

Jesus Christus, der göttliche Exeget (Joh 1,18)

Zur theologischen Standortbestimmung neutestamentlicher Exegese¹

von Volker Stolle

(Wallstadter Str. 52, D-68259 Mannheim)

Zum theologischen Fächerkanon gehört die Exegese des Alten und des Neuen Testaments. Der griechische Begriff Exegese (ἐξήγησις) meint den Vorgang, der sich von der Entzifferung eines Textes über seine Deutung und Kommentierung bis hin zu seiner Übersetzung erstreckt. Die *biblische* Exegese nimmt die kanonischen Schriften der für das Christentum grundlegenden Überlieferung in Blick. Insofern liegt eine Konzentration auf eine bestimmte Literatur vor. Was macht dies Auslegungsverfahren nun aber zu einer *theologischen* Disziplin?² Dieser Frage soll speziell hinsichtlich der neutestamentlichen Exegese nachgegangen werden³.

Das Verb ἐξηγέομαι, auf dem der Fachausdruck Exegese beruht⁴, begegnet im Neuen Testament selbst insgesamt sechsmal – fünfmal im lukianischen Doppelwerk und einmal im Johannesevangelium. Lukas verwendet den

¹ Dem Beitrag liegt die Abschiedsvorlesung zugrunde, die ich am 2. Februar 2005 an der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel gehalten habe.

² Zu der generellen Frage: »Was ist theologisch für die Fächer der Theologie?« vgl. G. Sauter, Evangelische Theologie an der Jahrtausendschwelle (ThLZ.F 4), Leipzig 2002, 107.

³ Zur Standortbestimmung der biblischen Exegese im Fächerkanon der Theologie vgl. schon die Münchener Antrittsvorlesung von F. Hahn, Exegese, Theologie und Kirche, ZThK 74 (1977) 25–37; seine These einer fundamentaltheologischen Funktion der neutestamentlichen Theologie hat er nach weiteren Vorarbeiten zusammengefasst entwickelt: Theologie des Neuen Testaments II, Tübingen 2002, 1–36; vgl. weiter: H. Schürmann, Die neuzeitliche Bibelwissenschaft als theologische Disziplin. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag, in: Vom Urchristentum zu Jesus. FS Joachim Gnilka, Freiburg u. a. 1989, 527–533; ders., Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung, in: Christus bezeugen. FS Wolfgang Trilling, Freiburg u. a. 1990, 7–42; »Nur geschwisterlich vereint können die theologischen Teildisziplinen ihren wissenschaftlich-theologischen Charakter bewahren« (ebd., 41f); K. Stock, Art. Theologie III.4.2. Exegetische Theologie, TRE 33 (2002) 328–331; O. Wischmeyer, Das Selbstverständnis der neutestamentlichen Wissenschaft in Deutschland. Bestandsaufnahme. Kritik. Perspektiven, ZNT 5/10 (2002) 13–36 (mit dem ernüchternden Resultat: »Die ntl. Wissenschaft versteht sich nämlich weiterhin als *theologische* Teildisziplin, wenn sie auch faktisch völlig selbstständig als kleine philologisch-historische Spezialdisziplin arbeitet« [29]); A. von Dobbeler, Der Exeget als Historiker und Theologe, ZNT 7/13 (2004) 11–21.

⁴ Vgl. H. Stadelmann, Art. ἐξηγέομαι, ThBL² 2 (2000) 1923f.

Begriff freilich, wenn Gestalten seiner Erzählung von persönlich erlebten, besonderen Gotteserfahrungen berichten (Lk 24,35; Apg 10,8; 15,12.14; 21,19), also im Sinne von Erlebnisschilderung. Und Johannes gebraucht den Begriff absolut, also ohne Angabe eines Bezugstextes als Objekt. Es fehlt mithin die technische Bedeutung von *Auslegung*. Doch hat gerade der johanneische Beleg durchaus hohe Bedeutung für das Verständnis von Exegese im theologischen Kontext, wie ich im Folgenden zeigen möchte⁵.

I. Der einziggeborene Gottessohn als Exeget

Ehe der Evangelist Johannes in die eigentliche Erzählung einsteigt, wendet er sich in einem Prolog mit einer Leseanleitung direkt an seine Leserschaft. Und am Ende dieses Eröffnungstextes stellt er fest: »Der Einziggeborene, der Gott ist und im Schoß des Vaters weilt, der hat exegesiert (ἐκεῖνος ἐξηγήσατο)« (Joh 1,18). Dieser absolute Gebrauch des Verbs deutet auf eine gleichsam amtliche Tätigkeit eines Exegeten hin⁶. Dessen Aufgabenbereich wird als bekannt vorausgesetzt. In der Antike gab es etwa in Athen öffentlich bestellte *Exegeten*; sie erteilten Auskünfte über kultische Fragen und legten dazu das heilige Recht aus; sie stützten sich dabei auf mündliche Überlieferungen⁷. Entsprechend wird am Ende des Johannesprologs der Einziggeborene des Vaters als autorisierter Vermittler eines besonderen Wissens charakterisiert.

Wird hier durch das Verb nicht der Inhalt, um den es geht, sondern die Person, die aktiv wird, bezeichnet, dann ergibt sich innerhalb des Johannes-

⁵ »Das Johannesevangelium als Probetext zu wählen, scheint verwegen« (Th. Söding, Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum, in: Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. FS Johannes Beutler, Paderborn u.a 2004, 387–415, hier: 388). Dies gilt sicher auch hinsichtlich des kleinen Textsegments, das hier zur Grundlage einer Untersuchung gewählt wird, die doch ein Problem neutestamentlicher Theologie als ganzer anspricht. Wieweit kann das Johannesevangelium da überhaupt repräsentativ sein? Diese Frage muss in diesem Zusammenhang offen bleiben.

⁶ »Exeget Gottes« (Schürmann, Bibelwissenschaft [s. Anm. 3], 35.37; U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes [ThHK 4], Leipzig 1998, 43; ders., Trinitarisches Denken im Johannesevangelium, in: Israel und seine Heilstraditionen [s. Anm. 5], 367–386, dort: 373). – Ein Objekt lässt sich zwar erschließen (H. Thyen, Das Johannesevangelium [HNT 6], Tübingen 2005, 106f), doch mit deutlichen Schwierigkeiten.

⁷ Vgl. Art. Exegetai, DNP 4 (1998), Sp. 339f (A.C.). Pollux bietet die Definition: »Exegeten« nennt man die, die über göttliche Zeichen und andere heilige Dinge belehren« (VIII 124). Grundlegend ist die Bezeichnung des delphischen Apoll als »Exegeten«, der religiöse Gesetze zur rechten Weise der Götterverehrung zu nennen vermag (Plato, Resp. IV 427b–c). Zum absoluten Gebrauch des Verbs in diesem Zusammenhang vgl. F. Büchsel, Art. ἐξηγήσομαι, ThWNT 2 (1935) 910,21–41; R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK II), Göttingen ¹⁸1964 (= ¹⁰1941), 57.

prologs eine Beziehung zu dem vorher bereits als Personbezeichnung gebrauchten Begriff λόγος (1,1.14)⁸. Jesus Christus ist Logos und Exeget zugleich. Wort und Auslegung stellen sich nicht als zwei unterschiedene Größen dar. Verbum sui ipsius interpres⁹.

Beide Begriffe, Logos und Exeget, leiten Jesu Funktion aus seiner unmittelbaren Verwurzelung in Gott her. Wie der Logos seinen Ort »bei Gott« (πρὸς τὸν θεόν) hatte und aus dieser einzigartigen Position heraus das All erschuf (1,1f) und, als er Fleisch wurde und unter uns zeltete, in seiner Herrlichkeit (δόξα) Gottes eigene, letztgültige Herrlichkeit anschaulich wurde (1,14), so hat der Exeget seinen Platz im Schoß des Vaters¹⁰. Anfang und Ende des Prologs berühren sich. Zur Sprache kommt, was in Gott gründet¹¹.

Gottes Verhältnis zum Weltganzen wird durch das »Wort« konstituiert, und zwar in personaler Gestalt. Das, was der Logos spricht, ist offenbar von

⁸ Joh 1,1 und 1,18 sind zudem dadurch verbunden, dass sowohl der Logos (V. 1) als auch der Einziggeborene (V. 18) als θεός bezeichnet wird und diese beiden Begriffe in 1,14 in Beziehung zueinander gesetzt sind.

⁹ Was für den Logos gilt, wird später auch auf den Heiligen Geist als eigentlichen Autor der Bibel übertragen. Die Schrift selbst gilt in der orthodoxen lutherischen Dogmatik bezeichnenderweise nur in einem abgeleiteten Sinn als selbstausslegend: »*Qui est scripturae auctor principalis ac summus ... is etiam earum est interpres summus et authenticus*« (J. Gerhard, Loci Theologici [ed. Ed. Preuss], Locus I, caput XXV § 529). »*Scriptura enim, vel potius spiritus S in Scriptura & per Scripturam loquens, est suiipsius legitimus et ἀνυπεύθυνος* [unumschränkter] *Interpres*« (J. A. Quenstedt, Theologia Didactico-Polemica, Sive Systema Theologicum, Wittenberg 1685, Pars I Caput IV Sectio II Quaestio XIV Thesis [= I,137]).

¹⁰ Der Schoß des Vaters bedeutet sowohl Wurzelgrund als auch Legitimation. Die Vorstellung vom Ruhen im Schoß Gottes ist auch mit der Tora (= Weisheit; Prov 8,30) verbunden (vgl. K. Wengst, Das Johannesevangelium 1 [ThKNT 4/1], Stuttgart 2000, 74f), freilich wird diese nicht in gleicher Weise als Kind des Vaters gekennzeichnet. Ein ganz anderer Aspekt der Wendung kommt im Rahmen der Vermächtnisrede (Joh 13,23) in Blick: »die archaische Vorstellung des Sterbebettsegens als der Vollendung der Zeugung des Sohnes durch die Vater« (M. Winter, Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh. 13–17 [FRLANT 161], Göttingen 1994, 305), die in der Übertragung des Erbes zum Ausdruck kommt. Jesus wie auch der Lieblingsjünger (Joh 13,23) wären demnach als bevollmächtigte »Nachfolger« gezeichnet, wobei in beiden Fällen eine Nachfolge im eigentlichen Sinne ausgeschlossen bleibt, weil der Vater nicht stirbt und Jesus trotz seines Todes gegenwärtig bleibt.

¹¹ Das Präsens ὢν (weilt) bezeichnet seine grundsätzliche Verortung. Es weist weder nur auf die Zeit zurück, die dem Aorist ἐξηγήσατο vorausging (Präexistenz), noch auf die Zeit voraus, die ihm folgt (aus der Perspektive der Gemeinde des Erhöhten). »Alle räumlichen und zeitlichen Kategorien versagen ohnehin vor dem Geheimnis des sich offenbarenden Gottes, der, auch wenn er sich *äußert*, doch ganz bei sich selbst bleibt« (L. Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 35).

seiner Person unablösbar¹². Nachdem es hinsichtlich der Schöpfung hieß: »Das All ist durch ihn (den Logos) geworden« (1,3), heißt es dann: »Der Logos wurde Fleisch« (1,14), und: »Die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden« (1,17). Dieses »Werden« (γίνουμι) wird ausdrücklich unterschieden von einem bloß übermittelnden Geben, wiewohl hinter beidem die Initiative des einen Gottes steht: »Das Gesetz (die Tora) wurde durch Mose gegeben« (ebd.)¹³. Im Sprechen teilt der Logos sich selbst mit, und sein Leben teilt sich sprechend mit. Der Logos meint nicht eine Lehre (= λόγοι/ἐξήγησις bzw. διήγησις [vgl. Lk 1,1]), sondern den Sprecher als Lehrer¹⁴.

Dieser Logos in Person wird dann am Ende des Prologs nicht nur durch seinen Namen, Jesus Christus, identifiziert (Joh 1,17), sondern eben als Exeget auch in seiner Sprachlichkeit in verschiedener Hinsicht genauer charakterisiert.

1) Dieser Exeget bedient sich einer charakteristischen Ausdrucksweise (Mitteilungsmodus). Das neue Wissen wird im Modus des Erschauens wahrnehmbar (1,14). Dem bisherigen Nicht-Sehen (οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε) korrespondiert das Sehen, in dem Jesus in seinem wahren Wesen und Wirken erkannt wird¹⁵: »Wer mich erschaut hat, der hat den Vater erschaut« (14,9), und zwar den Vater, »der ihn gesandt hat« (12,45). Solches Sehen kommt nicht zufällig, sondern stellt den Erfolg eines besonderen Zeigens dar (δείκνυμι 10,32; 20,20)¹⁶. Ihm liegt denn auch ein weiteres, noch ursprünglicheres Sehen und Zeigen voraus, nämlich, dass der Sohn seinerseits gesehen hat, was der Vater ihm gezeigt hat (5,20). Mit *sehen* ist also ein ausdrücklich gesteuerter Erkenntnisvorgang angesprochen, der eben einen Exegeten verlangt. Und das führt zu einem Glauben (1,12f), der an Jesus in Person bindet (πιστεύειν εἰς ἐμέ)¹⁷.

¹² »So sind Gottesoffenbarung und Selbstoffenbarung des Gesandten identisch und beides in der Wortoffenbarung eine Einheit« (J. Becker, Das Evangelium nach Johannes 1 [ÖTK 1/1], Gütersloh 21985, 86).

¹³ Vgl. dazu M. Theobald, Im Anfang war das Wort (SBS 106), Stuttgart 1983, 60–63.

¹⁴ »Jesus spricht das Wort, indem er zugleich das Wort ist; und der Evgl.ist bringt im Folgenden nicht die Lehre Jesu, sondern sein Leben und seine Lehre in Einheit« (Bultmann: Johannes [s. Anm. 7], 57).

¹⁵ Vgl. Becker, Johannes 1 (s. Anm. 12), 85.

¹⁶ Vgl. auch Joh 14,8f: Wenn das Sehen einmal gegeben ist, erübrigt sich alles weitere Zeigen; denn das Sehen als solches ermöglicht das Erkennen.

¹⁷ Jesus »fordert den Glauben an seine Person, weil er der von Gott Gesandte ist, der definitiv von Gott Kunde bringt (1,18), indem er durch sein Wirken wie durch sein Sterben die Liebe Gottes zur Welt offenbart (3,16)« (Th. Söding, Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f, in: Schrift und Tradition. FS Josef Ernst, Paderborn u. a. 1996, 343–371, hier: 360). – »Glauben« ist im Johannesevangelium 98mal, »sehen« 62mal belegt. Und Glauben richtet sich niemals ausschließlich an Gott (auch 14,1 ist Gottesglaube unmittelbar mit Jesusglauben verbunden, und 12,44 ist Gott zusätzlich als ὁ πέμψας με in seiner Jesusbeziehung benannt); für den johannei-

2) Der Exeget tritt zu bestimmter Zeit an bestimmtem Ort auf (Situationsbezug). Die Inklusion von 1,1f und 1,18 bringt zum Ausdruck, dass der Logos als Exeget konkrete geschichtliche Wirkung entfaltet hat. Das unterstreicht der Übergang vom Nomen *λόγος* zum Aorist *ἐξηγήσατο*. Das »Verhältnis von vorweltlicher Seinsweise des Logos bei Gott und seiner Offenbartätigkeit unter den Menschen« lässt »sich auch als Bedingungsverhältnis von Wesens- und Funktionsaussage beschreiben«¹⁸. »Der zum Evangelienbericht überleitende, abschließende V. 18« hebt hervor, dass »was in seinem Wesen als *Wort* ›bei Gott‹ schon immer angelegt war, er in der Kundgabe seiner selbst und damit auch Gottes nun auch in der Zeit wirklich realisiert«¹⁹.

3) Die Wortmeldung beruht auf einem sehr spezifischen Rederecht (Legitimation). Der Exeget unterscheidet sich in seiner Funktion deutlich von der anderen geschichtlichen Gestalt, die in diesem Zusammenhang genannt wird, Johannes dem Täufer. Der wird nicht eigentlich als Täufer, sondern als Zeuge (*μάρτυς*) charakterisiert. Und als Zeuge bezeugt der gerade nichts Eigenes, sondern führt gewissenhaft einen Botendienst aus, indem er die Informationen präzise weitergibt, die ihm aufgetragen sind, und dann von der Bühne wieder abtritt (1,6–8.15.19–34; 3,23–30; 5,33)²⁰. Er ist Träger einer Botschaft, aber nicht selbst die Botschaft. Das »Zeugnis«, das Jesus ablegt, wird dagegen problematisiert, weil es, selbst wenn er für die Wahrheit Gottes Zeugnis ablegt (18,37; vgl. 8,40.45), in der Gefahr eines Selbstzeugnisses (vgl. »Ich bin die Wahrheit«; 14,6) steht und damit untauglich wäre (8,13; vgl. 5,31)²¹. Seine Botschaft ist an sein einzigartiges Wissen gebunden, das seine persönliche Sendung ausmacht (3,32–36). Gott, der letztlich der eigentliche Zeuge ist (5,37), bleibt hinter Jesus verborgen (8,18f). Hingegen lassen sich die Werke Jesu in einer gewissen Distanz zu ihm wahrnehmen und sind damit eher als Zeugnis tauglich (5,36; 10,25)²².

schen Sprachgebrauch ist vielmehr »glauben an Jesus Christus« charakteristisch; vgl. H.-J. Hermisson/E. Lohse, *Glauben* (KTB 1005), Stuttgart u.a. 1978, 125–128; H.-Chr. Kammler, *Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie*, in: O. Hofius/H.-Chr. Kammler, *Johannesstudien*, Tübingen 1996, 87–190, hier: 131.

¹⁸ Theobald, *Anfang* (s. Anm. 13), 48.

¹⁹ Theobald, *ebd.*, 48; vgl. J. Zumstein, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (AThANT 84), Zürich 2004, 108f.326.

²⁰ Der Zeugnis-Begriff des Johannesevangeliums ordnet sich als Ausweis personaler Autorität primär dem Vorstellungshintergrund diplomatischer Akkreditierung zu (Gottes Repräsentant meldet sich in der Fremde der Welt zu Wort), aus dem sich gerichtliche Szenarien erst in zweiter Linie ergeben.

²¹ Vgl. B. Salomonsen, *Tauglichkeit und Wahrheit. Erwägungen zu Joh 8,13*, in: *Theokratia II*, Leiden 1973, 174–182.

²² Vgl. W. Grundmann, *Der Zeuge der Wahrheit. Grundzüge der Christologie des Johannesevangeliums*, Berlin 1985, 69–72.

4) Das Wort nimmt auf bekannte, maßgebliche Texte Bezug (Intertextualität). Als Exeget unterscheidet Jesus sich allerdings deutlich von einem Schriftausleger. Er interpretiert nicht die heiligen Schriften Israels. Vielmehr fungiert die Heilige Schrift umgekehrt als weitere Zeugin für ihn (5,39). Indem sie als kulturelles Gedächtnis Israels erinnert wird, ist ihr Zeugnis anderer Art als die anderen Zeugnisse, die sich alle als gegenwärtige Äußerungen ereignen. Indem die Schrift aber in den Kreis dieser Zeugnisse aufgenommen wird, wird auch sie zur Deutung gegenwärtigen Geschehens eingesetzt. Sie legt Zeugnis ab für Jesus und das in ihm eröffnete ewige Leben. Dem Exegeten Jesus wird folglich nur eine Schriftauslegung gerecht, die sich ihrerseits an seinen Worten und Taten und damit an seiner gelebten Lebensweisheit orientiert²³.

5) Das Wort spricht eine über die Situation hinausgehende Wirklichkeit an (metaphorische Referenz). In seiner Sprachlichkeit in Person eignet dem Exegeten dennoch ein Verweisungscharakter²⁴. Sprache ist ja immer verweisend. So offenbart der Exeget, der selbst Gott ist (1,1.18), nun Gott, den niemand jemals gesehen hat (1,18; vgl. 5,37 und 6,46)²⁵, als den Vater (πατήρ)²⁶.

²³ Vgl. K. Scholtissek, »Die unauflösbare Schrift« (Joh 10,35). Zur Auslegung und Theologie der Schrift Israels im Johannesevangelium, in: Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen (QD 203), hg.v. Th. Söding, Freiburg i.Br. 2003, 146–177, hier: 167–173; M. Labahn, Jesus und die Autorität der Schrift im Johannesevangelium. Überlegungen zu einem spannungsreichen Verhältnis, in: Israel und seine Heilstraditionen (s. Anm. 5), 185–206, hier: 199f.201f.205f: »Jesus ist der hermeneutische Schlüssel der Schrift – ohne den Gesandten ist Gott [...] ungesehen und ungehört« (ebd., 204).

²⁴ Zur »Relationierung als Zentrum der johanneischen Sinnbildung« vgl. Schnelle, Trinitarisches Denken (s. Anm. 6), 371–380 (Vater und Sohn).

²⁵ Diese Feststellung wird als anerkannter Lehrsatz aufgenommen. Obwohl das Alte Testament eine ganze Reihe Ausnahmen kennt (Abraham [Gen 18,1–16], Jakob [Gen 32,30], Mose [Ex 33,11; Num 12,8], Micha ben Jimla [1 Kön 22,19], Jesaja [Jes 6,1ff], Ezechiel [Ez 1,26ff]), herrschte doch im Judentum der neutestamentlichen Zeit Einvernehmen über Gottes Unanschaulichkeit (vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I [HThK 4/1], Freiburg ²1967, 253). Der Satz kann nicht polemisch gemeint sein (so aber O. Hofius, »Der in des Vaters Schoß ist« Joh 1,18, in: Johannesstudien [s. Anm. 17], 24–32, hier: 30f; Chr. Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes I [ZBK.NT 4/1], Zürich 2001, 33); denn gegen wen könnte er sich wenden? – Cyrill von Jerusalem dehnt den Bereich derer, die Gott nicht wirklich gesehen haben, unter ausdrücklicher Relativierung der Aussage Mt 18,10 auch auf die Engel (vgl. Jes 6,2) aus (Taufkatechese 6,4–7).

²⁶ Zu den Veränderungen, die damit an der traditionellen Gottesvorstellung eintreten, vgl. D.R. Sadananda, The Johannine Exegesis of God. An Exploration into the Johannine Understanding of God (BZNT 121), Berlin/New York 2004. Die Frage ist jedoch, ob die johanneische theologische Konzeption eine so starke Trennung zwischen Theologie und Christologie erlaubt, wie Sadananda annimmt, der die Beziehung (»relationship«) zwischen Vater und Sohn auf das Offenbarungsgeschehen als Ausdrucksform (»expres-

Damit wird ein Wissen eröffnet, das bisher völlig unzugänglich war. Während Sirach noch alle Weisheit auf den Erkenntnisbereich des Geschaffenen beschränkte und zum Lob Gottes angesichts dessen unerreichbarer Verborgenheit aufrief: *τίς ἑώρακεν αὐτὸν καὶ ἐκδιηγῆσεται;* (Sir 43,31[35]), wird dieser Bann hier nun gebrochen und Gott unmittelbar als Vater offenbart (Joh 17,1–6)²⁷. Umgekehrt ist auch kein anderer als der Sohn in seiner exklusiven Einzigartigkeit in der Lage, Gott in dieser Weise zu offenbaren²⁸. Die angeführte Ätiologie reklamiert für die Christusverkündigung Exklusivität und entzieht sie dem Bereich der Allgemeinbildung, die menschlichem Forscherstreben grundsätzlich zugänglich ist²⁹.

6) Das Wort will bei den Hörern natürlich etwas erreichen. Und damit ist noch ein weiteres sprachliches Moment im Begriff des Exegeten betont präsent (Prozessualität/Pragmatik). Das Verb *ἐξηγέομαι*, ein durch die Vorsilbe *ἐξ* verstärktes *ἡγέομαι*³⁰, bedeutet *führen, geleiten*, dann *Auskunft geben, erklären, berichten*. In Olympia fungierte ein Exeget geradezu als Fremdenfüh-

sion«) und Rettungswirkung (»intention«) beschränken will (Der Sohn *ist nicht* Gott, sondern die Metapher für Gottes Kenosis und »the relational/revelational face of God«, ebd., 217).

²⁷ Thyen deutet die Aussage im Johannesprolog sogar als direkte »Antwort auf die beiden rhetorischen Fragen des Sirachiden« (Johannesevangelium [s. Anm. 6], 106). – Jesus Christus wird nicht als ein weiterer Ausleger des in Israel längst offenbaren Gottes legitimiert (so Wengst, Johannes I [s. Anm. 10], 75), sondern als der einzigartige Offenbarer Gottes, der die bisherige Gotteserkenntnis Israels (Stichworte: Mose, Gesetz/Tora) entscheidend vertieft durch eine zuvor unerreichbare Unmittelbarkeit; vgl. Schnelle, Trinitarisches Denken (s. Anm. 6), 373 Anm. 35.

²⁸ Dass wir heute diesen »johanneischen Umkehrschluß«, der Joh 8,19 ausdrücklich vollzogen wird, nicht mehr machen sollten, hält Klaus Wengst für »dringend geboten aufgrund der viel schlimmeren Erfahrungen, die Juden seinetwegen erleiden mußten und in denen es ihnen unkenntlich wurde, daß der Vater Jesu Christi mit dem Gott Israels identisch sei« (Der Zeichenbegriff in Barths Kommentar zum Johannesevangelium, ZDT 16 [2000], 30–40, hier: 41). Das theologische Recht zu dieser Sachkritik findet Wengst in einem Widerspruch dieses Schlusses auf eine Unbekanntheit des Gottes als Vater zu der sonst »vorausgesetzten Bekanntheit Gottes als des für Jesus Zeugnis Ablegenden« (40); dagegen ist zu berücksichtigen, dass sämtliche Zeugnisse des Vaters für Jesus nur erkannt werden, wenn auch Gottes Anwesenheit in Jesus geglaubt wird, so dass alle Vorkenntnisse ihr Eigengewicht verlieren.

²⁹ Vgl. Schenke, Johannes (s. Anm. 11), 35. – Zum wissensätiologischen Aspekt vgl. schon Clemens Alexandrinus, Strom. V, 1.81f mit ausdrücklichen Bezügen auf Joh 1,18; zur heutigen Diskussion K. Löning, Das Geschichtswerk des Lukas. I. Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse (UB 455), Stuttgart 1997, 51; A. Leinhäupl-Wilke, Rettendes Wissen im Johannesevangelium. Ein Zugang über die narrativen Rahmenteile (1,19–2,12–20,1–21,25) (NTA.NF 45), Münster 2003, 32–36.

³⁰ Vgl. entsprechend in der Vulgata: *ipse e-narravit*.

rer. Diese wegweisende Tätigkeit des Exegeten³¹ wird im Johannesevangelium durch die Ich-bin-Worte unterstrichen, mit denen Jesus sich in seiner Bedeutung vorstellt. Als »das Brot des Lebens«, das einen auf dem Lebensweg nicht verhungern lässt (6,35.48.51), als »das Licht der Welt«, das denen, die ihm nachfolgen, den Lebensweg erleuchtet (8,12), als »der gute Hirte«, der seine Herde auf die Weide führt (10,11), und »die Tür«, die den Weg dahin öffnet (10,7), als »die Auferstehung und das Leben« (11,25), ja auch als »der Weinstock«, dessen Winzer sein Vater ist (15,1), hebt er seine Fähigkeit hervor, in wahres Leben einzuweisen und einzuführen. Zusammenfassend und prägnant bringt dies das Wort: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, wenn nicht durch mich« (14,6), zum Ausdruck. Er ist der Weg, auf dem alles Verborgene gelichtet wird (Wahrheit als das Nicht-Verborgene; ἀ-λήθεια), so dass sich das Leben im wahren Sinn erschließt³². Und diese grenzenlose Lebensoffenheit ist eben die Vater-Dimension Gottes, in die der Exeget einführt (17,3.11).

Ungeachtet ihrer Exklusivität aufgrund ihrer einzigartigen Ableitung legt es die johanneische Christusbotschaft keineswegs darauf an, Geheimwissen eines exklusiven Kreises zu bleiben³³, sondern schreibt sich eine universale Relevanz zu und zeigt dies durch ihre offene, öffentlich werbende, missionarische Eigenart³⁴.

³¹ Nicht auszuschließen ist, dass in diesem Ausdruck ein typologischer Zug liegt. Wie Gottes Gegenwart im Zelt während der Wüstenwanderung und Mose als Gesetzgeber im Kommen Jesu Christi überboten werden (1.14.17), so stellt er sich im Gegenüber zu Mose, dem Führer durch die Wüste zum Gelobten Land hin, auch als der wahre Führer (ἡγεμῶν) zur eigentlichen Heimat dar (vgl. Schnackenburg, Johannes 1 [s. Anm. 25], 256f).

³² Vgl. den Traditionshintergrund der Weisheitstheologie; M. Theobald, Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), Freiburg u. a. 2002, 312–319.

³³ Zum Gemeinschaft bildenden, soziokulturellen Aspekt des durch den Gottesexegeten offenbarten Wissens vgl. die Untersuchung zum johanneischen Wahrheitsbegriff von H.C. Kee, Knowing the Truth: Epistemology and Community in the Fourth Gospel, in: Neotestamentica et Philonica. FS Peder Borgen, Leiden/Boston 2003, 254–280.

³⁴ Auch wenn das Johannesevangelium keine eigentliche Missionsschrift ist (vgl. schon R. Bultmanns Besprechung von W. Oehler, Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums [BFChTh 42], Gütersloh 1941, in: ThLZ 72 [1947] 169f; und neuerdings Thyen, Johannesevangelium [s. Anm. 6], 775f) wird die Gemeinde durch dieses Werk doch zu missionarischer Rechenschaft verpflichtet (vgl. M.R. Ruiz, Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie [FzB 55], Würzburg 1987; Chr. Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes II [ZBKNT 4/2], Zürich 2001, 221–223).

II. Der göttliche Exeget und sein Wirken nach seinem Weggang zum Vater

Am Abschluss des Eröffnungstextes lenkt der Evangelist nicht nur auf dessen Anfang zurück (1,1). Er blickt bereits auch schon auf den Abschluss seines Buches voraus. Und zwar finden sich dort zwei Rückverweise auf diesen Anfang, einer am Zielpunkt der Erzählung selbst (20,28) und ein weiterer in der Schlussnotiz des Autors (20,30f)³⁵. Diese beiden Inklusionen haben ihre Stellung noch hinter dem »Es ist vollbracht« des Gekreuzigten, mit dem die Jesuserzählung ihr eigentliches Ziel bereits erreicht hatte (Joh 19,30). Sie dienen dazu, eine Tradition zu begründen, die sicherstellt, dass der göttliche Exeget auch über seinen »Weggang« (ὑπάγω präludierend bereits Joh 7,33; 8,21 und dann in der Abschiedssituation 14,4f.28; 16,5.10.17) hinaus bleibend weiter wirkt.

1. Persönliches Glaubensbekenntnis

Zunächst spannt sich »durch eine offenkundige Korrespondenz«³⁶ ein Bogen vom Wir-Bekenntnis am Anfang (1,15–18) hin zum Thomas-Bekenntnis am Ende, mithin von der Lektüeranleitung zu einem ersten Erfolg in der direkten Begegnung zwischen dem Auferstandenen und seinen Jüngern: Der Exeget, der Gott ist, wird nun als Gott bekannt: »Mein Herr und mein Gott« (20,28)³⁷. Dieses erste Widerlager findet sich noch innerhalb der erzählten Welt. Jesus zeigt sich in persönlichen Begegnungen, als Auferstandener bleibend durch seine Hinrichtungsmale gekennzeichnet (20,20.27)³⁸. Das Sehen,

³⁵ Vgl. J. Becker, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004, 120f.

³⁶ Schnelle, *Johannes* (s. Anm. 6), 44; ders., *Trinitarisches Denken* (s. Anm. 6), 374. Vgl. weiter Leinhäupl-Wilke, *Wissen* (s. Anm. 29), 289–291; Becker, *Johanneisches Christentum* (s. Anm. 35), 170; Thyen, *Johannesevangelium* (s. Anm. 6), 769.

³⁷ Thomas spricht ganz ausdrücklich den Auferstandenen an. Deshalb kann sich sein Bekenntnis nicht auf Gott direkt (Sadananda, *Exegesis* [s. Anm. 26], 44) beziehen. Der folgende Makarismus (V. 29) richtet sich nicht gegen eine Interpretation des Thomasbekenntnisses als Christusbekenntnis, sondern gegen eine Abhängigkeit solchen bekennenden Glaubens vom Sehen. Die darauf folgende Identifizierung Jesu als Messias und in diesem Sinne als Gottessohn (V. 31) benennt ein Lesekriterium für das vorliegende Evangelium, nimmt deshalb aber nicht eine abschwächende Interpretation des Thomasbekenntnisses als Christusbekenntnis vor. Wäre dem Evangelist daran gelegen gewesen, hätte er jedenfalls οὐτὸς (V. 28) ausgelassen; denn was hätte ihn daran hindern können?

³⁸ Die Wundmale erweisen einerseits die Identität des Erscheinenden mit dem Gekreuzigten und schließen damit eine Verwechslung aus, andererseits führen sie drastisch vor Augen, dass der Auferstandene seine irdische Geschichte und ihr schmachvolles Ende nicht hinter sich gelassen hat, sondern sie weiter präsent bleibt. Vgl. U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1998, 317f; K. Wengst, *Das Johannesevangelium II* (ThKNT 4/2), Stuttgart 2001, 299f; Leinhäupl-Wilke, *Wissen* (s. Anm. 29), 298.

das an dieser Stelle konstatiert wird, umfasst somit die »Fleischwerdung« wie auch »die Herrlichkeit« (1,14f). Die Sehenden werden in dieser Begegnung nicht nur zu Glaubenden (20,25.29), sondern auch zu Gesandten bestimmt, die ihrerseits auf Jesus Christus verweisen (20,20–23)³⁹. Unter dem Vorzeichen des vollgültigen Bekenntnisses (20,28)⁴⁰, in dem sich die Identifikation des Exegeten als *μονογενῆς θεός* (1,18) spiegelt⁴¹, kommt es von jetzt an aufgrund einer Seligpreisung, die der Auferstandene selbst ausspricht⁴², ebenfalls in der Begegnung anderer mit ihnen zum Glauben an ihn, auch ohne Sehen (20,29)⁴³. Die neue kirchliche Situation nach dem Weggang Jesu wird in Blick genommen, die unter der Leitung des Geistes steht.

Unter diesem Gesichtspunkt des Weggangs Jesu zum Vater modifizieren sich die sechs Aspekte der Sprachlichkeit, die für den göttlichen Exegeten in seiner irdischen Zeit charakteristisch erscheinen, sachentsprechend. Diese Umstrukturierungen hat der johanneische Jesus vorher schon vor allem in seinen Abschiedsreden eingehend geklärt, so dass der Evangelist in seinen Osterer-

³⁹ »Daß die Jünger als Augenzeugen dargestellt werden sollen, zeigt sich darin, daß ihr Sehen auf die Bezeugung des Gesehenen abzielt (20,24f.29)« (Ruiz, Missionsgedanke [s. Anm. 34], 269).

⁴⁰ »Dies ist das adäquateste und gefüllteste Bekenntnis des gesamten Evangeliums« (Thyen, Johannesevangelium [s. Anm. 6], 769). »Ihnen (sc. den Jüngern) zuerst und ihnen allein hat Jesus das Geheimnis seiner Person und den Sinn seines Heilandswerkes in unmittelbarer, grundlegender und suffizienter Weise erschlossen, weshalb die Gemeinde Jesu Christi bleibend auf ihr christologisches und soteriologisches Zeugnis angewiesen ist« (H.-Chr. Kammler, Die »Zeichen« des Auferstandenen, in: Johannesstudien (s. Anm. 17), 191–211, 202). – Vgl. die vorläufigen Bekenntnisse, abgelegt von Johannes dem Täufer 1,19.35 (Lamm Gottes), 34 (Sohn Gottes), Andreas 1,41 (Messias), Philippus 1,45 (Verheißener), Nathanael 1,49 (Sohn Gottes, König Israels), den Leuten von Sychar 4,42 (Retter der Welt), der Volksmenge 6,19 (verheißener Prophet), Petrus 6,69 (Heiliger Gottes), dem geheilten Blinden 9,35–38 (Menschensohn) und Martha 11,27 (Christus, Sohn Gottes).

⁴¹ »1,1.18 bilden mit 20,28 eine überlegte Klammer« (Dietzfelbinger, Johannes II [s. Anm. 34], 344). »Mit diesem Bekenntnis ist endlich der Bogen geschlossen und die der Darstellung des JohEv vorausgehende Spitzenaussage über den Logos eingeholt: ›Und Gott war Er, das Wort« (1,1; vgl. 1,18). Vom Bekenntnis des Thomas her erweist sich, daß alle Hoचाussagen über den Menschen Jesus auf diesen Höhepunkt ausgerichtet waren (vgl. 1,34; 3,35; 6,69; 9,33; 10,30.36.38; 14,7.9ff; 16,27; 17,11.21)« (Schenke, Johannes [s. Anm. 11], 380); ebenso Schnelle, Johannes (s. Anm. 6), 44; Kammler, Jesus Christus (s. Anm. 17), 107f.

⁴² Vgl. dazu Wilckens, Johannes (s. Anm. 38), 316f. – Das auf die ersten Jüngerbekenntnisse antwortende Amen-Amen-Wort Jesu, das ihnen ein gesteigertes Sehen ankündigte (1,50f), wird nun überholt durch eine Seligpreisung Jesu, die über das Sehen hinausführt (20,29).

⁴³ Die Kritik an Thomas ist keine Kritik an den Ostererzählungen überhaupt (vgl. Wengst, Johannes II [s. Anm. 38], 301). Er hätte zwar aufgrund des Zeugnisses der andern Jünger glauben können, aber nicht ohne ein Osterzeugnis überhaupt.

zählungen daran anknüpfen kann⁴⁴. Die Jesusgestalt hat mithin selbst die Voraussetzungen dafür geschaffen, seine Gebote zu halten (14,15.21), und damit eine Tradition begründet und legitimiert, sowie durch die Zeiten hin gesichert.

1) (*Mitteilungsmodus*) Das neue Wissen wird nicht länger (16,10; 20,29) als Gezeigtes im Modus des Sehens wahrgenommen (20,20.25); vielmehr wecken jetzt die Worte (ῥήματα), die Jesus vom Vater empfangen und an die Jünger weitergegeben hat (17,8; vgl. auch λόγος 17,14)⁴⁵, bei den Hörern Glauben (17,20).

2) (*Situationsbezug*) Die Jesus-Tradition besteht nicht nur aus überlieferungsfähigen Daten, sondern stellt eine personale Lebenswirklichkeit in konkreten Gegenwartsvollzügen dar. In immer neuen Begegnungen gewinnt die in Jesus Christus offenbar gewordene Liebe (3,16; 13,1.34; 14,21.23f; 15,9–12.17; 17,23–26) neu Gestalt. Der johanneische Jesus hat auf diese persönliche Weitergabe der Botschaft eingehend hingewiesen, indem er einerseits einen Parakleten (παράκλητος) angekündigt (14,16f.26; 15,26; 16,7–15) und andererseits einen Lieblingsjünger herausgestellt hat (13,23–25; dann weiter 19,26f.[35]; 20,2–10; 21,7.20–24).

3) (*Legitimation*) Der Paraklet erfüllt die Funktion des eigentlichen Nachfolgers, indem er das Werk Jesu weiterführt (als ἄλλος παράκλητος nach Jesus; 14,16)⁴⁶. Wie Jesus sein Wissen vom »Vater« als seinem Lehrer hat

⁴⁴ Der thematische Zusammenhang von Parakletenankündigung in den Abschiedsreden und den Osterbegegnungen verdichtet sich in Joh 14,15–26 (vgl. H.-U. Weidemann, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* [BZNW 122], Berlin/New York 2004, 497–506 [die Einbeziehung von Joh 20,30f scheint mir allerdings fraglich, da hier die Bezüge fehlen]) und 16,16–24. Beide Textsegmente lassen sich nicht eindeutig abgrenzen, ihre kompositorische Funktion ist deshalb jedoch nicht zweifelhaft. »Die joh Ostergeschichte ist das narrative Pendant zu 14,18–26 und zur Relecture dieses Abschnitts in 16,16–22« (Zumstein, *Erinnerung* [s. Anm. 19] 285).

⁴⁵ Im Johannesevangelium ist der Begriff ῥήματα durchweg für Jesu Worte reserviert. Joh 14,10 werden die ῥήματα Jesu als ἔργα des Vaters identifiziert. Seine Werke (ἔργα) hat Jesus jedoch nicht an die Jünger weitergegeben.

⁴⁶ Vgl. U.B. Müller, *Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium*, ZThK 71 (1974) 31–77, hier: 41f. Als analogen Vorgang vgl. vor allem die traditionsbildende Bewältigung der Nachfolge des Mose (Dtn 31–34), ebd., 57–60. Vgl. weiter Winter, *Vermächtnis* (s. Anm. 10); A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31 – 16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters* (FRLANT 169), Göttingen 1995, 185–187; Schnelle, *Johannes* (s. Anm. 6), 233f; U. Heckel, *Hirtenamt und Herrschaftskritik. Die urchristlichen Ämter aus johanneischer Sicht* (BThSt 65), Neukirchen-Vluyn 2004, 15–17. Nicht im Sinne von Nachfolge, sondern im Sinne von gegenwärtiger Gleichzeitigkeit deutet Neu-

(1,18), so lässt er nun seinerseits als Lehrer seine Schüler nicht als »verwaiste Kinder« zurück (14,18)⁴⁷, sondern gibt ihnen den Parakleten als neuen Lehrer – im Horizont seines eigenen endgültigen Kommens⁴⁸. Damit ist die geschichtliche Abgeschlossenheit des irdischen Weges Jesu durch seinen Tod als Erhöhung voll gewürdigt⁴⁹. Indem der Glaube erst an dieser Grenze in den Begegnungen der Jünger mit dem Auferstandenen voll zum Durchbruch kommt, beginnt dessen eigentliche Geschichte erst nach dem Ende der irdischen Gemeinschaft mit Jesus⁵⁰. Da Jesu Werk jedoch von seiner Person unablösbar ist, ist die »Gegenwart des Geistes in der Gemeinde zugleich Gegenwart Christi« (14,16–18) und damit »bleibt der Grundsatz aus 1,18 gewahrt, daß niemandem Gotteserkenntnis erschwinglich ist außer auf die einzige Weise, daß der Sohn Gott auslegt«⁵¹. »Die Figur des Geist-Parakleten« ermöglicht eine »Selbstaktualisierung des erhöhten Christus«⁵²; auch »ein durch veränderte geschichtliche Erfahrungshorizonte motiviertes neues Wort« ist »ein sachlich gleichursprüngliches Wort wie das zuvor ergangene Wort«⁵³.

gebauer das Verhältnis der beiden Parakleten; während Jesus im Himmel vor Gott für die Jünger eintritt (vgl. 1 Joh 2,1), stehe ihnen der Geist auf Erden bei (J. Neugebauer, Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13–17 [BWANT 140], Stuttgart 1995, 114f).

⁴⁷ Zum traditionellen Hintergrund der Vater/Lehrer-Kinder/Schüler-Vorstellung vgl. Wengst, Johannes II (s. Anm. 38), 127.

⁴⁸ Der Paraklet übernimmt »eine hermeneutische Funktion, er erschließt als Lehrer, Zeuge und Interpret für die Gemeinde die Bedeutung der Person Jesu Christi und führt die Glaubenden in die Zukunft« (Schnelle, Johannes [s. Anm. 6], 234). Es geht »um die Vergegenwärtigung des Vergangenen in einer durch die Gegenwart des Geistes bestimmten Auslegung« (ebd., 236). Dass damit der Paraklet als eigentlicher Autor des Johannes-evangeliums reklamiert sei (ebd.), kann nur sehr eingeschränkt gelten. Denn das »Lehren« und »Erinnern« schließt das »Lieben« und »Halten der Gebote« mit ein, ist also Auslegung im Sinne von unmittelbarer Lebensanleitung.

⁴⁹ »Die Parakletsprüche zeigen, wie der Evangelist das Problem Geschichte und Glaube durchreflektiert hat« (G. Bornkamm, Der Paraklet im Johannes-Evangelium, in: ders., Geschichte und Glaube I [BEvTh 48], München 1968, 68–89; dort 86); »sie bieten, so ließe sich sagen, eine Art hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis der johanneischen Christologie« (ebd., 88). Vgl. Dietzfelbinger, Johannes II [s. Anm. 34], 165–167: »Mit einer im Neuen Testament, aber auch im Johannesevangelium sonst nie erreichten Entschiedenheit ziehen die Abschiedsreden einen Trennungsstrich zwischen der Zeit vor und nach Ostern (16,5–7)« (ebd., 165).

⁵⁰ Zu diesem »Mehr« vgl. Dietzfelbinger, Johannes II (s. Anm. 34), 166f; Wengst, Johannes II (s. Anm. 38), 157.160f. »Das Johannesevangelium selbst ist ein beredtes Zeugnis dafür, wie aus ›Text‹ [sc. Aufnahme des Wirkens Jesu] und ›Kontext‹ [sc. eigene Gegenwart] ein neuer Text wird« (161).

⁵¹ J. Becker, Das Geist- und Gemeindeverständnis des vierten Evangelisten, ZNW 89 (1998) 217–234, hier: 226.

⁵² Dettwiler, Gegenwart (s. Anm. 46), 303.

⁵³ Ebd., 302.

Wort und Auslegung, die in Jesus als Logos und Exeget völlig ineinander lagen, treten damit in der Doppelheit des Erhöhten und des Parakleten differenzierend auseinander⁵⁴. Das Wort, das Jesus als Logos »gesprochen« hat, »lehrt und erinnert« der Paraklet (14,26). Der Paraklet wird wie der Täufer und auch die Jünger als »Zeuge« (μάρτυς) bestimmt (15,26f); er selbst ist also nicht in Person die Botschaft wie Jesus, sondern Vermittler der Gottesbotschaft, die Jesus selbst in Person ist und bleibt. Der zum Vater Erhöhte bezeugt sich durch den Parakleten innerhalb der Gemeinschaft der Seinen.

4) (*Intertextualität*) Offenbar ohne besondere Belehrung durch Jesus selbst (wie etwa Luk 24,25–27.44–48) erinnern sich die Jünger nachösterlich in neuer Weise an die heiligen Schriften Israels und verbinden dies mit ihrer Erinnerung an die Worte Jesu (Joh 2,22; 18,9.32)⁵⁵. Ebenso verbindet sich das Zeugnis des Jüngers über den tatsächlichen Tod Jesu mit dem Zeugnis der Schrift (19,35–37). Es erschließt sich ein Verständnis der Schrift (20,9), das sie als erfüllt erscheinen lässt (13,18; 17,12; 19,24.28.36). Somit wird auch der vierte Aspekt der Sprachlichkeit des Exegeten, sein Bezug auf die Schrift (vgl. schon 1,17), moduliert weitergeführt. Das Schriftwort wird durch zusätzliche Traditionen ergänzt.

5) (*metaphorische Referenz*) Der Geist in Gestalt des Parakleten ist den Jüngern zu persönlicher Gemeinschaft zugesagt (14,16f)⁵⁶ und verbindet sich mit ihnen selbst (20,21f). So befinden sich die Jünger nun im Fokus der weiteren Verkündigung. Obwohl sie selbst auf Leitung angewiesen sind, stehen sie zugleich als selbstständige Zeugen neben dem Parakleten⁵⁷. Sie bezeugen, was sie selbst in der Gemeinschaft mit den irdischen Jesus erfahren haben (15,26f; vgl. 19,35; 21,24). An der Gestalt des Lieblingsjüngers wird die nachösterliche

⁵⁴ Vgl. Theobald, Herrenworte (s. Anm. 32), 609f.

⁵⁵ Vgl. Zumstein, Erinnerung (s. Anm. 19), 324f.

⁵⁶ Dabei verdichtet sich die vorösterliche Christusgemeinschaft (»bei ihm bleiben«) sogar, indem der Geist der Wahrheit darüber hinaus »bei euch bleibt und in euch sein wird« (16,17). Vgl. Kammler, Jesus Christus (s. Anm. 17), 98–100.

⁵⁷ Heckel, Hirtenamt (s. Anm. 46), 21f. – Die Unterscheidung zwischen einer innergemeindlichen und einer weltlichen Funktionsstufe der Parakletenkonzeption (Müller, Parakletenvorstellung [s. Anm. 46], 76), verliert an Schärfe schon, wenn man beachtet, dass die Jünger gerade an der Schwelle zwischen innen und außen stehen (Entscheidung über Aufnahme in die Gemeinde: Joh 20,23). Die funktionale Erweiterung durch die Universalisierung der räumlichen und zeitlichen Perspektive betrifft zudem nur die Sichtweise der Gemeinde: »Der Paraklet handelt an der Welt nicht unmittelbar, durch ein der Welt direkt zugängliches kosmisches Drama am Ende der Zeiten, sondern mittelbar, durch die Existenz und Verkündigung der Gemeinde. Auch in 16,8–11 wird also an der weltlichen Verborgenheit des Geist-Parakleten (vgl. Joh 14) weiterhin festgehalten« (Dettwiler, Gegenwart [s. Anm. 46], 229).

Jüngerrolle exemplarisch verdeutlicht. Als wohl fiktive⁵⁸ Gestalt bleibt dieser betont namenlos und verdichtet sich nicht zu einer Amtsperson⁵⁹. Einerseits wird er in die Perspektive eines Nachfolgers Jesu gerückt, indem er als »Lieblingsjünger« im »Schoß« Jesu dessen eigene Verortung als »Einziggeborener«, der die ganze Liebe des Vaters auf sich vereint⁶⁰, im »Schoß« des Vaters (1,18) widerspiegelt. Andererseits wird er dann aber doch nicht in ein besonderes Amt eingeführt⁶¹, sondern vom sterbenden Jesus lediglich in eine familienrechtliche Nachfolgerrolle von jetzt an als Sohn der Mutter Jesu eingewiesen (19,26f)⁶². Die personale Repräsentanz Jesu wird auf der irdisch-menschlichen Ebene nicht eigenständig ausgestaltet, sondern bleibt eingebunden in die Wirksamkeit des Geistes als des eigentlichen personhaften göttlichen Nach-

⁵⁸ Nach E. Biser, Was ist mit diesem? Eine theologische Improvisation über das Thema des von Jesus geliebten Jüngers, in: Anfänge der Christologie. FS Ferdinand Hahn, Göttingen 1991, 323–336, handelt es sich um eine »Chiffre des impliziten Lesers« (ebd., 324); spezielle Strategien, für die diese Gestalt instrumentalisiert ist, vermutet I. Dunderberg, The Beloved Disciple in John: Ideal Figure in an Early Christian Controversy, in: Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity. FS Heikki Räisänen, Leiden u.a. 2002, 243–269. Thyen entdeckt in dem Lieblingsjünger den »fiktionalen Autor im Text«, mit dem in einer verdeckten Pseudepigraphie Johannes gemeint sei (Johannesevangelium [s. Anm. 6], 2; vgl. 793–796). Eine historische Gestalt, die nur hinter einem Ehrentitel und einem »Denkmal«, das ihm durch ein »literarisches Konstrukt« gesetzt wurde, sichtbar wird (Becker, Johannesevangelium [s. Anm. 35], 66), hat selbst die Züge eines Konstrukts. Ein so verstandener »Augenzeuge« ist im Grund das Spiegelbild eines impliziten »Lesers«.

⁵⁹ Heckel, Hirtenamt (s. Anm. 46), 162f. Selbst wenn man ihn als eine entscheidende Autorität »im partiellen Bereich« der johanneischen Gemeinden und Petrus als Repräsentanten der »Großkirche« ansehen will (J. Gnilka, Theologie des Neuen Testaments [HTThK.S 5], Freiburg u.a. 1994, 309), lässt sich daraus keine etablierte Amtsstruktur folgern. Die Hypothese zur Erklärung der Dualität von Paraklet und Lieblingsjünger: »Während der Paraklet gemäss den Abschiedsreden für die Anamnese und eine unendliche Relecture der Offenbarung verantwortlich ist, führt der Lieblingsjünger ein für die Entstehung eines schriftlichen Werkes notwendiges abschließendes Element ein« (Zumstein, Erinnerung [s. Anm. 19], 322), interpretiert die Abschiedsreden aus der Perspektive von Joh 21,24 und trägt von dort her den Gedanken der Verschriftlichung ein, der den Abschiedsreden selbst fremd ist. Hier geht es um eine Vermittlung auf personale Weise.

⁶⁰ Vgl. die LXX-Übersetzung von תִּיִןָ mit ἀγαπητός in Gen 22,2.16 zur begrifflichen Nähe zwischen μονογενής (Joh 1,18) und ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (13,23).

⁶¹ Dass er »zu dem von seinem Herrn bestimmten Exegeten Jesu« werde, wie der selbst Gottes Exeget sei (Thyen, Johannesevangelium [s. Anm. 6], 773; vgl. 107), geht auch aus dem Nachtrag nicht hervor, in dem er lediglich als Zeuge (ὁ μαρτυρῶν) bezeichnet wird (21,24).

⁶² Vgl. E. Bammel, Jesu Nachfolger. Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christentums (StDel 3.F. 1), Heidelberg 1988, 61, dort auch Angaben über spätere Versuche, dies kirchenpolitisch auszuweiten (62–64).

folgers⁶³. Die Jünger können nicht in derselben Weise auf den Vater verweisen wie Jesus selbst. Ihnen ist zwar ein einzigartiges Wissen eröffnet, zu dem »die Welt« keinen Zugang hat (14,17), aber diese Kenntnis bleibt ganz an die Erinnerung der Worte Jesu gebunden (14,26) und wird nicht etwa zu einem selbstständigen Wissen der Jünger. Auch wenn die Glaubenden zu Gottes Kindern (τέκνα θεοῦ) werden (1,12), bleibt der Unterschied zwischen dem einzigartigen »Sohn« (υἱὸς τοῦ θεοῦ) Jesus und seinen »Brüdern« (ἀδελφοί) bestehen, zwischen »meinem Vater und eurem Vater, meinem Gott und eurem Gott« (20,17).

6) (*Prozessualität/Pragmatik*) Der Paraklet, und nicht etwa ein institutionelles Amt⁶⁴, ist »der Geist der Wahrheit« (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας), der die Gemeinde »in alle(r) Wahrheit leiten wird« (ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ; 16,13). In ihm wirkt die Gnade und Wahrheit (χάρις καὶ ἀλήθεια), die in Person und Werk Jesu als Exegeten geschichtliche Wirklichkeit geworden ist (1,17), im eigentlichen Sinne weiter. Als Wegweiser (ὁδηγός) ermöglicht er den Zugang zum Exegeten, der in Person Weg und Wahrheit ist (14,6)⁶⁵. Seine wegweisende Führung tritt damit zu der elementaren wegweisenden Führung des Sohnes hinzu. Mit den Ich-bin-Worten, in denen sich der

⁶³ Vgl. Winter, Vermächtnis [s. Anm. 10], 304–308.317–319. Die Nachfolger-Rolle ist demnach auf zwei »Personen« aufgeteilt und »gleichsam eine Differenzierung zwischen der menschlichen und göttlichen Ebene der Nachfolge Jesu« durchgeführt (307). Eine zeitliche Abfolge zweier Offenbarungsstufen (nach dem Tod des von einer österlichen Pneuma-Erfahrung geprägten Lieblingsjüngers eine neue Offenbarungserfahrung des Parakleten; so A. Stimpfle, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums* [BZNW 57], Berlin/New York 1990, 197–202.269) ist dagegen wenig plausibel. – Die personale Dimension des Parakleten kommt nicht voll zum Tragen, wenn er als »das Wort« interpretiert wird: »Der heilige Geist begegnet uns im Wort, lenkt uns durch das Wort, und in diesem Wort tritt die Gestalt Jesu aus der Vergangenheit, aus wachsender Entfernung und zunehmender Entfremdung hervor, um so verstanden zu werden, wie sie jetzt verstanden werden soll« (Dietzfelbinger, *Johannes II* [s. Anm. 34], 164). Und die Personalität des Lieblingsjüngers als »weiterer Maßstab« neben der »lebendigen Geisterfahrung« (Becker, *Johanneisches Christentum* [s. Anm. 35], 63) verschwimmt, wenn das Johannesevangelium »in die Funktion als Maßstab für den wahren Glauben« einrückt (ebd., 64).

⁶⁴ Zur Frage von Lehrautorität und mündiger Gemeinde vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium IV* (HThK IV/4), Freiburg u. a. 1984, 49–53; sein Anliegen ist, beide Größen nicht gegeneinander auszuspielen, während das Johannesevangelium selbst eine Gemeinde von Brüdern voraussetzt (vgl. V. Stolle, *Im Dienst Christi und der Kirche. Zur neutestamentlichen Konzeptualisierung kirchlicher Ämter*, LuThK 20 [1996] 65–131, hier: 119–121).

⁶⁵ In seinen beiden Wortteilen weist ὁδ-ηγός einerseits auf ὁδός (14,6) zurück (Thyen, *Johannesevangelium* [s. Anm. 6], 665) und andererseits auf ἐξ-ηγητής (1,18), das von demselben Grundverb ἡγέομαι abgeleitet ist.

wegweisende Charakter des Wirkens Jesu verdichtet, richtet sich so der mittels geistgewirkter Rede gegenwärtige Christus an seine Gemeinde⁶⁶. Das Ziel ist die Verherrlichung des Sohnes, der alles, was den Vater ausmacht, sein Eigen nennen kann (16,14f). In der Perspektive des Parakleten als Führer wird Jesus als Exeget-Führer selbst zum Ziel – zusammen mit dem Vater.

Im johanneischen Kreis bildete sich auf diese Weise ein kollektives Gedächtnis heraus, das die Erinnerung an Jesus wach hielt, indem sie im Leben der Gruppe immer neu aktualisiert wurde und ihren Zusammenhalt bewährte.

2. Schriftliche Tradition

Jesu Vaterexegese wird der nachösterlichen Gemeinde jedoch nicht nur auf diese personale Weise vermittelt. Die Leseanleitung am Anfang weist ein zweites Widerlager in der Schlussnotiz des Evangelisten auf, mit der dieser, nachdem er seine Erzählung zuvor abgeschlossen hat, sich noch einmal in direkter Anrede an seine Leser wendet und sich über die Absicht erklärt, die er mit dem Schreiben dieses Buches verfolgt hat: »Noch viele andere Zeichen tat Jesus vor seinen Jüngern, die nicht geschrieben sind in diesem Buch. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen« (20,30f)⁶⁷. Formal entspricht diese abschließende Bemerkung dem Prolog, der

⁶⁶ Auch wenn man die Ich-bin-Worte als Worte des Erhöhten identifiziert, die der Geist durch den Mund eines Gläubigen in der Gemeinde zu Gehör gebracht hat und die der Evangelist seinerseits dann dem irdischen Jesus in den Mund gelegt hat (Dietzfelbinger, Johannes II [s. Anm. 34], 168; Becker, Geist- und Gemeindeverständnis [s. Anm. 51], 227), wird man nicht übersehen dürfen, dass diese Worte damit eine neue Qualität bekommen haben. Sie sind selbst nun Teil der grundlegenden Tradition geworden, die künftig als solche aktualisiert wird, – und nicht mehr direkte, »neue« Äußerungen des Erhöhten; vgl. Theobald, Herrenworte [s. Anm. 32], 332.611.

⁶⁷ Die Schlussnotiz des Evangelisten mit dem Begriff *σημεία* (20,30) ist deutlich abgehoben von den vorausgehenden Erscheinungen des Auferstandenen, in denen die Jesuserzählung selbst zum Abschluss kommt. Die Erzählungen über die Begegnungen mit dem Auferstandenen sind nicht als »Zeichen« ausgewiesen. Die Erscheinungserzählungen treten damit auch nicht in eine engere Beziehung zu den Wundergeschichten, wie Söding meint (Schrift [s. Anm. 17], 361–363). Der Begriff *Zeichen* ist nach dem Sprachgebrauch des Evangeliums zwar nicht allein auf den Kreis bestimmter Wundertaten bezogen (als positive Entsprechung zur negativen Feststellung 12,37), sondern hier »auf seine gesamte Darstellung des Wirkens Jesu« ausgeweitet (Wengst, Johannes II [s. Anm. 38], 305f). Aber eine unmittelbare Beziehung zu den vorausgehenden Erzählungen (vgl. Kammler, »Zeichen« [s. Anm. 40]; Weidemann, Tod Jesu [s. Anm. 44], 493–497) ist nicht gegeben. Umgekehrt fehlt in der Schlussnotiz der Begriff *Geist*, der in den Erscheinungsberichten zentral ist (20,22). Die Ostererscheinungen deshalb aber ausdrücklich auszuschließen (Wilckens, Johannes [s. Anm. 38], 319, mit dem Argument einer Unterscheidung zwi-

ein Gemeindelied aufnahm und damit schon eine Brücke zwischen Evangelist und Lesergemeinde geschlagen hatte⁶⁸.

Eine zweite Weise der Traditionssicherung tritt neben die erste. Und damit modifizieren sich die Aspekte der Sprachlichkeit des Logos/Exegeten noch in anderer Weise.

1) (*Mitteilungsmodus*) Als weiteres Medium der Vermittlung kommt das Buch (βιβλίον) des vorliegenden vierten Evangeliums hinzu⁶⁹. In niedergeschriebenen Zeichen (σημεῖα γεγραμμένα [Perfekt]) werden die getanen Zeichen (σημεῖα ἃ ἐποίησεν [Aorist]) Überlieferung in schriftlicher Form und in literarisch greifbarer Gestalt⁷⁰. Den Schriftzeichen wird eine den Tatzeichen entsprechende Bedeutung zugeschrieben.

Mit der schriftlichen Kodifizierung erfolgt eine Sicherung und zugleich eine selektierende Einschränkung des Überlieferungsgutes (20,30f). Dieses wird auf das unbedingt als nötig Erachtete eingegrenzt⁷¹. Indem es quellen-

schen »Zeichen« und »vollendeter Wirklichkeit des Herrlichkeit Jesu«, hieße einen überzogenen Gegensatz aufzubauen. Andererseits sollte aber auch keine Nivellierung zwischen dem apostolischen Christuszeugnis und dem Buch des Evangeliums eintreten, dass dieses nur als dessen »literarischer Niederschlag« erscheint (so jedoch Söding, Schrift, 369). Noch stärker tritt der Neueinsatz hervor, wenn man diese Sätze nicht als für sich stehende Schlussnotiz, sondern als Beginn eines längeren Epilogs (20,30 – 21,25) versteht (Thyen, Johannesevangelium [s. Anm. 6], 773f).

⁶⁸ Vgl. Becker, Geist- und Gemeindeverständnis (s. Anm. 51), 220f; Leinhäupl-Wilke, Wissen (s. Anm. 29), 292f. – In ihrer Funktion, eine schriftliche Form der Tradition zu begründen, entspricht diese epilogische Bemerkung dem Bericht von der Auffindung des Gesetzbuches unter Josia (2 Kön 22,8–13); vgl. Leinhäupl-Wilke, 13f.

⁶⁹ Diese Verse »führen die Verbindlichkeit des johanneischen Christuszeugnisses auf seine literarische Fixierung in der Form eines (neuen) Evangeliums zurück; sie verstehen das Evangelien-*Buch*« (20,30; vgl. 21,25) als Medium des Glaubens« (Söding, Schrift [s. Anm. 17], 344). Damit geht es in diesem Schluss nicht nur um »den hermeneutischen Schlüssel« zur Überprüfung des eigenen Leseerfolgs (Zumstein, Erinnerung [s. Anm. 19], 286), sondern darüber hinaus um die Begründung für die Schriftlichkeit überhaupt. Zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit vgl. J. Rüpke, Heilige Schriften und Buchreligionen. Überlegungen zu Begriffen und Methoden, in: Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch, hg. v. Chr. Bultmann/C.-P. März/V.N. Makrides, Münster 2005, 191–204.

⁷⁰ Vgl. Chr. Welck, Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21 (WUNT 2/69), Tübingen 1994, 279–281; Söding, Schrift [s. Anm. 17], 344–351.

⁷¹ Der Hinweis auf Weiteres, was noch hätte geschrieben werden können, ist ebenso wie 16,12 der Hinweis auf vieles bisher noch nicht Gesagte (vgl. Thyen, Johannesevangelium [s. Anm. 6], 664f) ein typisches Merkmal einer Abschlussformel, nicht aber als eine Erinnerung an den Lesern vertraute synoptische Wundererzählungen (ebd., 774) zu lesen. Das Stilmittel wird freilich in unterschiedlicher Weise eingesetzt. Während 16,12 das jetzt

mäßig erfasst wird, wird ganz bewusst auf eine breitere Quellenbasis verzichtet. Von den vielen Zeichen, die Jesus vollbracht hat, ist nur diese Auswahl niedergeschrieben und in dieses Buch aufgenommen worden. Durch die beherrschende Absicht der Glaubensverkündigung wird das Bemühen, die geschichtliche Wirksamkeit Jesu im Gedächtnis zu bewahren, einerseits begründet und andererseits deutlich begrenzt. Nicht eine weitere, möglichst umfassende historische Detailgenauigkeit kann das Jesusbild deutlicher und schärfer hervortreten lassen, sondern nur eine glaubende Begegnung mit dem lebendigen Herrn⁷².

2) (*Situationsbezug*) In seiner Schriftlichkeit wirkt das Buch weniger unmittelbar als der Geist-Paraklet in den Jüngern⁷³. Wie die Taten Jesu als »Zeichen« in ein Gegenüber zu ihm selbst traten, so auch die »Zeichenerzählung« in ein Gegenüber zum Parakleten, der auf Personen bezogen präsent ist⁷⁴. Bei einem Buch bleibt der Kreis der Leserschaft grundsätzlich offen, und damit sind auch sehr unterschiedliche Situationen der Lektüre denkbar. Das »wir alle« in seiner inklusiven Formulierung (1,16) wie das anredende »ihr« (20,31) deuten Mitchristen als intendierte Adressaten an. Erst sekundär erfolgte dann eine institutionalisierte Verortung ausgewählter Textsegmente in den gottesdienstlichen Lesungen.

Abgeschlossene für spätere Äußerungen offen gehalten wird, wird 20,30f der abgeschlossene Bericht als völlig zureichend für den intendierten Zweck erklärt.

⁷² Vgl. H. Günther, *Einblicke in die Bibel der Christenheit* (OUH 34), Oberursel 1997, 34.

⁷³ Der Geist wird im Neuen Testament durchweg als Hilfe zum Sprechen verstanden (Gal 4,6; Mk 13,11; Mt 10,19f; Lk 24,49; Apg 1,8; 2,33 u. ö.; vgl. Wilckens, *Johannes* [s. Anm. 38], 228), zur persönlichen Verantwortung also, nicht jedoch als Schreib- oder Lesehilfe. Ulrich H. J. Körtner vertritt demgegenüber »die These, daß der von den biblischen Texten implizierte Leser ein vom Geist Gottes inspirierter Leser ist« (*Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, 16; vgl. 61), obwohl er selbst in der traditionellen Begründung mit 2 Kor 3,6 die paulinische Aussage »folgenreich umgedeutet« sieht (ebd., 71) und ausdrücklich den Unterschied zwischen mündlicher und schriftlicher Kommunikation betont (ebd., 14f). Selbst wenn der Geist sich des Briefmediums bedient, »redet« er (Offb 2,7).

⁷⁴ Das Nomen $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ steht in einem festen Zusammenhang mit dem Verb $\pi\alpha\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$. Die Zeichen sind Tatäußerungen Jesu, die den Ich-bin-Worten gegenüber stehen, die seine Person kennzeichnen. Die »Zeichen« haben deshalb im Epilog ihren gewiesenen Platz, während in den Erscheinungsberichten der »Geist« die entscheidende Größe der Vermittlung in die kirchliche Situation darstellt. Der Evangelist gibt sein Buch gerade nicht als inspiriert aus. Der Paraklet ist keineswegs »dem Anspruch nach der eigentliche Autor des 4. Evangeliums«, wie Schnelle, *Trinitarisches Denken* (s. Anm. 6), 384, unter Berufung auf den Begriff »erinnern« sagt, obwohl er darunter eine Vergegenwärtigung in produktiv weiterführender Aneignung versteht (ebd.) und gerade keine urkundliche Verschriftlichung.

3) (*Legitimation*) Ein literarisches Werk ist eigenständig, zumal wenn es wie in diesem Fall anonym herausgeht und der Autor nicht etwa sein eigenes Renommee auf sein Buch überträgt. Zugleich bleibt eine Leserschaft – Sprachkenntnisse und Lesefähigkeit vorausgesetzt – grundsätzlich laizistisch offen⁷⁵. Während in der Mündlichkeit ein Bote die Botschaft überbringt, wobei seine soziale Einordnung mit gegeben ist, erfordert das Buch keinen solchen Träger, auch wenn Bücher unbeschadet ihrer Materialität in der Antike weitgehender als heute auf bestimmte Trägergruppen angewiesen waren. Das literarische Werk setzt darauf, dass sich Leser finden. Und deren Sache ist es, die Zeichen interpretierend in ihre eigene Sprache hinein zu entschlüsseln. In der Gestaltung ihrer Lesepraxis bleiben sie frei. In seiner Eigenschaft als literarischer Text gibt sich das Wort (Logos) in die Hand rezeptorischer Auslegung⁷⁶. Logos und Exeget stehen sich nun dialogisch gegenüber⁷⁷.

4) (*Intertextualität*) Wie die heilige Schrift Israels mit Abraham und Mose schon vorausblickend Christus bezeugte⁷⁸, so wird ihr nun diese nachträgliche »Zeichen«-Dokumentation zur Seite gestellt, um die Christusbotschaft zu bewahren⁷⁹. Die christologischen Titel »Christus« (= Messias) und »Gottessohn« greifen über den Anfang des Evangeliums zurück auf die Hei-

⁷⁵ Vgl. die emazipatorische Wirkung, die der Bibel als Buch zugeschrieben wird, wenn Luther sie im Katechismus als »Laien-Bibel« verdichtet (»der ganzen heiligen Schrift kurzer Auszug und Abschrift«; GK, Vorrede; BSLK 552,31–33), die allen Christen zu lernen aufgegeben ist (WA 30 I, 27,26; vgl. die entsprechende Charakterisierung in FC, Epitome, Vom summarischen Begriff, 5; BSLK 769,1–10).

⁷⁶ Verschriftlichung bedeutet grundsätzlich zunächst Auslagerung und impliziert gerade das Risiko des Vergessens. Die Wiederaufnahme gelingt nicht anders als durch ein aktives und neugieriges Bemühen um den Sinn, Entzifferung, Deutung, Übersetzung. Vgl. J. Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis, München 2004, 143–147.

⁷⁷ Es ist bezeichnend, dass man sich in der neuzeitlichen Bibelbewegung dieses Umstandes durchaus sehr bewusst war und deshalb die missionarische Bibelverbreitung durch besonders geschulte Bibelboten vornahm und so die Übergabe des Buches mit dem Angebot einer als sachgerecht verstandenen Interpretation verband. Vgl. G.H. Wolfensberger, Die Bibel – das Brot der Völker. Ein Bericht: Mission mit der Bibel in aller Welt, Gladbeck 1968, 27.82.

⁷⁸ Zur eigenen Selbsteinschätzung des Johannesevangeliums als »Schrift« in Analogie zur Schrift Israels vgl. K. Scholtissek, »Geschrieben in diesem Buch« (Joh 20,30) – Beobachtungen zum kanonischen Anspruch des Johannesevangeliums, in: Israel und seine Heilstraditionen (s. Anm. 5), 207–226.

⁷⁹ In der zweiten Schlussnotiz (21,24) werden nicht die Zeichen, sondern des Zeugnis des Lieblingsjüngers als Material bei Abfassung der vorliegenden Schrift benannt. Dieses Zeugnis bewahrheitet sich nicht in sich selbst, sondern einerseits im Bezug auf die heilige Schrift (19,35–37) und andererseits auf das glaubende Wissen der Leser (zur gegenteiligen Meinung vgl. A.T. Lincoln, The Beloved Disciple as Eyewitness and the Fourth Gospel as Witness, JSNT 85 [2002] 3–26).

lige Schrift Israels⁸⁰ und die in ihr begründete Erwartung eines Heilskönigs, sichern mithin eine Intertextualität zur kodifizierten Tradition des Judentums⁸¹ und spannen den Interpretationsrahmen über das Werk selbst hinaus. Indem die Darstellung des Christuserignisses als der vollgültigen, alle bisherigen Offenbarung überbietenden Gottesexegese nun aber selbst den Rang einer *Schrift* (γραφῆ) annimmt, liegt darin auch eine strukturelle Überordnung des Evangeliums über das Alte Testament⁸².

5) (*metaphorische Referenz*) Nicht das bloße Lesen des Buches hat schon Heilswirkung, sondern erst ein solches Lesen, das den Zeichencharakter der Gesamterzählung erkennt. Wie die erzählte Geschichte zum abschließenden Ergebnis des persönlichen Christusbekenntnisses geführt hat (20,28), so soll die Lektüre der Jesuserzählung als spezifische Fortsetzung des Ertrages des Lebensweges Jesu nun ihrerseits ein Kriterium für diesen christlichen

⁸⁰ Zum König Israels als Gottessohn vgl. 2 Sam 7,14; Ps 2,7; 89,27f und als Gesalbter/Messias vgl. Ps 2,2; 89,39.52; 1 Sam 24,7; 2 Sam 22,51 u. ö. (später PsSal 17f; TestJud 24). H. Hübner, *Vetus Testamentum in Novo I/2*, Göttingen 2003, 36–45.46–49. – Vgl. M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament* (GNT 11), Göttingen 1998, 154f. »Die johanneische Christologie ist ihrem Selbstverständnis nach Schriftchristologie« (ebd., 338).

⁸¹ Ob dies zugleich bedeutet, dass der Evangelist die grundlegende Gemeinsamkeit mit dem Judentum wahren will (Scholtissek, »Schrift« [s. Anm. 23]), muss im vorliegenden Zusammenhang nicht diskutiert werden. Sollen die aufgeschriebenen Zeichen zum Glauben führen, so steht in deutlichem Kontrast dazu die ausdrücklich durch Schriftzitate untermauerte Feststellung, dass die Augenzeugen der gewirkten Zeichen nicht zum Glauben an ihn kamen (Joh 12,37–43). Neben der Leistung ist auch die Grenze des johanneischen Rekurses auf die Schrift zu sehen; vgl. W. Kraus, *Johannes und das Alte Testament. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie*, ZNW 88 (1997) 1–23; ders., *Die Vollendung der Schrift nach Joh 19,28. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium*, in: *The Scriptures in the Gospels* (BETHL 131), hg.v. C.M. Tuckett, Leuven 1997, 629–636. Die Grenze wurde folgenreich wirksam, als Luther aus Joh 5,39 die These ableitete, dass die christologische Auslegung des Alten Testaments dessen »wörtliche« Auslegung sei. Zur Problematik dieses hermeneutischen Ansatzes vgl. V. Stolle, *Israel als Gegenüber Martin Luthers – im Horizont seiner biblischen Hermeneutik*, in: *Israel als Gegenüber. Vom Alten Orient bis in die Gegenwart* (SIJD 5), hg.v. F. Siegert, Göttingen 2000, 322–359, hier: 326–330; J. Chr. Salzmann, *Luthers Übersetzung vom Psalm 16*, in: *Wortlaute*. FS Hartmut Günther, Groß Oesingen 2002, 39–55, hier: 49–53.

⁸² Vgl. Kraus, *Vollendung* (s. Anm. 23), 633–635. – Sehen die Rückverweise auf die heiligen Schriften Israels, die in der früheren Evangeliumsverkündigung vorgenommen wurden, in diesen die eine und einzige heilige Schrift, so stellt sich nun mit der theologisch begründeten Kodifizierung der grundlegenden Überlieferung des Evangeliums – noch vor der Herausbildung eines neutestamentlichen Kanons – die Frage der »Biblischen Theologie« im eigentlichen Sinn.

Glauben an die Hand geben: »Jesus ist der Christus (=Messias), der Sohn Gottes« (20,31)⁸³.

6) (*Pragmatik*) Wieder sind wie schon bei Thomas (20,27f) Glaube und Bekenntnis miteinander verbunden; jetzt aber ist der inhaltlich-reflektierende Aspekt des Glaubens betont (20,31: ἵνα πιστεῦσητε ὅτι). Daran erst schließt sich dann als zweiter Aspekt »das Leben in seinem Namen« an (καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε)⁸⁴. Deutlich wird damit die vermittelnde Funktion des literarischen Werkes unterstrichen. Das Buch dient der glaubenden Begegnung mit dem Herrn Christus. Der Glaube bekennt sich aufgrund dieser als vertrauenswürdig geltenden Buch-Mitteilung dann zu Christus als dem lebendigen Herrn.

Die Zielangabe für das Buch entspricht dem Martha-Bekenntnis, das in die abschließende große Zeichenerzählung von der Auferweckung des Lazarus eingebettet ist: »Ja, Herr, ich glaube, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist« (11,27)⁸⁵. Die Stichworte »glauben« und »Leben« und die Titel »Gottessohn« und »Christus« sind in beiden Zusammenhängen unter dem Gesichtspunkt des »Zeichens« (11,25f.47;

⁸³ Welck, Zeichen (s. Anm. 69), 286–308. Eine Verbindung zur Parakleten-Ankündigung (ebd., 282–287) besteht freilich ebenso wenig wie zwischen Ostererscheinung und Zeichen. Die Besonderheit des Zeichenbegriffs erübrigt eine Bezugnahme auf den Geist, da sich in den Zeichen die Herrlichkeit des Logos unmittelbar Glauben wirkend offenbart (ebd., 122–125.308–312). Die Annahme, dass das »Moment der glaubenser-möglichenden Konfrontation mit Jesus als dem endzeitlichen Heilsbringer« letztlich »pneumatologisch fundiert« sei (ebd., 292), bestätigt sich nicht. Allein schon »die schriftliche Buch-Form steht für die Verlässlichkeit und Verbindlichkeit der Darstellung. Insofern ist sie eine Voraussetzung, das Ziel des Werkes zu erreichen: den Glauben an Jesus Christus zu begründen« (Söding, Schrift [s. Anm. 17], 354). Die Schlussnotiz knüpft an die Seligpreisung (V. 29) an, indem sie eine neue Christusbegegnung benennt, die an die Stelle der sichtbaren Weise der Erscheinung vor Thomas tritt und dieselbe Wirkung des Glaubens zum Ziel hat, die Lektüre des vorliegenden Buches (vgl. J. van der Watt, The Presence of Jesus through the Gospel of John, Neotest. 36 [2002] 89–95); diese Begegnung über das Schriftmedium darf aber nicht als die einzige angesehen werden, und deshalb muss auch der Einschnitt zwischen den Versen 29 und 30 gewürdigt werden.

⁸⁴ In diesen beiden Aspekten zeigt sich eine besonders direkte Bezugnahme auf die Heilung des Blinden (Joh 9: Glauben) und die Auferweckung des Lazarus (Joh 11: Leben); vgl. H. Roose, Joh 20,30f.: Ein (un)passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums, Bib. 85 (2003) 326–343.

⁸⁵ Zum Zusammenhang zwischen Christusbekenntnis und Zeichen vgl. auch den Hinweis auf das Christusbekenntnis in dem Bericht über die Heilung des Blinden (9,22) und die Verbindung zwischen Christusbekenntnis und dem Zeugnis der »Werke« (10,24f); zum Zusammenhang zwischen glauben und Leben vgl. weiter 3,16.36; 6,40.

12,17f.37 – 20,31) miteinander verbunden⁸⁶. Und in dieser Eigenart knüpfen sie über das Bindeglied des Johanneszeugnisses⁸⁷ und der Jüngerberufungen⁸⁸ an den Prolog an: »Leben« (1,4), »glauben« (1,12) und »Christus« (1,17), sowie »Einziggeborener« (1,14.18) als Entsprechung zu »Sohn«. Folglich rekapituliert der Epilog stilgerecht den Inhalt des Buches kurz und knapp, wie er mit der Einbeziehung der Leser ebenso rhetorisch korrekt einen affektiven Akzent gesetzt hat.

Die Schrift gewinnt als Urkunde des religiösen Gedächtnisses normativen Charakter. An ihr muss sich das gegenwärtig gepredigte Wort kritisch prüfen lassen⁸⁹. Sie selbst wird nicht mehr aktualisierend fortgeschrieben⁹⁰. Sie wirkt vielmehr im Prozess der personalen Weitergabe und des gelebten Glaubens als stets vorgegebenes, kritisches Korrektiv eines grundlegenden kulturellen Textes der Trägergruppe. Bezeichnend ist, dass der Evangelist zwar auch die prophetisch-aktualisierende Verkündigung in sein Evangelium aufnimmt⁹¹, diese damit aber kaum durch sein Buch ablösen, ihr vielmehr ihre Stelle auch in der schriftlichen Urform der Tradition einräumen will⁹². Da-

⁸⁶ Das Motiv des Lebens ist also keineswegs nur 20,31 mit dem Begriffspaar Zeichen und Glauben verbunden, wie D. Lüthmann, *Glaube im frühen Christentum*, Gütersloh 1976, 63, annimmt.

⁸⁷ 1,20.25 (Christus); 1,34 (Sohn Gottes); 10,41 (Johannes hat keine Zeichen getan, während von dem Christus Zeichen erwartet werden, 7,31).

⁸⁸ 1,41 (Messias/Christus); 1,49 (Sohn Gottes; König Israels/Christus)

⁸⁹ »Unverzichtbar ist, daß sich heutige kirchliche Gestalt und gegenwärtiges christliches Selbstverständnis an diesem Anspruch messen lassen müssen und durch historische und theologische Wahrnehmung des Neuen Testaments, in einer umfassenden Begegnung mit dem neutestamentlichen Text den Weg des Glaubens beschreiten, der vom Erkennen über das Anerkennen zum Bekennen führt; denn dies ist die den neutestamentlichen Schriften zugrundeliegende Intention (vgl. Joh 20,31)« (G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, bearb., erg. u. hg. v. F.W. Horn, Berlin/New York 1996, 4). Vgl. Söding, *Schrift* (s. Anm. 17), 365f.

⁹⁰ Diese Feststellung schließt redaktionelle Bearbeitungen nicht aus. Vgl. nur die wiederholte Schlussbemerkung Joh 21,24f und vor allem den Charakter des Unfertigen, der dem Buch anhaftet. Aber solche weiteren Bearbeitungen stehen unter dem Vorzeichen, dass ausdrücklich ein Abschluss intendiert ist.

⁹¹ »Der Paraklet sorgt dafür, daß das von ihm vermittelte neue Jesuswort wirklich das Wort Jesu ist und nicht willkürliche Erfindung. Wie er für die Kontinuität des johanneischen Christus mit dem vorösterlichen Jesus einsteht, so auch für die inhaltliche Kontinuität der vorösterlichen und der nachösterlichen Jesustradition« (Dietzfelbinger, *Johannes II* [s. Anm. 34], 170). Indem der Autor jedoch ein Evangelium »schreibt«, verändert er den Modus der Vermittlung; denn sein Buch wird nun selbst zu einer (nachösterlichen) grundlegenden Tradition, die dem weiteren Verkündigen gegenübertritt.

⁹² Überraschend ist, dass er die Ankündigung des Parakleten gleichsam historisierend in die Ostererzählung einmünden lässt, während er das eigene Unternehmen des Buchschreibens mit den in der Vergangenheit liegenden, unwiederholbaren »Zeichen« in Verbindung setzt. Die eigene Gegenwart wird dabei nachdrücklich an die erzählte Welt an-

nach trat ein Genuswechsel ein. Der weitere Rezeptions- und Interpretationsprozess schlug sich nicht mehr buchintern als Weiterschreibung des Johannesevangeliums nieder, sondern wählte andere literarische Formen wie den Brief⁹³ und beließ das Evangelium in einem in gewissem Sinne unfertigen Zustand.

Beide Gesichtspunkte im nachösterlichen Wirken des göttlichen Exegeten, die auf Personen bezogene und die literarische Dimension, gehören zusammen, sind jedoch klar zu unterscheiden⁹⁴. Die zweite Schlussnotiz (21,24) verbindet dann zwar den Lieblingsjünger und damit die personale Linie mit der Autorisierung des Buches, hebt damit aber die Unterscheidung gerade nicht auf⁹⁵. An die Stelle des Logos ist nicht etwa ein Buch getreten, um darin

gebunden und damit gerade des Aktualisierungspathos' entkleidet, das aus dem Parakletensprüchen selbst spricht.

⁹³ Vgl. die Problemanzeige bei Dettwiler, Gegenwart (s. Anm. 46), 303. Zum 1Joh als nicht mehr werkimmanente Relecture des Johannesevangeliums vgl. J. Zumstein, Ein gewachsenes Evangelium. Der Relecture-Prozess bei Johannes, in: Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? (s. Anm. 23), 9–37, hier: 32f. Bei dieser neuen Relecture spitzt sich die Bedeutung des Evangeliums zu, indem der Brief »das *Evangelium* jetzt zum *Definitionsmaß für Rechtgläubigkeit* erhebt« (Becker, Johanneisches Christentum [s. Anm. 35], 209).

⁹⁴ In der Auslegung finden sich zwei gegensätzliche Tendenzen. Einerseits wird die zum unmittelbar Vorausgehenden spannungsvolle Andersartigkeit der Schlussnotiz so stark betont, dass diese als Traditionsstück einer Semeia-Quelle zuordnet werden kann (vgl. etwa Lührmann, Glaube [s. Anm. 86], 62f), andererseits werden die Unterschiede nivelliert. Die differenzierende Feststellung: »Die Motive ›sehen‹ und ›glauben‹ (sind) sowohl mit den Zeichen verbunden als auch mit Jesus selbst (vgl. nur 6,26.30.36). Die Zeichen verweisen auf ihren Täter« (Wengst, Johannes II [s. Anm. 38], 305), der Paraklet hingegen auf den Sprecher (14,26; die ausdrückliche Einbindung in den personale Kommunikationssituation ist zu beachten), bedarf einer weiteren Differenzierung hinsichtlich der persönlichen und der schriftlichen Weise der Weitervermittlung des Glaubens; Wengst selbst vermischt beides: »Zeugnisse der geistgewirkten Erinnerung an Jesus sind die Evangelien« (ebd., 132). Im Verhältnis zwischen Paraklet und Buch genügt es nicht, das Verbindende zu benennen: »Der Inhalt des Zeugnisses des Geistes ist also mit dem Inhalt des Joh identisch« (Wilckens, Johannes [s. Anm. 38], 232), auch die Differenzen verdienen Beachtung.

⁹⁵ Eine Identifizierung beider Aspekte im Sinne eines im vierten Evangelium »Schrift gewordene[n] Zeugnis[ses] des Parakleten« (Heckel, Hirtenamt [s. Anm. 46], 23; vgl. 17.163) oder »des in seinem Buch ›bleibenden‹ Zeugen« (J. Frey, Apostelbegriff, Apostolat und Apostolizität, in: Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I, hg. v. Th. Schneider/G. Wenz [DiKi 12], Freiburg/Göttingen 2004, 91–188, hier: 165) hat keine Grundlage im Text, gerade auch nicht in Joh 21,22f, worauf die zweite Wendung doch anspielt. »Das Vermächtnis seiner Augenzeugenschaft ist das vierte Evangelium selbst« (Becker, Johanneisches Christentum [s. Anm. 35], 66). Diese Feststellung klärt die Autoritätsfrage (»sein Zeugnis ist wahr«) nur formal, so dass sich sofort die Frage nach der Glaubwürdigkeit deren stellt, die dem Lieblingsjünger dieses Zeugnis ausstellen (»wir

aufzugehen⁹⁶. Das Buch ist abgeschlossen; das macht gerade seine eigene Bedeutung aus⁹⁷. Der Prozess der aktualisierenden Repräsentanz Jesu durch den Parakleten aber setzte schon zwei Generationen früher ein, zu Ostern nämlich, und ging dann weiter und ist bis heute nicht abgeschlossen.

Neutestamentliche Exegese umfasst die beiden Pole des Textes auf der einen Seite und des Auslegers und der Auslegerin auf der andern. Es geht darum, die urchristlichen Texte philologisch zu erschließen, historisch zu werten und zu interpretieren. Und dies geschieht dem Selbstverständnis des Textes nach, wie am Johannesevangelium zu zeigen versucht wurde, im Horizont der Gottesoffenbarung des Exegeten Jesus Christus, wie sie nach seinem Weggang zum Vater weiterwirkt. Innerhalb dieses größeren Rahmens ist die schriftliche Fassung als ein konstitutiver Aspekt zu verstehen. Und die Auslegung dieser Textdokumente stellt sich in dieser Perspektive als eine theologische Disziplin dar.

wissen«). Das Buch löst mithin den personal-sozialen Aspekt der Glaubensbezeugung nicht ab, sondern ordnet sich ihm zu (vgl. bei Becker, ebd., 135).

⁹⁶ Der Satz: »Das JohEv ist das in Schrift geronnene Zeugnis der rettenden Lebens-Offenbarung Gottes« (Scholtissek, »Geschrieben in diesem Buch« [s. Anm. 76], 224), ist ergänzungsbedürftig. Die Andeutung einer Differenzierung zwischen Parakleten und Buch sollte nicht gleich wieder verwischt werden, indem ein zu enges Zusammenwirken beider Größen postuliert wird: »Was vor Ostern Jesus selbst vollbrachte, wird nach Ostern unter der Führung des Parakleten dem Evangelium als Buch zugetraut: die Glauben ermöglichende Konfrontation mit dem eschatologischen Heilsbringer Jesus Christus« (Schnelle, Johannes [s. Anm. 6], 312). – Indem Kammler den Begriff »Wort« zu undifferenziert verwendet, nivelliert er schließlich die personale Dimension, die er zunächst sehr wohl herausgestellt hat: »Johannes erhebt damit den unerhörten theologischen Anspruch, daß *sein Evangelium das autoritative Zeugnis des Geistparakleten* ist, durch welches der auferstandene und erhöhte *Jesus Christus selbst* zu seiner Gemeinde redet« (Kammler, Jesus Christus [s. Anm. 17], 112; vgl. 182f). Die Geistwirksamkeit lässt sich nicht als Schriftinspiration interpretieren.

⁹⁷ Gerade mit der Selektion in der Traditionsaufnahme ist zugleich eine Abgeschlossenheit der verschriftlichten Überlieferung hinsichtlich ihres Zweckes gegeben (Joh 20,30f). Das Johannesevangelium will nicht nur »ein Beispiel« sein für »eine unabgeschlossene Pluralität der menschlichen Zeugnisse, deren Einheit allein im Zeugnis des Geistes beruht« (Wilckens, Johannes [s. Anm. 38], 252), sondern eine einzigartige Größe in diesem Prozess, die jene unabgeschlossene Pluralität an eine grundlegende Einheit zurückbindet.