Wunder nicht naiv als eindeutiges Zeichen für die Wunderkraft und Vollmacht Jesu versteht, sondern sich sehr wohl bewusst ist, dass auch ein Wunder Jesu nur als Hinweis auf die göttliche Wirklichkeit theologisch sinnvoll verstanden werden kann. Ein Wunder wird nicht dadurch überzeugender, dass man als Augenzeuge dabei war, sondern dadurch, dass man es in das entsprechende Wirklichkeitsverständnis einordnet und es als Zeichen dafür sieht, dass sich in Jesus als dem Christus Gottes Macht zeigt.