

Hans-Ulrich Weidemann  
Der Tod Jesu im Johannesevangelium

Beihefte zur Zeitschrift für die  
neutestamentliche Wissenschaft  
und die Kunde der älteren Kirche

Herausgegeben von

James D. G. Dunn · Carl R. Holladay  
Hermann Lichtenberger · Jens Schröter  
Gregory E. Sterling · Michael Wolter

Band 122



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Hans-Ulrich Weidemann

Der Tod Jesu im  
Johannesevangelium

Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext  
für den Passions- und Osterbericht



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gedruckt mit Hilfe der  
Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften  
in Ingelheim am Rhein

⊗ Printed on acid-free paper which falls within  
the guidelines of the ANSI to ensure permanence and durability.

ISBN 3-11-018103-7

*Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed  
bibliographic data is available in the Internet at <<http://dnb.ddb.de>>.

© Copyright 2004 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

All rights reserved, including those of translation into foreign languages. No part of this book may  
be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including  
photocopy, recording, or any information storage and retrieval system, without permission in  
writing from the publisher.

Printed in Germany  
Cover design: Christopher Schneider, Berlin

Meinen Eltern



# Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2003 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie überarbeitet und erweitert.

Mein Dank gilt zuallererst meinem Doktorvater und akademischen Lehrer, Herrn Professor Dr. Michael Theobald, der diese Arbeit von Anfang an gefördert und kontinuierlich begleitet hat. Als seinen Assistenten läßt er mich an seiner Forschung und Lehre teilhaben, die freundschaftliche Atmosphäre an seinem Lehrstuhl bot und bietet immer Raum für vertiefende Gespräche und weiterführende Diskussionen. In wissenschaftlicher wie persönlicher Hinsicht habe ich ihm viel zu verdanken.

Herrn Professor Dr. Walter Groß danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens sowie für wichtige Hinweise im Hinblick auf die vorliegende Veröffentlichung.

Außerdem danke ich Frau Professor Dr. Gabriele Winkler für viele anregende Gespräche über die frühchristlichen Initiationsriten, Herrn Professor Dr. Jörg Frey für eine Reihe kritischer Anstöße, vor allem aber Herrn Professor Dr. Otfried Hofius, von dem ich während meines Studiums und danach viel gelernt habe und dem ich wichtige Anmerkungen für die Veröffentlichung der Arbeit verdanke.

Dr. Alexandra Riebe, Dr. Christof Mandry, Stefan Warthmann, Ursula Hepperle, Markus Hartmann und Oliver Dyma haben verschiedene Teile der Arbeit in unterschiedlichen Phasen ihrer Entstehung kritisch gelesen und mir mit vielen Anregungen und Diskussionen sehr geholfen. Ihnen allen sei herzlich gedankt.

Für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ danke ich deren Herausgebern, ganz besonders Herrn Professor Dr. Hermann Lichtenberger und Herrn Professor Dr. Michael Wolter für die Begutachtung der Arbeit sowie für wertvolle Hinweise für die Veröffentlichung.

Herrn Dr. Claus-Jürgen Thornton und Herrn Klaus Otterburig vom Verlag Walter de Gruyter danke ich für die freundliche und professionelle verlegerische Betreuung.

Dem Verein zur Förderung der katholischen Theologie und insbesondere der Studienstiftung des deutschen Volkes danke ich für die finanzielle und ideelle Förderung während meiner Promotionszeit.

Meinem Bischof, Dr. Gebhard Fürst, der Stiftung der Landesbank Baden-Württemberg, der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein sowie Herrn Bischof Dr. Dr. Karl Kardinal Lehmann danke ich herzlich für namhafte Druckkostenzuschüsse zur Veröffentlichung der Arbeit.

Ich widme das Buch meinen Eltern, Ingeborg und Dr. Wolfgang Weidemann, die mein Studium und die Promotion von Anfang an vorbehaltlos unterstützt und gefördert haben.

Tübingen, im April 2004

Hans-Ulrich Weidemann

# Inhalt

Vorwort .....	VII
---------------	-----

## Teil A Aufgabe und Fragestellung

Kapitel 1: Problemhorizont .....	3
1.1 Hinführung .....	3
1.2 Forschungspositionen im 19. Jahrhundert .....	4
1.2.1 Ferdinand Christian Baur .....	4
1.2.2 Die weitere Debatte .....	8
1.2.2.1 Auf Baur's Linie: Köstlin, Hilgenfeld, Pfeleiderer, Holtzmann .....	9
1.2.2.2 Gegenpositionen: Zahn, Weiß, Schlatter, Lütgert .....	11
1.2.3 Frühe Literarkritik .....	12
1.2.4 Zwischenbilanz .....	13
1.3 Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann .....	14
1.3.1 Rudolf Bultmann .....	14
1.3.2 Ernst Käsemann .....	15
1.3.3 Die Debatte um die sog. „theologia crucis des Johannesevangeliums“ .....	16
1.4 Die englischsprachige Forschung .....	18
1.5 Neuere Beiträge .....	20
1.5.1 Aufsätze .....	21
1.5.2 Monographien zum johanneischen Passionsbericht .....	23
1.5.2.1 Narrative und leserorientierte Zugänge .....	24
1.5.2.2 Literar- und redaktionskritische Modelle (M. C. de Boer, M. Lang) ....	25
1.5.2.3 Jesu Tod als Ende seines irdischen Daseins (E. Straub) .....	26
1.6 Grundlinien .....	28
1.6.1 Die Inkarnationsaussage Joh 1,14 und der Passionsbericht .....	29
1.6.2 Stühne im Johannesevangelium? .....	30
1.6.3 Wendepunkt und Geistgabe .....	31
1.6.4 Die johanneische Passions- und Ostergeschichte .....	31
Kapitel 2: Die Analyse einer johanneischen Erzählung .....	33
2.1 Narrative Exegese? .....	33

2.2	Passionsbericht und Abschiedsrede .....	37
2.2.1	Analyse von Joh 14,29 .....	38
2.2.2	Auslegung von Joh 14,29 .....	39
2.2.3	Zur Pragmatik des Verses .....	40
2.2.4	Johannes Calvins Auslegung des Verses .....	42
2.2.5	Rede und Erzählung .....	42
2.3	Rede und Erzählung – historisch und pragmatisch .....	43
2.3.1	Der literarhistorische Horizont .....	43
2.3.2	„Rede“ und „Erzählung“ als gattungskritische Kategorien .....	46
2.3.3	Erzählung von Ereignissen und Erzählung von Worten .....	47
2.3.4	Pragmatik und Strategie direkter Rede .....	48
2.4	Rede und Erzählung im Johannesevangelium .....	51
2.4.1	Zur johanneischen Terminologie .....	52
2.4.2	Zeichen und Werke .....	52
2.4.3	Worte und Werke .....	57
2.5	Schlußfolgerung .....	60
Kapitel 3: Zur Fragestellung .....		61
3.1	Die erste Abschiedsrede als „Kommentar“ .....	61
3.2	Die Abschiedsrede als <i>vorangestellte</i> Leseanweisung .....	63
3.3	Die <i>authorial audience</i> des Textes .....	64
3.4	Textgrundlage .....	68
3.4.1	Die Abgrenzung des Textes in synchroner Hinsicht .....	68
3.4.2	Die Textgrundlage in diachroner Hinsicht .....	69
	3.4.2.1 Das vorausgesetzte textgenetische Modell .....	69
	3.4.2.2 Die Textgrundlage in diachroner Hinsicht .....	71
3.5	Die Perspektive der Analyse.....	72

## Teil B

„Jetzt habe ich es euch gesagt, bevor es geschieht“.

Analyse der ersten Abschiedsrede (Joh 13,31-14,31)

Kapitel 4:	Die erste Abschiedsrede (13,31-14,31) .....	75
4.1	Einleitung .....	75
4.2	Gattung .....	76
4.3	Gliederung .....	79
4.3.1	Einleitung .....	79
4.3.2	Gliederungssignale .....	79
	4.3.2.1 Inklusionen .....	79
	4.3.2.2 Stichwortverteilung .....	80

4.3.2.3	Die Jünger-Zwischenfragen .....	81
4.3.3	Die Struktur des Proömiums und des ersten Hauptteils .....	81
4.3.4	Die Struktur des zweiten Hauptteils .....	83
4.4	<b>Das diachrone Profil des Textes .....</b>	<b>86</b>
4.4.1	Einleitung .....	86
4.4.2	Bestandsaufnahme .....	86
4.4.2.1	Vorbemerkung .....	86
4.4.2.2	Materiale Darstellung .....	87
4.4.2.3	Überlieferungen und Tradition .....	91
4.4.3	Das diachrone Profil der ersten Abschiedsrede .....	93
4.4.4	Die Einfügung der Redaktion 13,34f. ....	95
4.5	<b>Zusammenfassung .....</b>	<b>96</b>
<b>Kapitel 5: Die Verherrlichung des Menschensohnes (13,31f.) .....</b>		<b>97</b>
5.1	<b>Der „Prolog“ 13,31f. ....</b>	<b>97</b>
5.1.1	Analyse des Textes .....	98
5.1.2	Inhaltliche Probleme .....	99
5.2	<b>Auslegung des Textes .....</b>	<b>99</b>
5.2.1	Ein oder zwei Vorgänge? .....	99
5.2.2	Auslegung der ersten Doppelzeile (13,31cd) .....	101
5.2.3	Der Menschensohn .....	102
5.2.3.1	Der „irdische“ Jesus .....	103
5.2.3.2	Der Titel als Ausdruck hoher Christologie .....	104
5.2.3.3	Tod und Auferstehung des Menschensohnes .....	104
5.2.3.4	Der Menschensohn zwischen Geistgabe und Geistspendung .....	106
5.2.3.5	Das „Sehen“ des Menschensohnes .....	107
5.2.3.6	„Menschensohn“ als autoreferentielles Signal .....	109
5.2.4	Joh 13,32bc als Prolepse .....	110
5.3	<b>Das johanneische Verständnis von <math>\delta\omicron\varsigma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu</math> .....</b>	<b>111</b>
5.3.1	Einleitung .....	111
5.3.2	Das christologische Problem .....	112
5.3.3	Der johanneische Befund .....	113
5.3.3.1	„Jesus war noch nicht verherrlicht“ .....	114
5.3.3.2	„Es ist der Vater, der mich verherrlicht“ .....	115
5.3.3.3	„... damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde“ .....	116
5.3.3.4	„Die Stunde ist da“ .....	117
5.3.3.5	Zwischenüberlegung .....	120
5.3.3.6	Nach Ostern .....	121
5.3.4	Zum begriffs- und traditionsgeschichtlichen Hintergrund .....	123
5.3.5	Zusammenfassung .....	126
5.4	<b>Ertrag .....</b>	<b>127</b>

Kapitel 6:	Das weitere Proömium der Abschiedsrede (13,33-38) .....	129
6.1	Von der vergeblichen Suche (13,33) .....	129
6.1.1	Der Zusammenhang von 13,33 mit 13,36-38 .....	129
6.1.2	Die erwähnende Anrede der Jünger als τεκνία .....	130
6.1.3	Jesu Selbstzitat .....	133
6.2	Der Dialog mit Petrus (13,36-38) .....	136
6.2.1	Auslegung des Textes .....	137
6.2.2	Petrus als τέκνον .....	138
6.3	Ertrag .....	139
Kapitel 7:	Der erste Hauptteil (14,1-14) .....	143
7.1	Der Dialog mit Thomas (Joh 14,1.2-6) .....	143
7.1.1	Der doppelte Imperativ 14,1 .....	144
7.1.1.1	Die Inclusio um den Hauptteil der Abschiedsrede (14,1a/27ef) .....	145
7.1.1.2	Die Glaubensforderung (14,1bc) .....	145
7.1.2	Das Logion von den väterlichen Wohnungen (14,2f.) .....	146
7.1.2.1	Das Logion in der Diskussion .....	146
7.1.2.2	Die Auslegung des Logions durch den Evangelisten .....	148
7.1.3	Der Einwand des Thomas (14,4f.) .....	151
7.1.3.1	Der Gedankengang der Sequenz 14,1-6 .....	151
7.1.3.2	Der Einwand des Thomas (14,5) .....	152
7.1.4	Das Ich-bin-Wort Jesu (14,6) .....	152
7.2	Der Dialog mit Philippus (14,7-11) .....	154
7.2.1	Struktur .....	155
7.2.2	Das „Sehen“ des Vaters (14,7) .....	156
7.2.2.1	Joh 14,7 als Programm .....	156
7.2.3	Die Bitte des Philippus (14,8) .....	157
7.2.4	Die Antwort Jesu (14,9) .....	158
7.2.5	Die Immanenzformel 14,9g.10-11 als Explikation von 14,9ef .....	159
7.2.5.1	Die Struktur des Textes .....	159
7.2.5.2	Auslegung .....	160
7.3	Das Amen-Wort als Abschluß und Überleitung (14,12-14) .....	162
7.3.1	Der Ort des Amen-Wortes in der Argumentation .....	162
7.3.2	Form und Struktur .....	163
7.3.3	Wer glaubt, tut Werke! .....	164
7.3.3.1	Die nachösterliche Zeit als gesteigerte Heilszeit .....	164
7.3.3.2	Die „größeren Werke“ .....	165
7.3.3.3	Gebetserhörung und Verherrlichung des Sohnes im Vater .....	167
7.4	Ertrag .....	169

<b>Kapitel 8:</b>	<b>Der zweite Hauptteil (14,15-27)</b>	<b>171</b>
8.1	Die erste Verheißung (14,15.16-17.18-20)	171
8.1.1	Der Rahmenvers 14,15	171
8.1.2	Der erste Parakletspruch (14,16f.)	173
8.1.2.1	πνεῦμα und παράκλητος	173
8.1.2.2	Die Funktion des Parakletspruchs im Duktus der Rede	174
8.1.3	Das österliche Kommen Jesu als Typos (14,18-20)	175
8.1.3.1	Ist Joh 14,18-20 ein Ostertext?	176
8.1.3.2	Kommt Christus im Parakleten?	177
8.1.3.3	Ostern johanneisch (14,18-20)	178
8.2	Die zweite Verheißung (14,21-24ab)	181
8.2.1	Struktur und Rahmenverse	181
8.2.2	Die zweite Verheißung Jesu (14,21cde)	182
8.2.3	Die Zwischenfrage des Judas (14,22)	184
8.2.4	Der Höhepunkt der Abschiedsrede	184
8.2.4.1	Die Struktur (14,23cd/24a)	184
8.2.4.2	Das Kommen von Vater und Sohn zum Glaubenden (14,23efg)	185
8.3	Teil III zum Thema „mein Wort“ (14,24b-26)	188
8.3.1	Struktur	188
8.3.2	Gedankengang	188
8.3.3	Der zweite Parakletspruch	189
8.3.4	Das vierte Evangelium als Werk des Parakleten	190
8.4	Jesu Friedensgruß und der Schluß des Hauptteils (14,27)	192
8.4.1	Der Frieden Jesu (14,27ab)	192
8.4.2	Die Trennung der Jünger vom κόσμος (14,27cd)	192
8.5	Ertrag	193
<b>Kapitel 9:</b>	<b>Der Schluß der Abschiedsrede (14,28-31)</b>	<b>197</b>
9.1	Die <i>peroratio</i> der Rede (14,28a-d)	197
9.2	Lieben und Glauben (14,28e-29e)	198
9.2.1	Die fehlende Liebe der Jünger zu Jesus (14,28e-h)	198
9.2.2	Die textpragmatische Funktion der Rede (14,29)	199
9.3	Das Kommen des „Herrschers der Welt“ (14,30f.)	200
9.3.1	Überblick	200
9.3.2	Der „Herrscher der Welt“ im vierten Evangelium	201
9.3.2.1	Die Gestalt im vierten Evangelium	202
9.3.2.2	Ein entscheidender Exorzismus?	203
9.3.2.3	Der „Programmsatz“ Joh 12,31f.	205
9.3.2.4	Das johanneische Profil des Wortes	207
9.4	Ertrag	210

Kapitel 10: Von der Abschiedsrede zum Passionsbericht .....	213
---	-----

### Teil C

#### „Damit ihr glaubt, wenn es geschieht!“ Analyse des Passions- und Osterberichtes (Joh 18-20)

Kapitel 11: Der johanneische Passions- und Osterbericht .....	219
11.1 Einleitung .....	219
11.2 Gliederung .....	219
11.3 Zur Genese des johanneischen Passions- und Osterberichts .....	221
11.3.1 Die Quellen des Evangelisten .....	222
11.3.2 Der vorjohanneische Passionsbericht als Gemeindetext .....	227
11.3.3 Die Rekonstruktion der Überlieferung .....	229
11.3.4 Der johanneische Umgang mit der „Gethsemani-Überlieferung“ .....	231
11.3.5 Der Evangelist in Auseinandersetzung mit Überlieferung .....	235
11.3.6 Die Redaktion des Passions- und Osterberichts .....	237
11.4 Perspektiven .....	242
11.4.1 Der Evangelist und seine Überlieferung .....	242
11.4.2 Aufgaben .....	243
Kapitel 12: Jesus vor dem Garten (18,1-11) .....	245
12.1 Einleitung .....	245
12.1.1 Das Thema des Abschnitts .....	245
12.1.2 Der Prolog zur Passion .....	245
12.2 Die johanneische Erzählung .....	247
12.2.1 Analyse .....	247
12.2.2 Jesus und Judas (18,1+2) .....	247
12.2.3 Judas und sein „illuminierter Heerwurm“ (18,3) .....	250
12.2.4 Jesus identifiziert sich vor seinen Feinden (18,4-6) .....	251
12.2.5 Der zweite Gesprächsgang (18,7-9) .....	256
12.2.6 Der „petrinische Zwischenfall“ (18,10+11) .....	258
12.3 Joh 18,1-11 und die erste Abschiedsrede .....	260
12.3.1 Jesus und Judas .....	260
12.3.1.1 Judas im Passionsbericht .....	260
12.3.1.2 Der Herrscher der Welt .....	261
12.3.1.3 Das Ergebnis der Begegnung .....	262
12.3.1.4 Die Verherrlichung des Menschensohnes .....	265
12.3.2 Die Trennung von den Jüngern .....	266
12.3.3 Das Verhalten des Petrus .....	267
12.3.4 Zusammenfassung .....	268

12.4	Der Evangelist und seine Überlieferung .....	269
12.4.1	Einleitung .....	269
12.4.2	Jesus und Judas .....	269
12.4.3	Jüngerflucht, Erfüllungszitat und Verhaftung Jesu .....	271
12.4.4	Der Anschlag auf den Knecht des Hochpriesters .....	273
12.4.5	Kelchwort und Gethsemani-Überlieferung .....	274
12.5	Ertrag .....	276
<b>Kapitel 13:</b>	<b>Jesus und Hannas (Joh 18,12-27) .....</b>	<b>277</b>
13.1	Einleitung .....	277
13.2	Die johanneische Erzählung .....	277
13.2.1	Analyse .....	277
13.2.2	Gefangennahme, Fesselung und Überführung (18,12+13a) .....	280
13.2.3	Hannas und Kaiaphas (128,13b+14) .....	281
13.2.4	Die erste Verleugnung des Petrus (18,15-18) .....	284
13.2.5	Jesus vor Hannas (18,19-23) .....	287
13.2.5.1	Die Frage des Hochpriesters und Jesu Antwort .....	289
13.2.5.2	Der Rahmen 18,20b.e (A-A') .....	290
13.2.5.3	Der Mittelteil 18,20bc (B) .....	290
13.2.5.4	Die Gegenfrage Jesu (18,21) .....	291
13.2.5.5	Die Reaktion des Knechtes (18,22) .....	294
13.2.5.6	Jesu letztes Wort (18,23) .....	295
13.2.6	Jesu Transport zu Kaiaphas (18,24) .....	296
13.2.7	Die zweite und die dritte Verleugnung Petri .....	296
13.3	Joh 18,12-27 und die erste Abschiedsrede .....	298
13.3.1	Einleitung .....	298
13.3.2	Jesu Jünger .....	299
13.3.3	Die Frage der Nachfolge .....	300
13.3.4	Ergebnis .....	301
13.4	Der Evangelist und seine Überlieferung .....	302
13.4.1	Überblick und Gesamtaufriß .....	302
13.4.2	Hannas und Kaiaphas .....	303
13.4.3	Das überlieferte Verhör vor dem Hochpriester .....	305
13.4.4	Die Verleugnung Jesu durch Petrus und ihre Vorhersage .....	307
13.5	Ergebnis .....	310
<b>Kapitel 14:</b>	<b>Jesus und Pilatus (18,28-19,16b) .....</b>	<b>311</b>
14.1	Einleitung .....	311
14.2	Die johanneische Erzählung .....	313
14.2.1	Analyse .....	313

14.2.1.1	Die Einzelszenen .....	314
14.2.1.2	Die Architektur des Textes .....	315
14.2.2	Die Situationsangabe (18,28) .....	317
<i>Exkurs:</i>	Zur Auslegungsgeschichte von 18,28 .....	319
<i>Exkurs:</i>	Die Bezüge zwischen Joh 4,1-42 und Joh 18,28-19,16 .....	322
14.2.3	Vor dem Prätorium: Pilatus und die „Juden“ (18,29-32) .....	325
14.2.4	Im Prätorium: Jesus und Pilatus (18,33-38ab) .....	328
14.2.5	Vor dem Prätorium: Pilatus und die „Juden“ (18,38c-40) .....	335
14.2.6	Die Verspottung und Folterung Jesu (19,1-3) .....	337
14.2.7	Vor dem Prätorium: Jesus, Pilatus und die „Juden“ (19,4-8) .....	339
14.2.8	Im Prätorium: Jesus und Pilatus (19,9-12) .....	343
<i>Exkurs:</i>	Der wahre König als Richter .....	345
14.2.9	Vor dem Prätorium: Jesus, Pilatus und die „Juden“ (19,13-15) .....	350
14.2.10	Die Auslieferung Jesu an die „Juden“ (19,16ab) .....	353
14.3	Der Pilatusprozeß und die erste Abschiedsrede .....	353
14.3.1	Die Frage nach der ἀλήθεια .....	353
14.3.2	Beobachtungen zum Kontext des Weg-Wortes 14,6 .....	354
14.3.3	Abschiedsrede und Pilatusfrage .....	355
14.4	Der Evangelist und seine Überlieferung .....	357
14.4.1	Einleitung .....	357
14.4.2	Juden und Heiden .....	358
14.4.3	Die johanneische Passions-Chronologie .....	361
14.4.4	Der Königstitel .....	362
14.4.5	Die „Juden“ als die eigentlichen Gegner .....	363
14.5	Ergebnis .....	365
Kapitel 15:	Kreuzigung, Tod und Begräbnis Jesu (19,16c-42) .....	367
15.1	Einleitung .....	367
15.2	Die johanneische Erzählung .....	367
15.2.1	Analyse .....	367
15.2.1.1	Zur Gliederung und „Architektur“ der Kreuzigungsszene .....	367
15.2.1.2	Untergeordnete Teiltex-te: Satzreihen und erste Abschnitte .....	369
15.2.1.3	Übergeordnete Teiltex-te .....	371
15.2.1.4	Synopse der Gliederungsmerkmale .....	371
15.2.2	Szene I (19,16c-18.19-22) .....	373
15.2.2.1	Die Verbindung der beiden Szenen .....	374
15.2.2.2	Jesu Auszug aus der Stadt und die Kreuzigung (19,16c-18) .....	375
15.2.2.3	Der titulus crucis (19,19-22) .....	375
15.2.3	Szene II (19,23-27) .....	377
15.2.3.1	Die beiden Personengruppen .....	378
15.2.3.2	Die Verteilung der Kleidung Jesu (19,23f.) .....	379

15.2.3.3	Das Erfüllungszitat (19,24) .....	380
15.2.3.4	Die Frauen beim Kreuz (19,25) .....	380
15.2.4	Szene III (19,28-30) .....	381
15.2.4.1	Gliederung und Struktur der johanneischen Sterbeszene .....	382
15.2.4.2	Das Wissen Jesu und die Vollendung der Schrift (19,28abc) .....	382
15.2.4.3	Durstruf und Tränkung Jesu (19,28f.) .....	385
15.2.4.4	Der Tod Jesu (19,30) .....	387
15.2.5	Szene IV (19,31-37) .....	390
15.2.5.1	Die Struktur der Szene .....	391
15.2.5.2	Die Bitte der „Juden“ und ihre Begründung (19,31) .....	391
15.2.5.3	Die Ausführung der Bitte (19,32f.) .....	392
15.2.5.4	Blut und Wasser (19,34) .....	393
15.2.5.5	Das erste Schriftzitat (19,36) .....	397
15.2.5.6	Das zweite Schriftzitat (19,37) .....	398
15.2.6	Szene V (19,38-42) .....	399
15.2.6.1	Pilatus und Joseph von Arimathäa (19,38) .....	399
15.2.6.2	Das zweite Kommen des Nikodemus (19,39) .....	400
15.2.6.3	Das jüdische Begräbnis Jesu (19,39f.) .....	401
15.3	Die Kreuzigungsszene und die erste Abschiedsrede .....	404
15.3.1	Das Problem .....	404
15.3.2	Das Anliegen des Evangelisten in der Abschiedsrede .....	405
15.3.3	Der Gekreuzigte als die Quelle des Geistes .....	406
15.4	Der Evangelist und seine Überlieferung .....	408
15.4.1	Kreuzweg, Kreuzigung und titulus (Szene I) .....	408
15.4.2	Die beiden Personengruppen unter dem Kreuz (Szene II) .....	410
15.4.3	Die Tränkung und der Tod Jesu (Szene II) .....	412
15.4.4	Crurifragium und Lanzenstich (Szene IV) .....	415
15.4.5	Das Begräbnis Jesu (Szene V) .....	420
15.5	Ergebnis .....	421
<i>Exkurs: Der Teufel und das Blut des Lammes</i> .....		423
1.	Der johanneische Befund und seine Deutung .....	423
2.	Die These: Der Teufel und das Blut des Lammes .....	426
3.	Überblick über den traditionsgeschichtlichen Befund .....	426
3.1	Die „Gründungsurkunde des Passafestes“ (Ex 12) .....	426
3.2	Die weiteren Passa-Texte .....	429
3.2.1	Das Passa am Tempel .....	430
3.2.2	Der „Verderber“ und das Passablut .....	432
3.2.3	Satansfreie Bereiche durch das Blut des Lammes .....	440
4.	Ertrag .....	445
4.1	Gibt es eine johanneische Passalamm-Typologie? .....	445
4.2	Jesus – das wahre Passalamm .....	447

Kapitel 16: Die Ostererscheinungen Jesu (20,1-31).....	451
16.1 Einleitung .....	451
16.2 Die johanneische Erzählung .....	451
16.2.1 Analyse und Gliederung .....	451
16.2.2 Der Ostermorgen (20,1.11-18) .....	453
16.2.2.1 Maria Magdalena am Grab (20,1) .....	455
16.2.2.2 Die Angelophanie vor Maria Magdalena (20,11-13) .....	456
16.2.2.3 Die Christophanie vor Maria Magdalena (20,14-16) .....	457
16.2.2.4 Das johanneische Osterkerygma und seine Antwort (20,17f.) .....	459
<i>Exkurs:</i> Die Bezüge zwischen Joh 1 und Joh 20 .....	462
16.2.3 Der Abend des Ostertages (20,19-23) .....	465
16.2.3.1 Gliederung und Aufbau .....	468
16.2.3.2 Teil I: Die Situation der Jünger (20,19a-e) .....	469
16.2.3.3 Teil II: Die österliche Selbstidentifizierung Jesu (20,19fg-20) .....	470
16.2.3.4 Teil III: Sendung, Geistgabe und Vollmacht (20,21-23) .....	471
16.2.3.5 Die Vollmacht der Sündenvergebung (20,23) .....	475
<i>Exkurs:</i> Die Initiation als „Sitz im Leben“ von Joh 20,22+23 .....	477
1. Das „Nachlassen der Sünden“ als <i>einmaliger</i> Akt .....	477
2. Die Initiation als pneumatisches Geschehen .....	478
3. Initiation und Sündenvergebung .....	482
4. Fazit .....	485
16.2.4 Die Erscheinung vor Thomas (20,24-25.26-29) .....	486
16.2.4.1 Auslegung .....	488
16.2.5 Der Epilog der Ostergeschichte (20,30+31) .....	493
16.2.5.1 Analyse .....	494
16.2.5.2 Die „Zeichen“ des Auferstandenen .....	495
16.3 Der Osterbericht und erste Abschiedsrede .....	497
16.3.1 Einleitung .....	497
16.3.2 Die Bezüge im einzelnen .....	499
16.3.3 Jesu „Zwischenzustand“ als Zeichen .....	501
16.3.4 Vergangenheit oder Gegenwart – Kirche und einzelne .....	502
16.3.5 Die Vollmacht der Jünger: Sündenvergebung und „Größere Werke“ .....	503
16.3.6 Der „Ernstfall“: das Gebet der Jünger zu Jesus Christus .....	505
16.4 Der Evangelist und seine Überlieferung .....	506
16.4.1 Der Erscheinungsbericht 20,19-23 .....	506
16.4.2 Thomas und Maria Magdalena .....	508
16.4.3 Joh 20,30f., der Schluß der Semeiaquelle? .....	510
16.5 Ergebnis .....	511

<b>Kapitel 17: Zusammenfassung</b> .....	513
Die Abschiedsrede und der Passions- und Osterbericht .....	513
Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht .....	515
Jesus vor dem Garten (18,1-11) .....	518
Jesus und Hannas (18,12-27) .....	519
Jesus und Pilatus (18,28-19,16b) .....	520
Kreuzigung, Tod und Begräbnis Jesu (19,16c-42) .....	522
Die Ostererscheinungen Jesu (Joh 20) .....	524
<b>Bibliographie</b> .....	527
1. Quellen und Textausgaben .....	527
1.1 Bibel .....	527
1.2 Übersetzungen .....	527
1.3 Außerbiblische Texte .....	527
1.3.1 Sammlungen .....	527
1.3.2 Jüdisch-hellenistische Schriftsteller .....	528
1.3.3 Apostolische Väter, Apologeten und Kirchenväter .....	528
1.3.4 Thomasakten .....	528
2. Hilfsmittel .....	528
3. Kommentare zum Johannesevangelium .....	529
4. Sonstige Literatur .....	531
<b>Bibelstellenregister</b> .....	559
<b>Autorenregister</b> .....	567



Teil A

Fragestellung und Methode



## Kapitel 1

### Problemhorizont

#### 1.1 Hinführung

Die präzise Bestimmung des johanneischen Verständnisses des Kreuzestodes Jesu ist nach wie vor umstritten. Welche Bedeutung hat das Geschehen auf Golgotha für den vierten Evangelisten, welchen Stellenwert nimmt es in der johanneischen Christologie ein? Muß der Evangelist vom Tod Jesu am Kreuz berichten, „wie die Tradition es erfordert“<sup>1</sup>, oder ist der Passions- und Osterbericht formal und inhaltlich der Höhepunkt seines Evangeliums? Formuliert der vierte Evangelist an anderen Stellen seines Werkes seine Sicht von Jesu Kreuzestod und Auferstehung genuiner, freier, ohne auf Überlieferung Rücksicht nehmen zu müssen? Mit den Worten von U. Wilckens: „Wenn *der Glaube* an Jesus als den von Gott gesandten Sohn der Weg zum endzeitlich-vollkommenen, ewigen Leben ist, was bedeutet dann der *Kreuzestod* Jesu für die an ihn Glaubenden? In welchem Sinn ist dieser Tod am Kreuz das soteriologische Zentrum und in diesem Sinn die Vollendung der Sendung Jesu (19,30)?“<sup>2</sup>

In dieser Arbeit wird der johanneische Passions- und Osterbericht (Joh 18-20) im Hinblick auf die oben genannten Probleme untersucht. Die Leitfrage dabei lautet: Welches theologische Verständnis der hier berichteten Ereignisse wird in der narrativen Gestaltung dieses Erzähltextes greifbar? Zuerst sind in einem knappen Durchgang die Beiträge der Forschungsgeschichte zum johanneischen Verständnis des Todes Jesu, insbesondere zum Passionsbericht, zu skizzieren. Bei diesem Durchgang durch die Forschungsgeschichte geht es um die folgenden Fragen: Welches Verständnis des Todes Jesu extrapolieren die Autorinnen und Autoren aus dem Johannesevangelium, und zwar insbesondere im Hinblick auf die Kapitel 18-20? Welche Bedeutung wird dem Passions- und Osterbericht über die Einzellexegese hinaus für die johanneische Theologie eingeräumt? Welche Passagen aus diesem narrativen Gesamtzusammenhang stehen dabei im Zentrum der Aufmerksamkeit? Und welche kürzeren oder längeren Texte und Textkomplexe aus anderen Partien des Johannesevangeliums gelten als Schlüsselverse für ein Verständnis der Kapitel 18-20 im Sinne des Evangelisten?

---

<sup>1</sup> KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 29.

<sup>2</sup> WILCKENS, Christus traditus 39.

Die Forschungsdiskussion des 19. und des 20. Jahrhunderts wurde ganz entscheidend durch die Positionen von Ferdinand Christian Baur und Ernst Käsemann angeregt. Zwar liegt zwischen den beiden ein zeitlicher Abstand von mehr als hundert Jahren, doch führte die Rezeption grundlegender Thesen Baus zur johanneischen Christologie durch Ernst Käsemann dazu, daß die durch Baur angestoßene Debatte bis heute anhält.

## 1.2 Forschungspositionen im 19. Jahrhundert

Voraussetzung für eine wissenschaftliche Darstellung des spezifisch *johanneischen* Verständnisses des Todes Jesu ist das exegetische Bewußtsein für das eigene Profil der im biblischen Kanon versammelten Schriften. Von einem solchen kann jedoch, nach gewissen Vorstadien, im engeren Sinne erst mit dem Aufkommen der sog. „Lehrbegriffe“<sup>3</sup> in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gesprochen werden.

Überblickt man die exegetische Diskussion, so kreist sie im wesentlichen um die Bekräftigung oder Bestreitung der apostolischen Herkunft des vierten Evangeliums: Es geht um die „Echtheit“ der johanneischen Schriften<sup>4</sup>, ihre Herkunft von einem Augenzeugen der Worte und Werke Jesu. Damit am Beginn unlösbar verbunden ist die Frage nach der Stellung des Prologs und seiner Logoslehre zum folgenden Text des Evangeliums.

### 1.2.1 Ferdinand Christian Baur

Die erste bedeutsame Darstellung des johanneischen Verständnisses des Todes Jesu veröffentlichte F. Chr. Baur im Jahre 1844<sup>5</sup>, wichtige Vor- und Zuarbeiten lieferten ihm die bereits vorliegenden Untersuchungen zum Lehrbegriff des Johannesevangeliums<sup>6</sup>, aber nicht zuletzt auch die Arbeiten seines Schülers

<sup>3</sup> Zur Definition dieses wichtigen Begriffs vgl. FROMMANN, Lehrbegriff 77: „Die Summe solcher einzelner von einem Subjekte irgendwie geäußelter Lehraussprüche, zu einem geordneten systematischen Ganzen vereinigt, bildet den Lehrbegriff (τύπος διδασκαλίας).“ Der Begriff ist also in Anlehnung an Röm 6,17 formuliert.

<sup>4</sup> SCHMITHALS, Johannesevangelium 50-99. Das Kapitel beginnt mit der Feststellung: „Die erste große Phase der historisch-kritischen Erforschung der johanneischen Schriften stand im Zeichen der Frage nach deren ‚Echtheit‘.“

<sup>5</sup> In diesem Jahr erschien BAURS „Abhandlung über die Komposition und den Charakter des Johannesevangeliums“, wiederabgedruckt in seinen „Kritischen Untersuchungen“ (1847). Vgl. dazu OVERBECK, Joh 14.

<sup>6</sup> Hier ist nach den Arbeiten von C. CH. E. SCHMID (1801) und T. HORST (1832) vor allem die erste bedeutende Darstellung „Der johanneische Lehrbegriff in seinem Verhältnisse zur gesammten biblisch-christlichen Lehre“ von K. FROMMANN (1839) zu nennen. Ihr Aufbau orientiert sich ganz am Prolog des Evangeliums. Frommanns Versuch wurde kurz darauf von K. R. KÖSTLIN als „vollkommen misslungener“ bezeichnet (Lehrbegriff IV).

D.F. Strauß.<sup>7</sup> Bei Baur ist die Frage nach der sog. „Authentizität“ des vierten Evangeliums abgelöst durch den Anspruch, das Werk aus der ihm eigenen Idee und Absicht („Tendenz“) heraus zu verstehen – und zwar ausdrücklich auch die Passionsgeschichte. Denn anders als spätere literarkritisch arbeitende Exegeten nahm Baur diese noch „ungeteilt“ zur Kenntnis.<sup>8</sup> Zur präzisen Erfassung der johanneischen Theologie des Todes Jesu dienten ihm Sprache und Begrifflichkeit des Idealismus, vor allem G. W. F. Hegels.<sup>9</sup>

Grundlegend für Baur's Darstellung des Todes Jesu im Zusammenhang des johanneischen Lehrbegriffs ist seine Interpretation des *Prologs* als des entscheidenden christologischen und hermeneutischen Vorzeichens des Evangeliums.<sup>10</sup> Damit rücken die Aussagen über den Tod und die Auferstehung Jesu sowie die Auslegung des Passions- und Osterberichts ganz unter das Vorzeichen von Joh 1,14. Inkarnation und Tod Jesu werden so zu komplementären Ereignissen: die  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , mit der sich der Logos bei der Inkarnation umkleidet hat und die ihn „nur wie eine leichte immaterielle Hülle zu umschweben“ scheint<sup>11</sup>, verläßt er im Tode wieder. Der göttliche Logos ist und bleibt alleiniges Subjekt vor, während und nach der Inkarnation. „Was folgt also hieraus anderes, als daß er die irdische Hülle des Fleisches, die er erst annahm, zuletzt auch wieder ablegte, um rein der zu sein, der er zuvor war, in der unmittelbaren Einheit mit dem Vater, mit welchem, wie er selbst Geist ist, nur Geistiges eins sein kann.“<sup>12</sup> Bemerkenswert ist, daß Baur neben der pneumatologischen auch die *satanologische* Dimension des johanneischen Verständnisses des Todes Jesu betont<sup>13</sup>, die mit jener grundsätzlich zusammen-

<sup>7</sup> Vgl. dazu SCHMITHALS, Johannesevangelium 61-63; FREY, Eschatologie I 30-32.

<sup>8</sup> Baur lehnt ausdrücklich die These ab, daß aufgrund der inhaltlichen Nähe des johanneischen Passionsberichts zu den synoptischen Parallelberichten das Johannesevangelium „hier wenigstens in einen einfachen historischen Bericht übergehen“ würde, der ergänzende Informationen zu den Synoptikern liefert: „Allein so verhält es sich nicht, bei näherer Betrachtung zeigt sich auch hier wieder ein eigentümliches Interesse, das sich nur aus derselben, das Ganze beherrschenden Grundidee erklären läßt“ (BAUR, Untersuchungen 208, vgl. auch 215). Allerdings vermutet Baur, der vierte Evangelist habe die anderen kanonischen Evangelien gekannt (ebd. 280 und dazu FREY, Das Vierte Evangelium 69f.).

<sup>9</sup> Der *erste* Satz von Baur's Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs lautet: „In ihm erreicht die neutestamentliche Theologie ihre höchste Stufe und ihre vollendetste Form“ (Vorlesungen 351), im *letzten* Satz fällt das Stichwort „Idealismus“ (ebd. 407).

<sup>10</sup> Vgl. dazu THEOBALD, Fleischwerdung 14-21.

<sup>11</sup> BAUR, Untersuchungen 233. In diesem Zusammenhang erscheint das Stichwort „Doketismus“ (vgl. ebd. 286.291.373 sowie OVERBECK, Joh 30.344.364f.), das dann von E. KÄSEMANN aufgegriffen wird (Jesu letzter Wille 61f. u. ö.).

<sup>12</sup> BAUR, Vorlesungen 383. Der Satz, dessen einzelne Bestandteile sowohl in den „Untersuchungen“ wie in den „Vorlesungen“ häufig variiert werden und der auf die für Baur wesentlichen johanneischen Belege anspielt (Joh 1,14; 4,24; 6,62f.; 10,30; 17,1-5), kann als eine Art Programmsatz für das Baur'sche Verständnis des Todes Jesu im vierten Evangelium angesehen werden.

<sup>13</sup> Vgl. dazu BAUR, Vorlesungen 380: „Die Bedeutung seines Todes wird daher hauptsächlich auch in die Überwindung des Teufels gesetzt.“

gehört. Die Entmachtung des Teufels durch den Tod Jesu erfolgt durch die vom Geist ermöglichte *Erkenntnis*.<sup>14</sup>

Es geht Baur aber nicht in erster Linie um eine religionsgeschichtliche Verortung der johanneischen Theologie („Doketismus“; „Gnosis“). Warum ist dann für ihn die „Vernichtung des Fleisches im Tode Jesu“ so wichtig? Die Antwort darauf ist der *Geist*, der erst durch den Tod Jesu freigesetzt werden kann.

Im Hintergrund steht für Baur die Vorstellung: „So lange noch Jesus auf der Erde lebte und wirkte, war der messianische Geist, welchen er selbst ohne Maass empfangen hatte, so sehr mit seiner Person identisch, daß es noch keine Wirksamkeit des πνεῦμα ἄγιον gab ausser in ihm selbst.“ Mit dem Tod werde „der bisher mit ihm identische Geist von seiner Person nun so entbunden, dass er als selbständiges Princip im Kreise der an ihn Glaubenden wirken konnte.“<sup>15</sup> Konsequenter ist für Baur das πνεῦμα ἄγιον dasselbe vor wie nach Ostern wirkende Prinzip<sup>16</sup>, das wiederum auf Gott selbst zurückgeführt wird, „weil das Wesen Gottes selbst reine Geistigkeit ist“ (vgl. dazu Joh 4,23a: πνεῦμα ὁ θεός, ein für Baur's Auffassung wesentlicher Satz).

Aus Joh 6,63 (ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν) zieht Baur für den Passions- und Osterbericht den Schluß, „daß das Fleisch keine absolute Bedeutung für die Person Christi habe, sein Verhältnis zu ihr kein an sich notwendiges und unzertrennliches sey, woraus nur die Folgerung gezogen werden kann, daß er nach der Vorstellung unseres Evangelisten auch wirklich im Moment seiner Auferstehung und seines Hingangs zum Vater der irdischen Hülle seines Fleisches sich entäußert habe.“<sup>17</sup> Damit rückt auch die ganze johanneische Ostergeschichte unter ein pneumatologisches Vorzeichen.<sup>18</sup>

Auf dem Höhepunkt des johanneischen *Passionsberichts* wird nach Baur berichtet, wie der höchste Sieg der „Juden“ über Jesus „von selbst in sein Gegenteil umschlug“<sup>19</sup>. Wesentlich ist, daß Baur genau hier den „Umschlag der Religionsökonomien“, konkret die Ablösung des Judentums durch das Christentum verankert sieht.

Dabei bezieht er sich auf die folgenden beiden Texte: (1.) Joh 19,28-30 und (2.) Joh 19,31-37, letzterer der Schlüsseltext für sein Verständnis des johanneischen Passionsberichts.<sup>20</sup> Baur interpretiert die Schilderung des Todes Jesu und die

<sup>14</sup> BAUR, Vorlesungen 380: „Je allgemeiner die Erkenntnis Gottes und dessen, den er gesendet hat, in der Welt wird, um so mehr verliert dadurch der Teufel seine Macht in der Welt“. Dies ist das Werk des Geistes, der im Tode Jesu freigesetzt wird (s. u.).

<sup>15</sup> BAUR, Vorlesungen 385.

<sup>16</sup> Vgl. BAUR, Vorlesungen 386. Der Unterschied liegt nur in der unmittelbaren Verbindung mit der Persönlichkeit Jesu vor Ostern.

<sup>17</sup> BAUR, Untersuchungen 233. Mit dieser Auffassung der Inkarnation verbunden ist die ausdrückliche Bestreitung eines „menschlichen Subjekts“ Jesus Christus.

<sup>18</sup> Die Auferstehung Jesu im Johannesevangelium hat für Baur „einen rein geistigen Charakter“ (Vorlesungen 381). „Der Herr kommt ja nur zur Mittheilung seines Geistes“ (Untersuchungen 227 = Vorlesungen 383). Zur Ostergeschichte vgl. auch BAUR, Untersuchungen 233f.

<sup>19</sup> BAUR, Untersuchungen 207.

<sup>20</sup> Vgl. zum Folgenden insbesondere BAUR, Vorlesungen 391-393.

ihn umgebenden Schrifterfüllungszitate als „Wendepunkt, in welchem das Judentum aufhörte zu sein, was es bisher war“. Auf das „Ende des Judentums“ mit dem Tod Jesu folgt mit der Lanzenstichszene die Geburt des Christentums.

(1.) Das Ende des Judentums erblickt Baur in der Darstellung Jesu als des wahren und eigentlichen Passalammes durch die beiden Schrifterfüllungszitate in 19,36f.: „Sobald das Bild zur Wahrheit, der Typus zur Sache selbst geworden ist, hat das Bild, der Typus, seine Bestimmung erreicht und erfüllt, er hat nun nichts weiter zu bedeuten.“ Das letzte Wort Jesu: τετέλεσται (19,30; vgl. 19,28) bezieht sich nach Baur auf die Erfüllung des Alten Testaments an Jesus, das aber bedeute das Ende des Judentums.

(2.) Mit dem Austritt von Blut und Wasser aus der Seite Jesu nach dem Lanzenstich (19,34) ereigne sich der Umschlag des Todes in die höchste Lebensfülle: Der Evangelist „sieht in dem Tode unmittelbar den Anfang aller Segnungen, die für die Welt aus ihm hervorgehen sollten, die Fülle des geistigen Lebens, die durch das Princip des Geistes Christi, der nun erst in seinem Tode auf die Gläubigen übergehen konnte, auf sie ausfließen sollte.“<sup>21</sup> Durch den Ausfluß von Blut und Wasser aus der Seite Jesu werde das „Charakteristische“ des Christentums angeschaut.

Diese neue „Religionsökonomie“ ist jedoch nicht nur eine weitere neben anderen, sondern dadurch, daß der vom Fleisch getrennte Geist alle Schranken und Gegensätze auf einer höheren Ebene vereinigt, ist die Stufe der absoluten Religion erreicht: „Das Christentum ist daher die Erhebung des Bewusstseins in die Sphäre reiner Geistigkeit, in welcher Gott als reiner Geist gewusst wird, und alles Particuläre und Beschränkende in der Allgemeinheit der Idee Gottes aufgehoben ist.“<sup>22</sup> Die Wirkung des Todes Jesu, der die „allgemeine Anerkennung seiner Person bewirkt“, ist daher die Erhebung des Menschen „vom Sinnlichen zum Geistigen“.<sup>23</sup>

Für Baur ist der Passionsbericht also von entscheidendem theologischem Gewicht, vor allem auch in seiner pneumatologischen Dimension. Allerdings fällt auf, daß nach seinem Ansatz eine Reihe von Aussagen eine zentrale Rolle für die Interpretation des Passions- und Osterberichts erhalten, die nicht seinem direkten Zusammenhang entstammen, wie Joh 1,14; 1,32; 4,23; 6,62f. u. a. Außerdem stellt sich die Frage, ob die Übertragung eines eigentlich *anthropologischen* Schemas (Leib/Seele) auf die *Christologie* unter Übernahme der Begrifflichkeit des Prologs (σάρξ/λόγος) dem johanneischen Befund gerecht wird.

<sup>21</sup> BAUR, Untersuchungen 218.

<sup>22</sup> BAUR, Vorlesungen 403. Nicht zufällig kommt Baur hier am Ende seiner Ausführungen wieder auf den *Prolog* und dann auf die *Eschatologie* zu sprechen. Da nach Baur in der absoluten Idee Gottes jede zeitliche und räumliche Schranke ebenso aufgehoben ist wie jeder nationale Unterschied unter den Menschen, „fällt in dieser Idee auch die Zukunft mit der Gegenwart zusammen, es gibt keine das Jenseits vom Diesseits trennende Kluft, das ewige Leben ist aus der Äusserlichkeit eines nur künftigen Zustandes in die Innerlichkeit des Geistes verlegt“ (ebd. 404, vgl. dazu FREY, Eschatologie I 33-35).

<sup>23</sup> BAUR, Vorlesungen 381 und 379.

Nach Baur kann das  $\sigma\rho\chi\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$  des Prologs „nur von der Annahme eines Leibes verstanden werden“ und eben nicht als *Menschwerdung*.<sup>24</sup> Die  $\sigma\rho\chi\acute{\epsilon}$  „ist nur ein Accidens der stets gleich bleibenden Persönlichkeit des Logos“, daher betont Baur stark die Identität des Logos als Subjekt vor und nach der Annahme des Fleisches.<sup>25</sup> In diesem anthropologischen Schema muß der Tod Jesu konsequenterweise als Ablegen der Fleischeshülle durch den göttlichen Logos gedacht werden.

Die Vorstellung einer Trennung von Leib und Seele im Tod, wobei der Leib als Vergängliches ( $\phi\theta\alpha\rho\tau\acute{\omicron}\nu$ ) zurückbleibt und die Seele in den himmlischen, unvergänglichen Bereich geht, ist hellenistischen Ursprungs, ihr korrespondiert eine „Oben/Unten-Eschatologie“.<sup>26</sup> Auch wenn der Nachweis dafür schwierig ist, wird man für das Johannesevangelium tatsächlich eine solche Leib-Seele-Anthropologie voraussetzen dürfen, was wiederum Konsequenzen für die Sicht der johanneischen Eschatologie hat.<sup>27</sup> Ob man aber die Leib-Seele-Anthropologie eins zu eins in eine Sarx-Logos(-Pneuma)-Christologie im Sinne Baur übertragen und für das vierte Evangelium insgesamt voraussetzen kann, bleibt fraglich. Die Entscheidung darüber hängt unter anderem mit der literarkritischen Beurteilung des Prologs sowie mit der Einsicht in seinen metareflexiven Charakter zusammen (vgl. unten 1.6.1).

### 1.2.2 Die weitere Debatte

Die sich an Baur anschließende Debatte vor allem zwischen seinen Schülern und den konservativeren protestantischen Exegeten ist nicht zuletzt dadurch geprägt, daß sich beide Seiten in ihren Positionen aufeinander zubewegen. Dies gilt insbesondere für die Sicht des johanneischen Verständnisses des Todes Jesu. Baur hatte gerade in der „Auffassung des Todes Jesu, bei welcher auf die stellvertretende und genugthuende Bedeutung desselben das Hauptgewicht gelegt wird“, den entscheidenden Unterschied zu Paulus gesehen.<sup>28</sup> Dies wird in der Folgezeit zunehmend modifiziert. Auf der einen Seite wird das Baurische System für die Integration anderer urchristlicher Vorstellungen über den Tod Jesu – wie Sühne, Opfertod, Stellvertretung – geöffnet, auf der anderen Seite setzt sich die Einsicht durch, daß das vierte Evangelium (auch) eine *spezifische* Sicht des Todes Jesu enthält. Dabei ist zu beobachten, daß der Passions- und Osterbericht, der als Wendepunkt der Religionsökonomien und pneumatologisches Drama für Baur selbst noch von zentraler Bedeutung war, in den Hintergrund zu treten beginnt. Die Debatte heftet sich zunehmend an andere johanneische Textstellen. Die gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufblühende Literarkritik (s. u. 1.2.3) trägt zu dieser Entwicklung das Ihre bei.

<sup>24</sup> Ausdrücklich BAUR, Vorlesungen 363.

<sup>25</sup> BAUR, Vorlesungen 364.

<sup>26</sup> Vgl. WALTER, Eschatologie.

<sup>27</sup> Vgl. die Bemerkungen bei THEOBALD, Herrenworte 519f. und 597f., sowie unten S.387-390 und 406-408.

<sup>28</sup> BAUR, Vorlesungen 395f.

## 1.2.2.1 Auf Baur's Linie: Köstlin, Hilgenfeld, Pfeleiderer, Holtzmann

Schon vor den grundlegenden Darstellungen Baur's zum johanneischen Lehrbegriff erschien die bei der evangelisch-theologischen Fakultät in Tübingen eingereichte und prämierte Arbeit seines Schülers K. R. KÖSTLIN zum „Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe des Johannes“ (1843).<sup>29</sup> In den wesentlichen Punkten stimmt der Schüler mit dem Lehrer überein, allerdings ohne dessen Schematismus. Dies zeigt sich insbesondere bei der Darstellung des johanneischen Verständnisses des Todes Jesu, die durchaus offen für die Integration anderer Aspekte ist.

Für Köstlin ist der Tod Jesu im Johannesevangelium „ein eigenes, für sich bestehendes Moment seines Werkes“<sup>30</sup>, das er unter dreifacher Hinsicht thematisiert: (a) die „idealste Seite des Todes Jesu“ ist die Ermöglichung des Kommens des Geistes, hinzu kommt (b) seine versöhnende Kraft sowie (c) die Mitteilung des ewigen Lebens.<sup>31</sup> Nach Köstlin wird mit den Punkten (a) und (c) die dem Johannesevangelium „eigenthümliche Lehre“ über den Tod Jesu entfaltet – die Mitteilung des Geistes und die Mitteilung des ewigen Lebens sind dementsprechend ganz analog entwickelt –, den Punkt (b) hat dagegen „Johannes mit den anderen neutestamentlichen Schriftstellern gemein“<sup>32</sup>. Köstlin's Darstellung integriert also auch jene Momente, die sich z. B. bei Paulus finden<sup>33</sup>, und vermeidet dadurch eine zu schematische Abgrenzung. Dieser Aspekt wird in der Folgezeit weiter vertieft.

Auch für Köstlin fällt mit dem Tod Jesu „die endliche Hülle“ wieder vom göttlichen Logos ab<sup>34</sup>, ebenfalls auf den Bahnen Baur's bleibt Köstlin hinsichtlich der pneumatologischen und der soteriologischen Dimension des Todes Jesu: „Das πνεῦμα, das im Logos ἐνδιήθητον ist, soll durch seinen Tod ein προφορικόν werden, der Tod dieser einzelnen Person ist die allgemeine Ausbreitung des in ihr verschlossenen göttlichen Prinzips“<sup>35</sup>. Dasselbe gelte *mutatis mutandis* für die Gabe des ewigen Lebens: „Vor der Fleischwerdung war das Leben im Logos verschlossen, und auch nach derselben ist er immer noch der einzige Lebenspunkt auf Erden (φῶς τῆς ζωῆς; ἡ ζωὴ); erst durch seinen Tod wird diese Verschlossenheit des Lebens in ihm aufgehoben.“<sup>36</sup> Dies alles ereigne sich im Augenblick des Lanzenstichs, also auf dem Höhepunkt der johanneischen Passionserzählung (19,34): „Der Geist, der in Jesus verschlossen war, tritt im Augenblicke seines Todes aus ihm heraus, wie sein Leben oder Blut (6,51ff.), um von jetzt an auf die Welt überzugehen.“<sup>37</sup>

A. HILGENFELD thematisiert den Tod Jesu im Zusammenhang des Kapitels „Die Aufhebung des Gegensatzes durch die Erlösung“, wo er ebenfalls von der

<sup>29</sup> Vgl. dazu THEOBALD, Fleischwerdung 15-18; SCHMITHALS, Johannesevangelium 72f.

<sup>30</sup> KÖSTLIN, Lehrbegriff 178.

<sup>31</sup> KÖSTLIN, Lehrbegriff 178-184.

<sup>32</sup> KÖSTLIN, Lehrbegriff 179. Der Unterschied z. B. zu Paulus besteht nach Köstlin in der *Gewichtung* des Sühne- und Versöhnungsgedankens (vgl. dazu ebd. 182), worin er sich von Baur unterscheidet.

<sup>33</sup> Dies gilt auch für den Gedanken der *Stellvertretung* (vgl. KÖSTLIN, Lehrbegriff 188).

<sup>34</sup> KÖSTLIN, Lehrbegriff 189.

<sup>35</sup> KÖSTLIN, Lehrbegriff 179.

<sup>36</sup> KÖSTLIN, Lehrbegriff 183.

<sup>37</sup> KÖSTLIN, Lehrbegriff 207.

Fleischwerdung des Logos als dem „Medium“ spricht, durch das der „Schleier der Unwissenheit“ der Welt aufgehoben wird.<sup>38</sup>

Stärker als seine Vorgänger zieht Hilgenfeld die Gnosis zur Erklärung des vierten Evangeliums heran. Dies führe im Fall des Todes Jesu zur Aufnahme der gnostischen Vorstellung einer „Täuschung der dämonischen Mächte“.<sup>39</sup> Anders als Baur spricht Hilgenfeld von der „menschlichen Persönlichkeit“ des johanneischen Jesus: „Durch den Tod erhält die mit dem Logos verbundene menschliche Persönlichkeit ihre universellste Bedeutung, wird das Medium der allgemeinen Erlösung von der Herrschaft des Teufels, das in den Schooß der Erde gelegte Samenkorn, welches viel Frucht bringt.“<sup>40</sup> Wie für Baur hat der Tod Jesu im Johannesevangelium auch für Hilgenfeld „eine rein pneumatische Bedeutung“<sup>41</sup>, die darin besteht, daß „der Logos seine menschliche Hülle wieder abstreift“<sup>42</sup>. Daher interpretiert er auch Joh 20,17 im Licht von Joh 6,63: Maria Magdalena dürfe den Auferstandenen deshalb nicht berühren, weil „nach dem Tode die σάρξ das, was sie an sich ist, etwas ganz Unnützes (6,63), in der That geworden ist.“<sup>43</sup>

Für O. PFLEIDERER besteht die hohe geschichtliche Bedeutung der johanneischen Christologie darin, „daß sie den orientalischen Gedanken der Inkarnation des Göttlichen im Menschen mit dem occidentalen der Apotheose des Menschen in Eins zusammenfasst.“<sup>44</sup> Dem Tod Jesu komme daher eine vorzügliche Bedeutung für das Heilswerk zu. Pfleiderers weitere Ausführungen über das Ablegen der „niedrigen Fleischeshülle seiner irdischen Erscheinung“ im Tod und der darin sich ereignenden Entbindung der in der irdischen Person Jesu verborgenen und gebundenen Lebenskraft stehen in der Tradition Baur, auch die satanologische Dimension des Todes Jesu ist angesprochen.<sup>45</sup>

H. J. HOLTZMANNs „Theologie des Neuen Testaments“ gilt als „Summe der historisch-kritischen Einsichten des 19. Jahrhunderts und als herausragendes Beispiel der liberalen Hermeneutik“<sup>46</sup>. Nach wie vor wird johanneische Theologie vom Logosgedanken und damit vom Prolog her entwickelt, auch Holtzmann hält an der „persönlichen Identität des geschichtlichen mit dem vorgeschichtlichen Christus“<sup>47</sup> fest.

Das „Versöhnungswerk“ bestehe „nur in der eigenen Selbstoffenbarung“, die Lehre vom Sühnetod trete zurück<sup>48</sup>, andererseits betont auch Holtzmann

<sup>38</sup> HILGENFELD, Evangelium 222.

<sup>39</sup> HILGENFELD, Evangelium 295f.

<sup>40</sup> HILGENFELD, Evangelium 297.

<sup>41</sup> HILGENFELD, Evangelium 297.

<sup>42</sup> HILGENFELD, Evangelium 298.

<sup>43</sup> HILGENFELD, Evangelium 298. Daher ist auch der Glaube des *Thomas* nach Hilgenfeld „noch am Sinnlichen haftend“ und somit unvollkommen (ebd. 299).

<sup>44</sup> PFLEIDERER, Urchristentum 479.

<sup>45</sup> Vgl. dazu vor allem PFLEIDERER, Urchristentum 484f.

<sup>46</sup> FREY, Eschatologie I 39.

<sup>47</sup> HOLTZMANN, Theologie II 449.

<sup>48</sup> HOLTZMANN, Theologie II 520f. Allerdings konzediert Holtzmann aufgrund der vorausgegangen Diskussion, daß der Gedanke nicht ganz fehlt, er sei allerdings „in den neuen Gedankenkreis“ nicht organisch eingegliedert (ebd. 523).

die satanologische Dimension des Todes Jesu im Johannesevangelium.<sup>49</sup> Über Blut und Wasser aus der Seite Jesu (19,34) handelt Holtzmann auffälligerweise im Zusammenhang der „Ansätze zu einer Sakramentenlehre“<sup>50</sup>. Die Passion selbst tritt weniger in den Blick, Formulierungen wie „Auflösung der Leiblichkeit“<sup>51</sup> stehen in der Tradition Baus.

### 1.2.2.2 Gegenpositionen: Zahn, Weiß, Schlatter, Lütgert

Den in der Tradition der Apologetik stehenden Autoren geht zu Beginn der Sinn für das eigene Profil der johanneischen Theologie weitgehend ab. Ein wichtiger Grund dafür ist nicht zuletzt ihre Frontstellung gegenüber den „Lehrbegriffen“. Noch in seinem „Grundriß der neutestamentlichen Theologie“ (1927) hält es beispielsweise TH. ZAHN für eine Verfehlung der Aufgabe neutestamentlicher Theologie, „wenn man den Lehrgehalt des neuen Testaments anstatt nach den wirklichen Knotenpunkten der Entwicklung, vielmehr nach den verschiedenen Schriftstellern einteilt und aus deren sogenannten Lehrbegriffen die neutestamentliche Theologie zusammensetzt“<sup>52</sup>.

Allerdings führt die Diskussion auch auf dieser Seite zu Modifikationen, was z. B. die „Theologie des Neuen Testaments“ von B. WEISS zeigt. Wie viele andere konservative Ausleger vor und nach ihm hat Weiß einen durch die vorangegangene Diskussion geschärften Blick für den „spezifisch johanneischen Sinn“ bei der Deutung des Todes Jesu – nach Weiß die Vermittlung des ewigen Lebens durch die höchste Liebesoffenbarung, aber auch der Sieg über den Teufel<sup>53</sup> –, doch stellt er dies neben auch anderweitig belegte Vorstellungen wie Sühne und Stellvertretung.<sup>54</sup>

Auch A. SCHLATTER schreibt in seiner „Theologie der Apostel“ ein Kapitel über „Die Botschaft Jesu an die Griechen nach Johannes“<sup>55</sup>. Dabei legt er

<sup>49</sup> HOLTZMANN, Theologie II 528 (unter Hinweis auf die Nähe zu Hebr 2,14). Nach Holtzmann findet Satan „in der keine Fugen und Spalten offen lassenden Rüstung hl. Wesens, womit der Gottessohn ausgestattet ist, keinen Angriffspunkt [...]. Damit fällt der satanische Angriff auf seinen Urheber zurück“ (ebd.).

<sup>50</sup> HOLTZMANN, Theologie II 571.

<sup>51</sup> HOLTZMANN, Theologie II 573.

<sup>52</sup> ZAHN, Grundriß 1. Nach Zahn sind es „die geschichtlichen Tatsachen, wie z. B. die Existenz der Persönlichkeit Jesu, sein Tod, seine Auferstehung, die Ausgießung des Geistes Gottes über die Kirche, der Eintritt der Heiden in die Kirche“, die wahrhaft epochemachend und „Lehre erzeugend“ sind und die selbst die größte Individualität einzelner Schriftsteller überragen (ebd. 2). Nur den johanneischen Logosbegriff läßt Zahn (neben dem Hohepriestertum Jesu im Hebräerbrief) als „eigentümliche Lehrform der apostolischen Zeit“ gelten (ebd. 129-132).

<sup>53</sup> Vgl. dazu WEISS, Theologie 645-649.

<sup>54</sup> WEISS, Theologie 619. Vgl. ebd. 620: „Johannes hat sich keineswegs eine neue Erlösungstheorie gebildet, wie sie Frommann und Köstlin ihm zuschreiben, sondern er schließt sich gerade hier den gangbaren apostolischen Lehrtropen durchweg an.“

<sup>55</sup> SCHLATTER, Theologie der Apostel 126-238, das Kapitel entspricht dem Kapitel „Johannes“ in Schlatters Theologie des Neuen Testaments II 77-181.

den Schwerpunkt auf den revelatorischen Aspekt: sein Sterben offenbare Jesu Sohnschaft<sup>56</sup>, indem es ihn als Gehorsamen erweist. Eine einzelne „Wirkung“ des Todes Jesu gebe Johannes nicht an, weil für ihn Jesus selbst die Gabe Gottes ist, „und damit er für uns Gottes Gabe sei, muß er in die Welt kommen, durch die Welt sterben und aus der Welt zum Vater gehen“<sup>57</sup>. Die Heilsbedeutung des Todes liege daher in dem, der da stirbt.<sup>58</sup>

Unter häufigem Bezug auf Zahn und Schlatter, aber auch auf Holtzmann, schreibt dann W. LÜTGERT seine „Johanneische Christologie“. Auch bei ihm sind „die Grundgedanken des Prologs die tragenden Grundgedanken des Evangeliums“<sup>59</sup>. Über den Tod Jesu handelt Lütgert bezeichnenderweise im Kapitel „Die Unterordnung des Sohnes unter den Vater“, folgerichtig sieht er ihn stark „als Durchführung seiner Selbstverleugnung“, als „das vollendete Preisgeben des eigenen Wollens“ usw.<sup>60</sup> Auch Lütgert interpretiert die Passion im Licht von Joh 1,14, allerdings durchaus anders als die „Tübinger“ (s.o.), da er sich gegen einen „Spiritualismus“ bei der Auslegung der Auferstehung Jesu wendet. Die Auferstehung Jesu sei für den vierten Evangelisten „das notwendige Ziel des Lebens Jesu, weil Jesus Fleisch ist“<sup>61</sup>. Der Grund für diese These liegt in Lütgerts Analogie zwischen Christus und den Christen.

Die Aussage der Fleischwerdung des Logos im Prolog dient zur Begründung der Notwendigkeit der *leiblichen* Auferstehung Jesu: „Weil das gegenwärtige ewige Leben den Tod nicht ausschließt oder aufhebt, so ist es für den Evangelisten noch nicht vollkommen, erst die Auferstehung ist das wahrhaftige ewige Leben, durch welches der Tod wirklich aufgehoben wird. Der Tod bleibt Realität für Jesus wie für die Jünger. Jesus geht aus dem Fleisch ins ewige Leben hinein nur durch den Tod und das Kreuz. [...] Also aus der Realität des Todes folgt für Jesus wie für die Jünger die Realität der Auferstehung.“<sup>62</sup> Das dahinterstehende Prinzip formuliert er kurz darauf: „Aus der Christologie folgt, was vom Christen gilt, eben weil dies alles nur von Christus gilt und dem Christen im Glauben eigen ist.“<sup>63</sup>

### 1.2.3 Frühe Literarkritik

Während Baur und seine Schüler wie ihre konservativen Gegner die Einheitlichkeit des Johannesevangeliums vertreten, wird diese – nach gewissen

<sup>56</sup> SCHLATTER, Theologie 173: „[...] sondern für ihn [= den vierten Evangelisten] besteht das Evangelium deshalb in der Kreuzeslehre, weil Jesus in seinem Sterben seine Sohnschaft und damit seine Herrlichkeit und für die Gemeinde seine Gnade offenbart.“

<sup>57</sup> SCHLATTER, Theologie 174.

<sup>58</sup> SCHLATTER, Theologie 175.

<sup>59</sup> LÜTGERT, Christologie 83.

<sup>60</sup> LÜTGERT, Christologie 110f.

<sup>61</sup> LÜTGERT, Christologie 207. Vgl. zum Folgenden den wichtigen Abschnitt ebd. 207-210.

<sup>62</sup> LÜTGERT, Christologie 207f. Nach Lütgert heben Worte wie 11,25f. den „physischen Tod“ gerade nicht auf, ihm ist der Gläubige unterworfen wie Jesus selbst.

<sup>63</sup> LÜTGERT, Christologie 213: „Darum ist die Lehre vom Christen bei Johannes eine Erläuterung der Christologie.“

Vorläufern – gegen Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend in Frage gestellt.<sup>64</sup> J. WELLHAUSEN und E. SCHWARTZ entwickeln die sog. Grundschrift-Hypothese, nach der das kanonische Johannesevangelium das Resultat eines mehrere Bearbeitungsstufen (B<sup>1</sup> B<sup>2</sup> usw.) umfassenden literarischen Prozesses ist, der von einer Grundschrift (A) seinen Ausgang nahm.<sup>65</sup> Diese ist ein im wesentlichen vollständiges Evangelium, das erweitert und zum Teil verändert wird. Die Rekonstruktion dieser Grundschrift durch F. SPITTA ist dann stark von dem Interesse geleitet, eine „überaus wichtige Quelle, vielleicht die wichtigste für die Geschichte Jesu“, ans Tageslicht zu heben.<sup>66</sup> Für den Passions- und Osterbericht hat die literarkritische Arbeit zur Folge, daß der erzählerische Zusammenhang von Joh 18-20 kaum noch zur Kenntnis genommen wird.

J. WELLHAUSEN rekonstruiert für die Grundschrift einen Passionsbericht, in dem „das Pathetische, das Passionsmäßige, abgestreift“ wird: „Der Tod Jesu erscheint nicht eigentlich als Leiden“<sup>67</sup>. Laut F. SPITTA werden „die Gedanken an die Heilswirkungen des Todes Jesu“ erst durch die Bearbeiterschicht B in die Grundschrift eingefügt, die noch ganz am menschlichen Seelenleben Jesu und der Lebendigkeit seiner Person interessiert war.<sup>68</sup> In der Rekonstruktion der Grundschrift durch E. HIRSCH fehlen neben den Lieblingsjüngerstellen insbesondere die Verweise auf das Alte Testament (19,23f.36f.) sowie die Ecce-Homo-Szene 19,4b-6.<sup>69</sup>

#### 1.2.4 Zwischenbilanz

Die Übersicht über wichtige Positionen des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts läßt bereits einige neuralgische Punkte erkennen, um die sich auch die Diskussion der nächsten Jahrzehnte drehen wird. Der Prolog und hier wiederum besonders die Aussage der Fleischwerdung des Logos in 1,14 stellt für die Interpretation des johanneischen Passions- und Osterberichts die wesentlichen Kategorien bereit. Damit ist das Thema von Jesu *σάρξ* angestimmt. Die Reflexion über den Tod Jesu erfolgt dann im Zusammenhang der Frage, ob der

<sup>64</sup> Zur Literarkritik vor R. Bultmann vgl. SCHMITHALS, Johannesevangelium 82-91.102-140, sowie FREY, Eschatologie I 51-71.

<sup>65</sup> Vgl. dazu WELLHAUSEN, Joh 100f. („Nicht selten kann man in B ein stufenweises Wachstum verfolgen“).

<sup>66</sup> SPITTA, Joh 401, vgl. 446.

<sup>67</sup> WELLHAUSEN, Joh 105. Nach Wellhausen fehlen z.B. die Verleugnung des Petrus, das Verhör vor dem Hochpriester, die Barabbas-Szene, die Verspottung und Geißelung in der Grundschrift. Ebd. 122 betont er für das Johannesevangelium (ohne die Nachträge!) im Unterschied zu Paulus: „Bei Johannes ist der Tod nur [!] ein Scheiden aus der Fremde zur Heimat, eine Wiederablegung der Menschlichkeit. Er hat keine heilsgeschichtliche Bedeutung: *die Wahrheit* macht von Sünde frei.“

<sup>68</sup> SPITTA, Joh 449. Vgl. ebd. 416-418 Spittas Paraphrase des Passions- und Osterberichts der Grundschrift. Neben weiten Teilen der ersten Abschiedsrede (!) fehlen ähnlich wie bei Wellhausen und offenbar in dessen Kielwasser Hochpriesterverhör und Verleugnung, Barabbas-Szene, Verspottung und Geißelung etc.

<sup>69</sup> HIRSCH, Joh 63.

Logos *Fleisch* oder *Mensch* wurde, sowie des Verhältnisses von λόγος bzw. πνεῦμα zur σὰρξ Jesu. Dieser Weg vom Prolog ins Evangelium wird zwar später zunehmend fraglich, zumal im Passionsbericht weder vom λόγος noch von der σὰρξ Jesu die Rede ist, allerdings schärft dies doch die Aufmerksamkeit für die Bedeutung des πνεῦμα im Passions- und Osterbericht.

## 1.3 Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann

### 1.3.1 Rudolf Bultmann

Formal in der Tradition vieler seiner Vorgänger ist für R. Bultmann Joh 1,14a (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) der theologische Kernsatz des ganzen Evangeliums<sup>70</sup>. Damit liegt auch für Bultmann die johanneische Theologie des Todes Jesu ganz in der Fluchtlinie des Prologs, insbesondere von 1,14a: „Sein Tod ist seine Aufgabe selbst und ist in dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο schon einbegriffen.“<sup>71</sup> Um diesen Entschluß in seinem Gewicht kenntlich werden zu lassen, „mußte“ die Passion erzählt werden.<sup>72</sup>

Allerdings versteht Bultmann die Aussage der Fleischwerdung des Logos völlig anders als beispielsweise Baur und seine Nachfolger. Laut Bultmann wird mit 1,14 das „Ärgernis“, das „Paradox“ ausgesagt: „der Offenbarer ist nichts als ein Mensch. [...]. In purer Menschlichkeit ist er der Offenbarer.“<sup>73</sup> Der Tod Jesu hat nach Bultmann im Johannesevangelium dann auch „keine ausgezeichnete Heilsbedeutung“, er ist „Vollendung des Gehorsams“ und „Befreiung Jesu von seinem Auftrag“<sup>74</sup>, erst recht „spielt der Gedanke vom Tode Jesu als Sühnopfer bei Johannes keine Rolle“<sup>75</sup>, auch die Auferstehung Jesu „kann kein Ereignis von besonderer Bedeutung sein, wenn der Tod Jesu am Kreuz schon die Erhöhung und Verherrlichung ist.“<sup>76</sup> Statt dessen sei der Tod Jesu „unter den Offenbarungsgedanken gestellt; in ihm handelt Jesus selbst als der Offenbarer und ist nicht das leidende Objekt einer göttlichen Heilsveranstaltung.“<sup>77</sup>

<sup>70</sup> Allerdings macht THEOBALD, *Fleischwerdung* 63, mit Recht auf den Widerspruch aufmerksam zwischen der These Bultmanns, 1,14a sei der theologische Kernsatz des vierten Evangeliums, und seiner Literarkritik, die 1,14a zum Bestandteil eines Quellenstücks erklärt.

<sup>71</sup> BULTMANN, Joh 488.

<sup>72</sup> BULTMANN, Joh 489.

<sup>73</sup> BULTMANN, Joh 40. Vgl. BULTMANN, *Theologie* 392f.: „Er kommt als Mensch [...], als ein bestimmter historischer Mensch, als Jesus von Nazareth.“

<sup>74</sup> BULTMANN, *Theologie* 405.

<sup>75</sup> BULTMANN, *Theologie* 407.

<sup>76</sup> BULTMANN, *Theologie* 408. Die im Evangelium erzählten Ostergeschichten erhalten daher bei Bultmann den Stempel von aus der Tradition geschöpften, im Grunde entbehrlichen und der Schwachheit des Menschen konzeditierten Wundergeschichten (ebd. 409).

<sup>77</sup> BULTMANN, *Theologie* 406.

Schon in seiner Auslegung des Prologs stellt Bultmann den für ihn wesentlichen Bezug von 1,14a zu 19,5 (ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος) her, was er in seiner Auslegung des Pilatusprozesses weiter vertieft: „Da seht die Jammergestalt! Im Sinne des Ev[ange]listen ist damit die ganze Paradoxie des Anspruches Jesu zu einem ungeheuren Bilde gestaltet. In der Tat: solch ein Mensch ist es, der behauptet, König der Wahrheit zu sein! Das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist in seiner extremsten Konsequenz sichtbar geworden.“<sup>78</sup>

Die Stilisierung der Ecce-Homo-Szene als Gegenstück zu 1,14a wird flankiert durch die literarkritische Entscheidung Bultmanns, die – z. B. für die idealistische Exegese im Gefolge Baur's so wesentliche – Szene 19,31-37 insgesamt der „Quelle“ zuzuweisen. Beim Austritt von Blut und Wasser aus der Seite Jesu nach dem Lanzenstich (19,34b) sieht Bultmann die „Kirchliche Redaktion“ am Werk, die an dieser Stelle die Sakramente Taufe und Eucharistie eintrage.<sup>79</sup> Für die Erhebung einer Theologie des *Evangelisten* fällt die Szene bei Bultmann also aus, an ihre Stelle tritt 19,4-16, wo im wesentlichen der Evangelist selbst zu Wort kommt.<sup>80</sup> Bultmanns Auslegung ist also grundlegend von seiner Literarkritik bestimmt.<sup>81</sup>

### 1.3.2 Ernst Käsemann

E. Käsemann teilt die Prämisse Bultmanns und anderer, daß die johanneische Theologie des Todes Jesu in der Fluchtlinie von 1,14 liegt. Gegen Bultmanns Auslegung des Verses in Kategorien wie „Paradoxie“ oder „Anstoß“ richtet sich jedoch sein leidenschaftlicher Protest. Außerdem radikalisiert er Bultmanns literarkritische Einsicht, daß der vierte Evangelist in Joh 18-20 eine Passionsüberlieferung verarbeitet habe, zu der These, diese Kapitel seien überhaupt primär der Tradition geschuldet und spiegelten somit nicht das eigentliche Anliegen der johanneischen Christologie wider. Der Passions- und Osterbericht fällt damit bei Käsemann für die Frage nach einer johanneischen Theologie des Todes Jesu endgültig aus.<sup>82</sup>

Für Käsemann steht die Aussage 1,14a: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο „ganz im Schatten der anderen Aussage“ 1,14c: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.<sup>83</sup> Und im Sinne Baur's spitzt er das christologische Problem weiter zu: „Daß Fleischwerdung nicht Kenose, nicht völliges Eingehen in unsere Menschlichkeit bedeuten muß, wird kaum erwogen und jedenfalls heute so gut wie allgemein verworfen.“<sup>84</sup>

Gerade weil Käsemann die Aussage 1,14c zur Grundlage der johanneischen Christologie erklärt, sieht er im vierten Evangelium weniger das Moment des

<sup>78</sup> BULTMANN, Joh 510, vgl. bereits ebd. 40.

<sup>79</sup> Vgl. BULTMANN, Joh 516 und 525f., sowie BULTMANN, Theologie 407 und 412.

<sup>80</sup> Vgl. BULTMANN, Joh 502f.

<sup>81</sup> Auch hier hat Bultmann Vorläufer wie F. Spitta, J. Wellhausen und E. Hirsch (vgl. dazu RAHNER, Er aber sprach 72-87).

<sup>82</sup> Vgl. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 23 (der Evangelist konnte sie „unmöglich übergehen“) und 29 („Sein Tod erfolgt am Kreuz, wie die Tradition es erfordert“).

<sup>83</sup> KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 28.

<sup>84</sup> KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 97.

Todes Jesu als Kulmination seiner Sendung betont als vielmehr „die Inkarnation des Präexistenten“<sup>85</sup>. Der Grund dafür sei, daß bei Johannes die Protologie gegenüber der Eschatologie in die Mitte der christlichen Botschaft gerückt ist: Es begegne „uns in Jesus unser Schöpfer“<sup>86</sup>. Gegenüber diesem Vorgang erscheine der Tod Jesu primär als Ortswechsel<sup>87</sup> und werde letztendlich sogar zu einem exemplarischen Symbol dessen, was der Glaube immer wieder erfährt.<sup>88</sup>

Käsemann argumentiert im Blick auf den Passions- und Osterbericht auf unterschiedlichen Ebenen. Im Hinblick auf die *Komposition* des Evangeliums betont er das starke Gewicht der Abschiedsrede, „das selbst die folgenden Passions- und Ostergeschichten nicht mehr überbieten“. Folgerichtig wird die Einordnung der Passionsgeschichte formal, aber auch theologisch „zu einem Problem“.<sup>89</sup> Nach Käsemann kommt sie erst zum Schluß in den Blick, sie „klappt nach“, der Evangelist konnte sie nicht organisch seinem Werk einfügen.<sup>90</sup> Das zeigt sich auch daran, daß für Käsemann Joh 17 als Summarium der johanneischen Reden „ein Gegenstück zum Prolog“<sup>91</sup> bildet. Damit verschärft sich das Problem der Einordnung der Passion schon auf kompositioneller Ebene. Theologisch betont Käsemann die Aspekte der Konfrontation der *Herrlichkeit* Jesu mit der Erde (auch) in der Passionsgeschichte<sup>92</sup> und des *Sieges* über den Tod, den der Evangelist seiner Überlieferung aufgeprägt habe<sup>93</sup>. Die johanneische Theologie des Todes reduziert sich in dieser Konzeption letztlich auf den zur Sendung komplementären Vorgang der Heimkehr.<sup>94</sup>

### 1.3.3 Die Debatte um die sog. „theologia crucis des Johannesevangeliums“

Die sich an Käsemanns „Sprung in ein Wespennest“<sup>95</sup> anschließende Debatte um die sog. „theologia crucis des Johannesevangeliums“<sup>96</sup>, die sich mit den

<sup>85</sup> KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 125.

<sup>86</sup> Vgl. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 109, vgl. 55 u. ö.

<sup>87</sup> Vgl. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 34 („In Wahrheit ändert er nicht sich selbst, sondern nur seinen jeweiligen Ort“) sowie 49 u. ö.

<sup>88</sup> KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 19 Anm. 2.

<sup>89</sup> KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 22, an dieser Stelle begründet mit der Herrlichkeitschristologie des Evangeliums.

<sup>90</sup> KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 23.

<sup>91</sup> KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 14. Zu dieser Stelle betont BÜHLER, Johannes 193, mit Recht, daß bei Käsemann damit Joh 17 „zu einer Art Epilog“ werde – aber das Evangelium gerade *nicht* mit Joh 17 endet!

<sup>92</sup> KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 21.

<sup>93</sup> Vgl. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 27.34.45 u. ö.

<sup>94</sup> Vgl. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 50f.

<sup>95</sup> Vgl. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 7.

<sup>96</sup> Nach KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 111, liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen Johannes und Paulus gerade im „Fehlen der theologia crucis“ (vgl. auch 159). Diese besteht nach Käsemann in der tiefen Paradoxie, „daß Auferstehungsmacht nur im Schatten des Kreuzes erfahren wird und Auferstehungswirklichkeit irdisch den Platz unter dem Kreuz bedeutet“. Ein solches Paradox vermag Käsemann im vierten Evangelium nicht zu finden.

Namen G. Bornkamm, P. von der Osten-Sacken, U.B. Müller, B. Kohler, M.M. Thompson, Th. Knöppler und E. Straub verbindet, ist mehrfach referiert und zusammenfassend dargestellt worden.<sup>97</sup> Problematisch ist bereits die Alternative Kreuzestheologie vs. Herrlichkeitstheologie, handelt es sich dabei doch um systematische, weniger um historische Kategorien.<sup>98</sup> Mit dem Stichwort „Kreuzestheologie“ wird ein spezifisch protestantisches (deutsches?) Interesse<sup>99</sup> artikuliert: „Das wiedererwachte Interesse an Luther, das besonders durch die dialektische Theologie anfangs dieses Jahrhunderts gefördert wurde, bewirkte, daß der Begriff ‚Kreuzestheologie‘ relativ geläufig wurde – insbesondere auch in der neutestamentlichen Forschung.“<sup>100</sup>

Im Hinblick auf den eigentlichen Passionsbericht ist es nach P. BÜHLER „erstaunlich, wie wenig Aufmerksamkeit in der uns beschäftigenden Debatte um den kreuzestheologischen Ansatz bei Johannes der johanneischen Passionsgeschichte geschenkt wurde.“<sup>101</sup> Statt dessen geht es in erster Linie um die ὑπέρ-Aussagen (Joh 6,51; 10,11.15; 11,50ff.; 15,13; 17,19; 18,14), die Prädikation Jesu als das „Lamm Gottes“ (1,29.36; vgl. 19,14.36), und die Erhöhungsaussagen (3,14f.; 8,28; 12,32-34). Auch in den Werken, die sich ausdrücklich mit der johanneischen Soteriologie beschäftigen, fehlt eine Auseinandersetzung mit dem Passionsbericht.<sup>102</sup> Dieser tritt meist nur zur Erhebung eines Arsenal von „Motiven“ in den Blick.

Zwar hat TH. KNÖPPLER in seiner Monographie zur „theologia crucis des Johannesevangeliums“ den Hinweis Bühlers aufgegriffen. Da er in seiner Studie jedoch eine „möglichst umfassende Darstellung der kreuzestheologischen Signale, Aussagen und Motive“<sup>103</sup> anstrebt, geht es ihm bei seiner Durchsicht des Passionsberichts in erster Linie um die systematische Erhebung von „Motiven“, die den Bericht durchziehen.<sup>104</sup> Es sind dies nach Knöppler die Motive (a) der Freiwilligkeit des

<sup>97</sup> So insbesondere von KNÖPPLER, *theologia crucis* 6-18; RAHNER, *Er aber sprach* 52-72; FREY, *theologia crucifixi*; STRAUB, *Kritische Theologie* 13-54 sowie 211-224. Vgl. außerdem die skeptischen Bemerkungen bei MÜLLER, *Eigentümlichkeit* 24ff.

<sup>98</sup> So mit Recht MÜLLER, *Eigentümlichkeit* 26. Vgl. dazu die einleitenden Bemerkungen zur *theologia crucis Luthers* bei KNÖPPLER, *theologia crucis* 1-6, sowie die „hermeneutischen Vorklärungen“ bei FREY, *theologia crucifixi* 177-180.

<sup>99</sup> Hierbei wird die Frage nach der sog. „Mitte der Schrift“ berührt (programmatisch dazu LUZ, *theologia crucis*). Wenn die *theologia crucis* die Mitte der Schrift darstellt, dann ist es durchaus von Bedeutung, ob das Johannesevangelium dieser Mitte der Schrift zugesellt werden kann oder ob es aus ihr verbannt werden müßte.

<sup>100</sup> So die plausible These von BÜHLER, *Kreuzestheologie* 266, auf die Frage, warum der Begriff „Kreuzestheologie“, der sich im Neuen Testament selbst nicht findet, sondern eine systematische Kategorie lutherischer Herkunft darstellt, in der (protestantischen) neutestamentlichen Wissenschaft etabliert ist.

<sup>101</sup> BÜHLER, *Johannes* 199.

<sup>102</sup> Dies gilt für RIEDL, *Heilswerk*, ebenso wie für HASITSCHKA, *Befreiung*. Jener orientiert sich am Begriffsfeld der johanneischen Werkterminologie (ἔργον κτλ.), dieser am Wortfeld der Sünde (ἁμαρτία κτλ.).

<sup>103</sup> Vgl. KNÖPPLER, *theologia crucis* 20.

<sup>104</sup> Vgl. dazu KNÖPPLER, *theologia crucis* 242-268.

Todes Jesu, (b) der Erfüllung, (c) der Inthronisation am Kreuz, (d) der Unschuld Jesu und (e) der christologischen Paradoxie. Hinzu kommt der die „*signa crucifixi*“ tragende Auferstandene im Osterbericht. Auch M. LANGS detaillierte redaktionskritische Analyse von Joh 18-20 resultiert in der Erhebung „theologischer Themen“ bzw. „thematischer Schwerpunkte“, die den vierten Evangelisten bei der Bearbeitung seiner Vorlagen, vor allem des Markusevangeliums, leiteten.<sup>105</sup> Es sind dies die Motive der Hyperbel, der Freiwilligkeit, der Unschuld, der Stellvertretung, des Königtums und der Erfüllung. Hinzu kommen die spezifisch johanneische Passionschronologie sowie die kreuzestheologische Einbindung der auftretenden Personen.

## 1.4 Die englischsprachige Forschung

Die drei im folgenden exemplarisch besprochenen Vertreter der anglophonen Forschung, C.H. Dodd, J.T. Forestell und B. Lindars, gewinnen ihren jeweiligen Zugang zum johanneischen Passions- und Osterbericht von einem grundlegenden Begriff oder Prinzip aus, nämlich dem Begriff des Semeion (Dodd), dem Offenbarungsgedanken (Forestell) sowie der Vorstellung einer Äonenwende apokalyptischer Provenienz (Lindars).

In seinem Buch „The Interpretation of the Fourth Gospel“ schreibt C.H. DODD ein wichtiges Kapitel über den Passions- und Osterbericht des vierten Evangeliums. Wichtig deshalb, weil Dodd ausdrücklich den Passionsbericht als Ausdruck johanneischer Theologie und damit in der Verlängerung der vorangehenden 17 Kapitel des Evangeliums lesen will.<sup>106</sup> Nach dem Durchgang durch den Text des Passionsberichts kommt er zu dem Ergebnis, daß der Evangelist in den Kapiteln 18 und 19 „*α σημεῖον* on the grand scale, [...] the final and all-inclusive σημεῖον“ schildern wolle, das alle vorigen Semeia überbiete.<sup>107</sup> Dodd kann sich dabei auf Joh 2,18-22 berufen, wo die Zeichenforderung der „Juden“ mit der verschlüsselten Ankündigung von Tod und Auferstehung Jesu beantwortet wird. Nach Dodd liegt der Unterschied zwischen den vorherigen Semeia und der Passionsgeschichte darin, daß es sich bei letzterer um ein „epoch-making‘ event“ handelt, bei dem die beiden Ebenen johanneischen Realitätsverständnisses – irdisch und himmlisch – vereint sind.<sup>108</sup> „Thus the cross is a sign, but a sign which is also the thing signified“, nämlich konkret die Erhöhung und Verherrlichung Jesu in seinem Tod.<sup>109</sup>

Im Gefolge R. Bultmanns und seiner Betonung des Offenbarungsgedankens steht die Arbeit von J.T. FORESTELL, der aber im Unterschied zu Bultmann Passion und Kreuzestod Jesu als den „culminating act of a revelatory process in which God manifests himself to men and bestows upon them his own divine

<sup>105</sup> Vgl. LANG, Johannes 307f. Zum Folgenden vgl. ebd. 308-342.

<sup>106</sup> Vgl. dazu insbesondere DODD, Interpretation 424 u. ö.

<sup>107</sup> DODD, Interpretation 438f.

<sup>108</sup> DODD, Interpretation 439.

<sup>109</sup> DODD, Interpretation 439.441.

life“<sup>110</sup> sieht. Unter diesem Vorzeichen findet sich bei Forestell auch ein Kapitel über die johanneischen Passions- und Ostergeschichten.<sup>111</sup> Bei der Kreuzigung betont Forestell stark den revelatorischen Aspekt: das Kreuz sei „sign of salvation“<sup>112</sup>, der Gedanke des Opfertodes Jesu trete stark zurück.<sup>113</sup> Mit guten Gründen stellt Forestell gegenüber Bultmann die zentrale Bedeutung des Kreuzes für die johanneische Theologie heraus. Sein kurzer Durchgang durch den Text von Joh 18-20 unter dem Vorzeichen des Offenbarungsgedankens bleibt jedoch blaß.<sup>114</sup>

1977 legt B. LINDARS seinen Beitrag „The Passion in the Fourth Gospel“ vor. Schon kompositorisch und strukturell sei die Passion „a matter of greatest importance to John“, theologisch deswegen, weil sich in der Passion die Beziehung zwischen Jesus und dem Vater definitiv darstellt.<sup>115</sup> Lindars stellt sich damit in die Reihe derjenigen Exegeten, die die Johannespassion primär oder ausschließlich vom Offenbarungsgedanken her interpretieren, was für Lindars insbesondere durch die Rede vom  $\delta\omicron\kappa\alpha\iota\zeta\epsilon\iota\nu$  in 13,31f. erwiesen ist.<sup>116</sup> In der Passionsgeschichte selbst sieht Lindars diesen Gedanken indirekt durch die Aussage Jesu gegenüber Pilatus in 19,11 und die Schrifterfüllungszitate narrativ umgesetzt.<sup>117</sup>

Allerdings führt die Wahrnehmung anderer Aussagen, die zwar untergeordnet, aber dennoch „not wholly unintegrated“ seien, zu einer wichtigen Weiterführung. Es handelt sich dabei um das bereits in 1,30-34 entfaltete Thema der Reinigung (cleansing)<sup>118</sup>, das mit dem Tod Jesu und dem Ausgie-

<sup>110</sup> FORESTELL, Word 191 (vgl. 101). Allerdings: „This notion of revelation is not merely a communication of knowledge but a communication of life“ (ebd. 192).

<sup>111</sup> Zum Folgenden FORESTELL, Word 82-102. Das Resümee auf S. 101f. lautet: „The literary treatment of the cross in the gospel as a whole, and especially in the passion narrative, points to the fact that the evangelist evaluates the death of Jesus in the light of his characteristic understanding of Jesus’ mission as one of revelation.“

<sup>112</sup> FORESTELL, Word 101: „The cross is an elevation of the Son of man as a sign of salvation for those who view it with faith, like the brazen serpent in the desert.“

<sup>113</sup> Wegen dieser These hat Forestell starke Kritik von TURNER, Atonement 113ff., auf sich gezogen, der diese Entgegensetzung für das Johannesevangelium mit beachtlichen Gründen in Zweifel zieht und statt dessen für eine „combination of the two views“ als der johanneischen Theologie angemessener optiert.

<sup>114</sup> Vgl. dazu TURNER, Atonement 118: „Forestell’s own account successfully focuses the importance of the cross without explaining why *this death* of Jesus is necessary at all, or *how* it can reveal God’s love. Forestell’s insistence that the cross is the supreme moment of revelation of God’s saving love *creates an interpretational vacuum*.“ Laut Turner wird dieses Vakuum von der „intended audience“ des Evangelisten nicht anders gefüllt als mit den – von Forestell wie von anderen als Gemeindetheologie abgewerteten – traditionellen Vorstellungen von Stellvertretung und Sühne.

<sup>115</sup> LINDARS, Passion 68 u. ö.

<sup>116</sup> Vgl. dazu LINDARS, Passion 79f.

<sup>117</sup> LINDARS, Passion 82.

<sup>118</sup> LINDARS, Passion 69: „It is evident that the eschatological cleansing is the major theme“. Belege dafür sind nach Lindars auch die Fußwaschungsszene (Joh 13), der Lanzenstich 19,34 sowie die johanneischen  $\upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho$ -Belege (6,51; 10,11.15; 11,50-52; 12,24; [13,37f.]; 15,13; 17,19; 18,14).

ßen des Geistes verbunden und damit zum *eschatologischen* Ereignis wird.<sup>119</sup> Von dieser Einsicht aus findet Lindars (über die Menschensohnthematik) den „starting point of John’s passion argument“ in der *Apokalypitik*.<sup>120</sup> Lindars betont, daß das „Gravitationszentrum“ apokalyptischen Denkens die Vorstellung der „divine intervention at the transition of the ages“ darstellt.<sup>121</sup> So rückt die johanneische Passionsgeschichte in das Licht eines „definitive act whereby Jesus passes from his earthly position to his heavenly position“.<sup>122</sup> Damit verbunden ist das Thema des „apocalyptic struggle with the forces of evil“<sup>123</sup>, der nach Lindars am Kreuz gekämpft und gewonnen wird.

Zwar bedarf Lindars’ These, der vierte Evangelist entwickle die apokalyptischen Strukturen durch „moral categories“ weiter<sup>124</sup>, einer kritischen Prüfung. Geoffenbart werde in der Passion die „moral union“ zwischen Vater und Sohn, apokalyptische Gedanken würden personal transformiert und träten damit wieder in den Hintergrund.<sup>125</sup> Auch werden die Ergebnisse nicht durch eine Analyse der Passionsgeschichte selbst kontrolliert. Aber trotz der anfechtbaren Wortwahl, hat Lindars mit seiner Darstellung der Passion als dem definitiven und vor dem Hintergrund apokalyptischen Denkens in Äonen zu deutenden Akt sicher Wesentliches gesehen.

## 1.5 Neuere Beiträge

Es ist deutlich, daß in der Diskussion um das johanneische Verständnis des Todes Jesu meist nicht primär dessen narrative Umsetzung in Joh 18-20 thematisiert wird. Dies gilt auch für eine Reihe von Beiträgen zum Thema aus jüngster Zeit. Obwohl sie sich nicht immer (nur) mit Texten des Passions- und Osterberichts beschäftigen, sind die hier verhandelten Diskussionspunkte durchaus von Bedeutung für unser Thema.

<sup>119</sup> Vgl. das wichtige Zitat bei LINDARS, Passion 70: „Firstly, the notion of cleansing is conceived in *eschatological* terms rather than in Pharisaic terms of personal holiness. The passion opens up the conditions of the *coming age*, when the judgement is *past* and there is no blockage to the abundant life of the spirit (cf. 5,24)“ [Hervorhebung von mir].

<sup>120</sup> Vgl. dazu LINDARS, Passion 72 (gegen Bultmann): „The evangelist has, however, drawn on the apocalyptic myth of early Christianity in order to give it its specifically Christian content“, ebenso 75: „John’s theology of the passion is inextricably bound up with statements which show the influence of the apocalyptic myth“ u. ö.

Vgl. LINDARS, Passion 73f.

<sup>122</sup> LINDARS, Passion 78.

<sup>123</sup> LINDARS, Passion 83.

<sup>124</sup> Vgl. LINDARS, Passion 84 („John’s application of moral categories to the apocalyptic myth“) u. ö.

<sup>125</sup> Vgl. LINDARS, Passion 81 („But in the case of the passion there is no display of divine power at all [?]. It is a revelatory act only [?] because it is an impression of the perfect moral union between Jesus and the Father“) u. ö. Formulierungen wie diese werden allein durch die erste Szene des johanneischen Passionsberichtes widerlegt (18,1-11).

## 1.5.1 Aufsätze

Die Bedeutung des Aufsatzes von P. BÜHLER für unsere Fragestellung liegt in der präzisen Analyse der bisherigen Debatte, die er als Systematiker quasi „von außen“ vornimmt (s.o. 1.3.3). Sein wesentliches Anliegen ist die Erinnerung daran, daß die Theologie des vierten Evangelisten „zu einem wesentlichen Teil in der narrativen Gestaltung seines Stoffes zum Ausdruck kommt.“<sup>126</sup>

Mit den von R.A. Culpepper bereitgestellten Werkzeugen nimmt sich J. ZUMSTEIN der johanneischen Passionsgeschichte und ihrer Einbindung in das Gesamtwerk an. Mit ihrer Hilfe arbeitet er die zentrale Bedeutung der Passionsgeschichte für die Erzählung heraus und betont dann das in der johanneischen Dialektik liegende „Paradox“: Souveränität, Freiheit und Königtum Jesu sind gerade auf das Kreuz ausgerichtet: „Zwar stirbt er seinen Tod souverän, aber letztlich *stirbt* er, wird sein Leichnam durchbohrt und dann bestattet.“<sup>127</sup>

U. WILCKENS erarbeitet das johanneische Verständnis des Kreuzestodes Jesu in erster Linie anhand von Aussagen, die nicht dem Passionsbericht entstammen.<sup>128</sup> Dieser kommt primär zur Markierung der „Spannung“ zwischen Jesu Worten über seinen Tod als Rückkehr zum Vater und der Darstellung des Sterbens in seiner ganzen Härte in den Blick.<sup>129</sup> Den „Nukleus“ der johanneischen Deutung des Kreuzestodes Jesu erblickt Wilckens in der hochdifferenzier-ten und in eins gedachten Liebe zwischen Vater, Sohn, Welt und Jüngern.<sup>130</sup>

U.B. MÜLLER sieht im Johannesevangelium eine doppelte kommunikativ-pragmatische Funktion am Werk: der Autor wolle bei seinen Lesern Legitimitätssicherung nach außen und interne Identitätssteigerung erreichen. Innerhalb dieses Horizontes vermutet Müller, daß der Tod Jesu primär als Infragestellung von Jesu göttlicher Sendung thematisiert werde.<sup>131</sup> Der Autor reagiere auf diese Infragestellung und verarbeite sie theologisch.<sup>132</sup> Dies geschieht nach Müller insbesondere mit der johanneischen *Gesandtenchristologie*, in die Menschwerdung und Tod Jesu eingeordnet werden.<sup>133</sup> Für den Tod Jesu heißt dies, daß er primär unter dem „Vorzeichen der Heimkehr zu Gott“ stehe. Der in diesem Sinne siegreich bestandene Tod erweise die Legitimität des Gesandten<sup>134</sup>, er ist aber

<sup>126</sup> BÜHLER, Johannes 193. Vgl. auch ebd. 194 (im Anschluß an J. Zumstein): „Es ist ein Irrtum zu meinen, die narrative Form sei unwichtig. Form und Inhalt sind untrennbar vereint, und die johanneische Theologie kommt auch in der erzählerischen Gestaltung zum Ausdruck.“

<sup>127</sup> ZUMSTEIN, Erinnerung 142. Vgl. auch die Ausführungen bei STRAUB, Kritische Theologie 45f.

<sup>128</sup> Es ist dies im Anschluß an eine Übersicht über das Gesamtevangelium in seiner Ausrichtung auf den Tod Jesu (WILCKENS, Christus traditus 29-33) insbesondere der Komplex „Weg-schaffen der Sünden“ Joh 1,29; (1Joh 3,5;) 8,34-36 (ebd. 33-39).

<sup>129</sup> WILCKENS, Christus traditus 32f.

<sup>130</sup> WILCKENS, Christus traditus 44.

<sup>131</sup> MÜLLER, Eigentümlichkeit 29f.

<sup>132</sup> Nach MÜLLER, Eigentümlichkeit 35, ist das vierte Evangelium eine reflektierte Antwort auf den Vorwurf von jüdischer Seite, die christliche Verkündigung verletze den Monotheismus.

<sup>133</sup> Vgl. MÜLLER, Eigentümlichkeit 39.

<sup>134</sup> MÜLLER, Eigentümlichkeit 40 u. ö.

zu einem „überwundenen Problem“ geworden<sup>135</sup> und damit „Durchgangsstadium auf dem Weg zum Leben“. Göttliches Leben vermittelt allein der Erhöhte.<sup>136</sup>

Was den Passionsbericht selbst angeht, so ist nach Müller die kompositorische Ausrichtung des Johannesevangeliums auf die Passionsgeschichte nicht zu bestreiten, der Tod Jesu stehe von Anfang an im Blickfeld des Evangeliums.<sup>137</sup> Aus der Passionsgeschichte hebt Müller den Pilatusprozeß als Beispiel für die hintergründige Ironie sowie die Sterbeszene Joh 19,30 hervor. Auch aus letzterer vermag Müller nicht die Aussage spezifischer Heilsbedeutung des Todes Jesu zu entnehmen. Statt dessen gehe es „um die Überwindung solcher [= jüdischer] Einwände (vgl. 12,34), um die Sicherung der Legitimation des Gesandten, der in souveräner Weise am Kreuz sagen kann: ‚Es ist vollbracht.‘ Angesichts dieser pragmatischen Dimension gewinnt der Tod Jesu keine theologische Eigenbedeutung.“<sup>138</sup>

J. SCHRÖTER stellt die ὑπέρ-Aussagen in den Mittelpunkt seiner Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium. Den traditionsgeschichtlichen Hintergrund bilde der aus der griechischen Tradition stammende Topos vom „effektiven Sterben“. Dieser besitze im vorexilisch/exilischen Schrifttum Israels kein Äquivalent, sondern werde erst in der jüdischen Märtyrerliteratur rezipiert.<sup>139</sup> Für das vierte Evangelium bilde der ekklesiologische Sinn des Todes Jesu die eigentliche „tiefere Ebene“ johanneischer Rede vom Sterben Jesu „für“.<sup>140</sup> Dieser ekklesiologische Sinn umfaßt Schröter zufolge drei Dimensionen: die *Konstitution* der Gemeinschaft<sup>141</sup>, den *Schutz* der Gemeinschaft sowie die *Vorbildfunktion* der Liebestat Jesu. Der Passions- und Osterbericht kommt aufgrund dieser Fragestellung kaum in den Blick.

Der Beitrag von J. FREY bildet in mehrfacher Hinsicht die Summe der bisherigen Debatte. Das Anliegen Ernst Käsemanns und die daran anschließende Diskussion werden aufgearbeitet und in eine Gesamtschau des Corpus Johanneum eingeordnet. Dabei werden insbesondere der Sühnegedanke anhand von Joh 1,29 und der Stellvertretungsgedanke anhand der ὑπέρ-Aussagen ausführlich abgehandelt.<sup>142</sup> In diesem Zusammenhang wendet sich Frey auch explizit dem Passions- und Osterbericht zu.

<sup>135</sup> MÜLLER, Eigentümlichkeit 40.

<sup>136</sup> MÜLLER, Eigentümlichkeit 48.

<sup>137</sup> MÜLLER, Eigentümlichkeit 38f.

<sup>138</sup> MÜLLER, Eigentümlichkeit 46.

<sup>139</sup> SCHRÖTER, Sterben 284 u. ö. Eine gewisse Ausnahme bilde lediglich Jes 53.

<sup>140</sup> Zur Unterscheidung von zwei Ebenen im vierten Evangelium vgl. SCHRÖTER, Sterben 272.275.277 u. ö., zum ekklesiologischen Sinn ebd. 287.

<sup>141</sup> Hier fällt auf, daß die Rede von der *gemeinschaftsstiftenden* Funktion des Todes Jesu (SCHRÖTER, Sterben 285), bzw. der mit dem Tod Jesu erfolgten *Konstitution* der Gemeinschaft (ebd. 286) fast beiläufig eingeführt wird, nachdem zuvor stark der Aspekt der *Bewahrung* der Gemeinschaft betont wurde.

<sup>142</sup> FREY, *theologia crucifixi* 200-212 und 213-215.

Für Frey dient die „hoheitliche Perspektive, unter der die Passionsgeschichte bei Johannes zur Darstellung kommt“, als *Problemanzeige*.<sup>143</sup> Im folgenden thematisiert er diese zuerst unter dem Aspekt „Die erzählerische Bedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium“<sup>144</sup>, mit dem Ergebnis, daß dieses Geschehen für den johanneischen Autor „zentrale Bedeutung“ habe.<sup>145</sup> Inhaltlich schlägt Frey im Anschluß an Th. Knöppler und M. Lang eine Brücke zwischen den ὑπέρ-Aussagen und dem Passionsbericht: die Verhaftungsszene (Joh 18,8f.), die Notiz über die Passamnestie (18,39f.) und die Lieblingsjüngerszene unter dem Kreuz (19,25-27) seien „Inszenierungen des Stellvertretungsgedankens“.<sup>146</sup> Später entfaltet Frey dann die „johanneische Perspektive der Darstellung des Todes Jesu“ in der Passionsgeschichte, wobei er sich zuerst deren hoheitlichen Zügen zuwendet, die weder an der Faktizität des Kreuzestodes Jesu noch an der Realität des physischen Leidens Zweifel erlauben.<sup>147</sup> Die Ausführungen zur Darstellung des Todes Jesu „als Erfüllungsgeschehen“ sowie „in der nachösterlichen Retrospektive“ schließen dieses Kapitel ab.<sup>148</sup> Freys Aufsatz gipfelt in einer Auslegung der beiden Erscheinungsberichte Joh 20,19-23 und 20,24-29, deren wesentlichen Akzent er so zusammenfaßt: „Daraus entsteht der österliche Glaube an Jesus Christus, der in personaler Identität als Auferstandener und Verherrlichter eben *bleibend der Gekreuzigte* ist.“ Johanneische Verkündigung ist nach Frey daher wesentlich „*theologia crucifixi*“, denn in ihrem Mittelpunkt steht (weniger das Kreuz als vielmehr) der verherrlichte Gekreuzigte *in Person*.<sup>149</sup>

### 1.5.2 Monographien zum johanneischen Passionsbericht

Die seit Beginn der 90er Jahre erschienenen Monographien zum johanneischen Passions- und Osterbericht<sup>150</sup> lassen sich aufgrund ihrer methodischen Grundentscheidungen grob in drei Gruppen einteilen: Arbeiten, die unter dem Einfluß des „New Literary Criticism“ und seiner Zweige<sup>151</sup> entstanden sind (D. Senior,

<sup>143</sup> Vgl. dazu die sich an die einleitende Skizze der von Käsemann angestoßenen Debatte anschließende kurze Charakterisierung des johanneischen Passionsberichts bei FREY, *theologia crucifixi* 173f.

<sup>144</sup> FREY, *theologia crucifixi* 191-200. Dabei geht es Frey insbesondere um die Ausrichtung des Johannesevangeliums auf die Sterbeszene (19,28-30), die durch die Abschiedsreden, die Rede von der „Stunde Jesu“, die temporale Gestaltung, die proleptischen Deutungen des Todes Jesu sowie die erzählerischen Kommentare des Evangelisten vorgenommen wird.

So das Resümee bei FREY, *theologia crucifixi* 200.

<sup>146</sup> Vgl. dazu FREY, *theologia crucifixi* 213-219.

<sup>147</sup> FREY, *theologia crucifixi* 219-222.

<sup>148</sup> FREY, *theologia crucifixi* 222-227.

<sup>149</sup> FREY, *theologia crucifixi* 235.

<sup>150</sup> Im folgenden werden nur jene Monographien berücksichtigt, die den gesamten johanneischen Passions- und Osterbericht oder zumindest dessen größten Teil zum Thema haben. Einzelstudien z. B. zum Pilatusprozeß werden bei der Auslegung der jeweiligen Texte berücksichtigt. Dasselbe gilt für Monographien, die deutlich über den johanneischen Passionsbericht hinausgehen (wie z. B. ORCHARD, *Courting Betrayal*), sowie Untersuchungen zur gesamten inner- und außerneutestamentlichen Passionsüberlieferung (wie BROWN, *Death*).

<sup>151</sup> Vgl. dazu den instruktiven Forschungsüberblick von SCHUNACK, *Interpretationsmethoden*.

M. W. G. Stibbe, J. P. Heil), literar- und redaktionskritische Arbeiten (M. C. de Boer, M. Lang) sowie zuletzt die Arbeit von E. Straub, die erneut die Frage nach einer johanneischen Kreuzestheologie aufwirft und von der Gesamtanlage des Evangeliums her zu beantworten sucht.

### 1.5.2.1 Narrative und leserorientierte Zugänge

Obwohl die Arbeiten von D. SENIOR, M. W. G. STIBBE und J. P. HEIL<sup>152</sup> sowohl in den methodischen Grundannahmen als auch in Einzelergebnissen durchaus differieren<sup>153</sup>, sind ihnen doch der am Endtext und seiner Struktur orientierte, narrative Zugang sowie die methodische Einbeziehung der Leser des Textes gemeinsam.<sup>154</sup> Die Grundannahmen sind: Der Text wird als „communication process“<sup>155</sup> aufgefaßt. Der Autor des Textes, der innerhalb der narrativen Welt als „impliziter Autor“ greifbar sei, besitze eine „theological message“, die er an seine Leser (textimmanent als „implizite Leser“ faßbar) vermitteln wolle. Im Fall des Passions- und Osterberichts sei dies sein „specific viewpoint about the manner and meaning of Jesus’ death“<sup>156</sup>. Neben dem Autor und seiner Botschaft sind der Leser und seine Reaktion auf den Text der andere Brennpunkt dieser Auslegungen.

Die skizzierten Zugänge berücksichtigen in hohem Maße, daß die johanneische Theologie des Todes Jesu im Passions- und Osterbericht narrativ, also als Erzählung entfaltet wird. Der „implizite Autor“ des johanneischen Endtextes wird daher in erster Linie als „storyteller“<sup>157</sup> wahrgenommen. Demgemäß liegt das eigentliche Ziel der drei Arbeiten weniger in der zusammenfassenden Skizze der „message“ des johanneischen Autors an seine Leser in Form von grundlegenden Motiven oder Ähnlichem.<sup>158</sup> Der eigentlichen Intention des johanneischen Autors werde man vielmehr durch die Erhebung der Struktur der Erzählung, vor

<sup>152</sup> Vgl. zum Folgenden SENIOR, Passion; STIBBE, Storyteller; HEIL, Blood; sowie ferner die Kommentare zum vierten Evangelium von GRAYSTON; CARSON; TALBERT; BRODIE; STIBBE; MOLONEY, und dazu ZUMSTEIN, Evangelium 9-12.

<sup>153</sup> So versucht z. B. Stibbe eine multi-disziplinäre, integrative Methodologie, die seiner Unterscheidung von Text („the surface level of the narrative“), Kontext („the social context of the narrative“) und Prae-Text („the historical reference, sources and tradition of the narrative“) entspricht (vgl. STIBBE, Storyteller If.), während Heil ausschließlich nach den rein textimmanenten Größen „implied author“ und „implied readers“ fragt, dabei allerdings von einer „sandwich“-Struktur einander kontrastierender Einzelszenen ausgeht (HEIL, Blood 1-4).

<sup>154</sup> Vgl. programmatisch dazu SENIOR, Passion 12f.

<sup>155</sup> HEIL, Blood 1.

<sup>156</sup> SENIOR, Passion 13.

<sup>157</sup> Vgl. STIBBE, Storyteller 198 u. ö. Im Unterschied z. B. zu J. P. Heil integriert Stibbe allerdings durchaus diachrone und textgenetische Aspekte (wie z. B. die Frage nach den Quellen des vierten Evangeliums).

<sup>158</sup> Obwohl SENIOR, Passion 144-166, die „major lines“ von „John’s message“ am Ende zusammenfassend darstellt.

allem jedoch durch ein „close reading or listening to the text“<sup>159</sup> gerecht: Indem die impliziten Leser dem „plot“ des Evangeliums folgten, würden sie in die „narrative progression“<sup>160</sup> der Erzählung *involviert*, durch diesen Vorgang vertiefte sich ihr Glaube.<sup>161</sup> Die angenommene Involvierung des Lesers in die Passionsgeschichte reicht dabei von einer vertieften Glaubenseinsicht<sup>162</sup> bis hin zu seiner „Viktimsierung“ durch absichtlich mehrdeutige und verwirrende Angaben.<sup>163</sup>

### 1.5.2.2 Literar- und redaktionskritische Modelle (M.C. de Boer, M. Lang)

Genau den entgegengesetzten Weg schlägt M.C. DE BOER ein. Er setzt nicht beim Endtext als einem Kommunikationsprozeß zwischen Autor und Lesern an, sondern versucht, die unterschiedlichen „Johannine Perspectives on the Death of Jesus“ literarkritisch auszuwerten. Dabei unterscheidet er vier „sets of terms“, mit denen im Johannesevangelium der Tod Jesu thematisiert wird: (1.) Schrift-erfüllung (πληροῦν, τελειοῦν); (2.) Weggehen (ὑπάγειν und ähnliche Verben); (3.) Erhöhung, Herrlichkeit und Verherrlichung (ἰψωθῆναι, δόξα, δοξασθῆναι); (4.) Fleisch, Blut und Wasser (σάρξ, αἷμα, ὕδωρ).<sup>164</sup> Dem stellt er eine Rekonstruktion der Geschichte der johanneischen Gemeinde in vier Phasen an die Seite, deren Ende jeweils durch eine grundlegende Krise eingeleitet werde. Nach de Boer spiegelt sich diese vierstufige Gemeindeentwicklung sowohl in der Genese des vierten Evangeliums als auch in der Entwicklung der johanneischen Christologie wider, deren Verlauf die zentralen Hoheitstitel dokumentierten.<sup>165</sup> Auch der Passions- und Osterbericht sei nach diesem Modell in vier Phasen gewachsen.<sup>166</sup> Vor diesem Hintergrund ist eine einheitliche Sicht, sozusagen *das* johanneische Verständnis des Todes Jesu, ausgeschlossen.

<sup>159</sup> HEIL, Blood 2.

<sup>160</sup> HEIL, Blood 171.

<sup>161</sup> Vgl. HEIL, Blood 171: „The Gospel of John involves its audience, through their encounter with the narrative progression itself, in a continual deepening and strengthening of their belief in Jesus as the Christ“ (in Anspielung auf Joh 20,30f.).

<sup>162</sup> Vgl. dazu die refrainartigen Verweise auf die Erkenntnisse und Einsichten des Lesers („the reader knows, the reader realizes, the reader senses“ etc.) bei Seniors abschließender Darstellung von „John’s message“ (SENIOR, Passion 144-166).

<sup>163</sup> Vgl. dazu STALEY, Subversive Narrator, sowie STALEY, Reading with a Passion 89 u. δ. Laut Staley benutzt der vierte Evangelist „a ‚victimizing‘ or ‚entrapping‘ strategy to educate [!] his implied reader“. Ein Beispiel für diese Strategie sind laut Staley die Angaben zu den beiden Hochpriestern in 18,12-27 (vgl. dazu unten S. 288f.).

<sup>164</sup> Vgl. dazu DE BOER, Perspectives 11-16.

<sup>165</sup> Vgl. dazu DE BOER, Perspectives 53-72.

<sup>166</sup> Damit ergeben sich folgende „Perspektiven“: (1.) *The Death of the Messiah* (messianische Christologie; Aspekt der Schrifterfüllung; der Grundstock von Joh 18-20 entsteht); (2.) *The Death of the Son of God* (ausgebildete Hochchristologie, das Thomasbekenntnis 20,28 kommt hinzu [DE BOER, Perspectives 214], ebenso Jesu göttliches „Ich bin“ vor dem Garten; die Jesusreden entstehen; Jesu Tod wird in Kategorien des Ortswechsels begriffen); (3.) *The Death of the Son of Man* (im Passions- und Osterbericht wird jetzt vor allem das Königsmotiv ausgebaut und die Thomasgeschichte um die *signa crucifixi* erweitert; auch 20,19-23 tritt

Während das Modell von de Boer die Genese des Johannesevangeliums in Rückkopplung an die Gemeindeggeschichte von den Vorstufen hin zum Endtext rekonstruieren will, geht M. LANG umgekehrt von *einem* Verfasser des vorliegenden Textes aus, der seine Quellen anhand von theologischen Grundentscheidungen hinsichtlich des Todes Jesu redaktionell bearbeite. Bereits die grundlegende redaktionskritische Untersuchung zum johanneischen Passionsbericht von A. DAUER diente dazu, die Arbeit des Evangelisten von einer ihm vorliegenden, wahrscheinlich schriftlichen Quelle abzuheben. Analog zur Arbeit von Dauer setzt M. Lang mit einer detaillierten redaktionsgeschichtlichen Analyse ein, allerdings unter der Voraussetzung der literarischen Abhängigkeit des vierten Evangeliums von den Synoptikern – zumindest von Markus und Lukas –, die Lang bis in Einzelformulierungen hinein aufzuschlüsseln beansprucht. Neben den Synoptikern rechnet Lang aber auch noch mit „johanneischem Gemeindegut“, das „kurze, diskontinuierliche Episoden“, aber keinen zusammenhängenden, längeren Passionsbericht erkennen lasse.<sup>167</sup> Bei seiner Arbeit werde der Evangelist von antidoketischem und kreuzestheologischem Interesse geleitet: „Es zeigt sich, daß Johannes Mk 14,43-16,8 aufnimmt und dabei vom Interesse geleitet ist, das ganze Leiden und Sterben Jesu Christi antidoketisch zu schildern [...]. Ein Überblick über die Aufnahme von Lk 22,47-24,43 zeigt zunächst das joh[anneische] Interesse an der Ostergeschichte, die das M[arkusevangelium] ihm nicht bieten kann. Johannes deutet sie kreuzestheologisch.“<sup>168</sup> Diese redaktionskritischen Analysen, deren Plausibilität mit den angenommenen Hypothesen über die Vorlagen des Evangelisten wie seine Arbeitsweise steht und fällt, münden jeweils ein in eine kurze Interpretation des Textes. In einem zweiten Teil faßt Lang dann die von ihm rekonstruierte redaktionelle Arbeit des vierten Evangelisten am Markus- und am Lukasevangelium in den wesentlichen *Motiven* zusammen, konkret den Motiven der Hyperbel, der Freiwilligkeit, der Unschuld, der Stellvertretung, des Königtums und der Erfüllung, sowie in der Darstellung der Personenkonstellation des Textes.

### 1.5.2.3 Jesu Tod als Ende seines irdischen Daseins (E. Straub)

Der jüngste monographische Beitrag zur johanneischen Kreuzestheologie und zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium stammt von

---

hinzu [ebd. 213]; die Schuld der „Juden“ an der Kreuzigung wird unterstrichen; Christologie der Erhöhung und Verherrlichung des Menschensohnes); (4.) *The Death of God's Son, Jesus Christ* (hier kommt z. B. der Austritt von Blut und Wasser in Joh 19,34b.35 hinzu [ebd. 302]).

<sup>167</sup> Vgl. dazu LANG, Johannes 298-306, bes. 300. Wie man sich innerhalb der johanneischen Gemeinde die Überlieferung einzelner *Episoden* aus dem Passionsgeschehen vorzustellen hat, ohne einen vorjohanneischen Passionsbericht als Gesamtzusammenhang anzunehmen, bleibt unklar, zumal Lang sich auf G. Theißens Analyse eines alten, in Jerusalem entstandenen Passionsberichtes bezieht (ebd. 298-300).

<sup>168</sup> LANG, Johannes 301f.

E. STRAUB. Die Grundthese Straubs lautet, daß sich die johanneische Ostererfahrung von ihrer urchristlichen Verankerung in Karfreitag und Ostern ablöst, aber an die Geschichte Jesu gebunden bleibt: der Sohn einer irdischen Mutter werde als der Sohn des himmlischen Vaters erkannt.<sup>169</sup>

Grundlegend für diese These ist Straubs Auslegung der Kana-Geschichte (Joh 2,1-12).<sup>170</sup> Bei der Hochzeit zu Kana ereigne sich „der dritte Tag“, d.h. Ostern, Jesus offenbare sich als vom „Tod“ Auferstandener: „Indem das σημεῖον zu Kana die doppelte Herkunft Jesu thematisiert und darauf verweist, daß der von einer irdischen Mutter stammende Jesus die δόξα seines himmlischen Vaters offenbart, inszeniert er die johanneische ‚Ostererfahrung‘: Diese Ostererfahrung beruht auf der Begegnung mit Jesus, der nicht vom Tod als dem zeitlichen Endpunkt des irdischen Daseins auferstanden ist, sondern vom ‚Tod‘ als der Selbstverstrickung des Menschen in seine irdische Herkunft.“<sup>171</sup> Voraussetzung für diese Auslegung ist neben der österlichen Deutung des „dritten Tages“ (Joh 2,1) die Übertragung der eigentlich (nur) für die johanneische Anthropologie maßgeblichen Unterscheidung von natürlichem Tod und Fluchtod (vgl. Joh 11,25f.) in die Christologie.<sup>172</sup>

Die Auslegung der Kanageschichte hat für Straub zugleich Konsequenzen für die inhaltliche Zuordnung der beiden Buchteile des Johannesevangeliums. Nach Straub widmet sich der erste Buchteil (Kap. 1-12) der reflektierten Präsentation Jesu als des vom (Fluch-)Tod Auferstandenen, die zur Scheidung in Glaubende und Unglaubende führt. Demgegenüber spiegle der zweite Buchteil diese Scheidung wider: in den Kapiteln 13f. und 20 wende sich Jesus seinen Jüngern zu, in den Kapiteln 18f. sind dagegen Jesu Gegner die unmittelbaren Handlungsträger.<sup>173</sup> Damit stehe die *Entfaltung der Eschatologie* – mit ihrer Grundstruktur der Scheidung zwischen Unglaubenden und Glaubenden – im Mittelpunkt des zweiten Buchteils.<sup>174</sup>

Wenn Jesus bereits „am dritten Tag“ in Kana vom (Fluch-)Tod auferstanden ist und der Irdische im Anschluß daran als der Auferstandene erfahren wird, dann bedeutet die Kreuzigung Jesu „nicht Jesu Vernichtung und ‚Tod‘, sondern das Ende seines irdischen Daseins, an dem er die Welt verläßt und wieder zu seinem Vater hinaufsteigt“<sup>175</sup>. Die Passionsgeschichte steht für Straub daher unter der Voraussetzung der bereits ergangenen δόξα-Offenbarung, von der

<sup>169</sup> STRAUB, Kritische Theologie 92.

<sup>170</sup> Vgl. zum Folgenden STRAUB, Kritische Theologie 66-76 sowie 208.

<sup>171</sup> STRAUB, Kritische Theologie 91.

<sup>172</sup> Vgl. dazu STRAUB, Kritische Theologie 87f. sowie 95 Anm. 126 (das Ziel von Joh 11 sei es, Fluchtod und natürlichen Tod auseinanderzuhalten).

<sup>173</sup> Vgl. STRAUB, Kritische Theologie 122. Laut Straub wird in den Kapiteln 13-20 die Kehrseite der Lebensgabe Jesu, das Gericht, erörtert, aber zugleich die „Frontseite der Kehrseite“, nämlich die Verschonung der Glaubenden vom Gericht (ebd. 123).

<sup>174</sup> STRAUB, Kritische Theologie 209, vgl. 214: „Das Kreuz Jesu ist im Joh[annesevangelium] nicht der Ort, an dem die christologische Identität Jesu allererst in ihrer wahren, paradoxen Dimension offenbar wird, sondern der Ort, an dem das Eschaton in die Geschichte eingeht.“

<sup>175</sup> STRAUB, Kritische Theologie 163. Vgl. dazu 98 sowie 118: „Der Sohn, der sein Leben vom himmlischen Vater empfangen hat, wird am Kreuz nicht getötet [!], sondern kehrt zum Vater zurück, von dem er gekommen ist.“ Das Mißverständnis des *Thomas* besteht nach Straub in dessen Überzeugung, Jesu Kreuzigung bedeute seinen Flucht-Tod (205).

der erste Buchteil berichtet. Thema der Kreuzigungserzählung sei daher nicht die Selbstoffenbarung Jesu, sondern die *Selbstoffenbarung des Unglaubens*. Der Tag der Kreuzigung Jesu sei der „letzte Tag“, das Selbstgericht des Unglaubens.<sup>176</sup> Konsequenterweise ist für Straub das Gerichtsurteil Joh 19,13-15 der Höhepunkt der gesamten Kreuzigungserzählung: „Nicht die Urteilsvollstreckung, sondern der Richterspruch trägt den Hauptakzent in der johanneischen Kreuzigungserzählung.“<sup>177</sup> Inhaltlich wie strukturell gerät der Tod Jesu damit aus dem Zentrum der johanneischen Theologie.

E. Straub entwickelt eine klare These zum johanneischen Verständnis des Todes und der Auferstehung Jesu. Trotz gewichtiger Anfragen an dieses Konzept<sup>178</sup> gibt Straubs Arbeit den Anstoß, das Verhältnis von Anthropologie und Christologie sowie die Bezüge des Passions- und Osterberichts zu den ihn umgebenden Texten erneut zu bedenken.

## 1.6 Grundlinien

Wie der Gang durch die Forschungsgeschichte gezeigt hat, ist die Suche nach einem angemessenen Zugang oder „Schlüssel“ zum johanneischen Passions- und Osterbericht eine der grundlegenden Aufgaben. Mit Ausnahme jener Autoren, die den Text rein immanent im Hinblick auf seine strukturelle und narrative Gestaltung sowie der Involvierung des Lesers in die erzählte Welt und den „plot“ der Handlung untersuchen, geht es dabei in der Regel um die Suche nach einem Text außerhalb des Passions- und Osterberichts, der den wesentlichen Aspekt der johanneischen Theologie des Todes Jesu auf den Punkt bringen und somit einen roten Faden durch die Kapitel 18-20 legen könnte.

Wie sich zeigen ließ, glaubte man oft genug, diesen Schlüssel im *Prolog* zum Evangelium gefunden zu haben (1.6.1). Hinzu kommt die Frage, ob und inwiefern Vorstellungen wie Sühne und Stellvertretung, die auch außerhalb des Corpus Johanneum belegt sind, für die johanneische Darstellung eine Rolle spielen. Auch hier spielt sich die Diskussion meist außerhalb des Passions- und Osterberichtes ab (1.6.2). Mehr Aufmerksamkeit erhält dieser, wenn es darum

<sup>176</sup> Vgl. STRAUB, *Kritische Theologie* 183 sowie 214-216. Die Schlüsselszene hierfür ist nach Straub die Verspottungs- und Geißelungsszene 19,1-3, in der nicht Jesus seine δόξα, sondern die Welt ihren Unglauben offenbare (ebd. 150f.).

<sup>177</sup> STRAUB, *Kritische Theologie* 157, vgl. 159.

<sup>178</sup> Neben der nicht sicheren Deutung des „dritten Tages“ (Joh 2,1) auf den Ostertag ist vor allem die Frage zu stellen, ob sich die Auffassung, Jesus sei vom Fluchtod auferstanden, mit der johanneischen Christologie vereinbaren läßt. Straub geht davon aus, daß Jesus als der Sohn einer irdischen Mutter in die Welt des Todes verstrickt war, aus der er zu Kana vom himmlischen Vater auferweckt wurde. Wie sich dies z.B. mit der Aussage des Herabstiegs des Menschensohnes aus dem Himmel in 3,13 verträgt, bleibt letztlich offen. Hinzu kommt, daß Straub die Herabkunft des Geistes auf Jesus (1,32-34) sowie die Geistgabe an die Jünger (20,22) nicht voll in ihr Konzept integrieren kann.

geht, daß hier offenbar eine für die johanneische Theologie grundlegende Zäsur erzählerisch umgesetzt wird (1.6.3). Der Passions- und Osterbericht selbst tritt in der Regel primär unter dem Aspekt von „Motiven“ in den Blick (1.6.4).

### 1.6.1 Die Inkarnationsaussage Joh 1,14 und der Passionsbericht

Es hat sich aus verschiedenen Gründen nicht bewährt, bei der Interpretation des johanneischen Passions- und Osterberichts den Prologvers Joh 1,14 – in welcher internen Gewichtung auch immer – als Schlüssel für eine johanneische Theologie des Todes Jesu anzusehen und damit das Sterben Jesu am Ende des Evangeliums als Pendant zur Fleischwerdung des Logos zu Beginn anzusehen. Denn selbst wenn in dem Stichwort *σὰρξ* „ein deutlicher Hinweis auf den Tod, den der *σὰρξ γενόμενος* erleiden wird“<sup>179</sup>, liegen sollte<sup>180</sup> – der Prolog muß als *Metatext* zum Evangelium angesehen werden, d. h. die Bezüge laufen nicht vom Prolog ins Evangelium, wo sie dann entfaltet werden würden, sondern umgekehrt ruht der Prolog auf den Vorgaben des Evangeliums auf, setzt sie voraus und entwickelt sie, zum Teil sogar mit gewissen Spannungen, weiter.<sup>181</sup>

Das gilt nicht zuletzt für die Rede von der *σὰρξ* Jesu: „Geht es dem Prolog insgesamt und nicht nur in 1,14a um die *Identität* Jesu als des fleischgewordenen Logos, so betont das Corpus Evangelii in dem ihm eigenen Dualismus der beiden Sehweisen, daß nicht die sarkische Existenz Jesu, sondern sein Geheimnis als des Gesandten Gottes die eigentliche, rettende Wirklichkeit ist.“<sup>182</sup>

Von daher ist die Prologaussage Joh 1,14 vom Passions- und Osterbericht her zu deuten und nicht umgekehrt, um so ihrem metareflexiven Charakter gerecht zu werden. Der Satz *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* ist *Summe*, nicht Schlüssel des Evangeliums. Allerdings wäre in einem weiteren Schritt zu fragen, inwiefern die Logos-Christologie des Prologs im allgemeinen und die Aussage der Fleischwerdung des Logos im besonderen als „christologische Leseanweisung“ für den Bericht von Tod und Auferstehung Jesu zu verstehen wären.

<sup>179</sup> So HOFIUS, Struktur 22.

<sup>180</sup> Dagegen z. B. MÜLLER, Eigentümlichkeit 53f., für den mit der Inkarnation die entscheidende Voraussetzung geschaffen wird, daß Jesus Christus als der Einzigezeugte Kunde vom Vater gebracht hat. Im Sinne der Leserführung durch den Evangelisten erblickt Müller in der Identifizierung Jesu als des „Lammes Gottes“ durch den Täufer in Joh 1,36 (und dann in 2,13-22) das erste Signal, das Jesu Tod impliziert.

<sup>181</sup> Zum Nachweis der Metareflexivität des Prologs vgl. grundlegend und detailliert THEOBALD, Fleischwerdung 298-399.

<sup>182</sup> THEOBALD, Fleischwerdung 372, vgl. auch ebd. 344-350, sowie zum terminologischen Wechsel von *σῶμα* zu *σὰρξ* im johanneischen „Einsetzungsbericht“ (Joh 6,51) THEOBALD, Eucharistie 244-246.

### 1.6.2 Sühne im Johannesevangelium?

Es besteht inzwischen ein gewisser Konsens, daß der vierte Evangelist nicht im „luftleeren Raum“, sondern im Kontext seiner Gemeinde schreibt und hier vorgefundenes Gut rezipiert. Daß sich innerhalb der johanneischen Theologie z.B. Sühne- und Stellvertretungs-Aussagen<sup>183</sup>, aber auch Vorstellungen vom Sterben zugunsten einer Gemeinschaft<sup>184</sup> finden, ist weithin unbestritten.<sup>185</sup> Daher ist es berechtigt, vor „künstlicher Isolierung“ einzelner Aussagen voneinander zu warnen, die zu einer „gravierenden Verkürzung des johanneischen Denkens“ führen würde.<sup>186</sup> Dissens besteht in der Beurteilung des Stellenwertes der jeweiligen Aussagen und Vorstellungen für das Ganze der johanneischen Theologie sowie ihrer Zuordnung zu einzelnen Schichten des Evangeliums.<sup>187</sup> Doch scheint sich die Diskussion hier in einem gewissen Leerlauf zu befinden, da sie sich um ein immer gleichbleibendes Arsenal von Belegstellen dreht.

Eine Analyse des Passions- und Osterberichtes kann an die skizzierte Diskussion anschließen, zugleich aber einen doppelten Beitrag leisten. Einmal läßt sich durch die Nachzeichnung des „plot“ der Erzählung die bisher eher an Begriffen wie ὑπέρ, αἷμα, ἁμαρτία, κτλ. oder an Motiven wie der Freiwilligkeit und Unschuld Jesu orientierte Debatte sinnvoll ergänzen und so der Blick für die *erzählerische* Entfaltung wesentlicher soteriologischer Inhalte schärfen. Darüber hinaus ist Aufschluß über den Zusammenhang dreier Vorstellungsbereiche zu erwarten, deren Verbindung zur Sühnethematik umstritten ist: das am Kreuz fließende *Blut* Jesu, die mit der johanneischen Passionschronologie verbundene Frage, ob der vierte Evangelist eine *Passalam*-Typologie vertritt und ob hier ein Zusammenhang zur kultischen Sühne besteht, sowie die Deutung des Todes Jesu als Überwindung *Satans*.<sup>188</sup>

<sup>183</sup> Deziert stühnetheologisch interpretieren das Johannesevangelium z.B. HOFIUS, Wunder; KAMMLER, Christologie; WILCKENS, Christus traditus; FREY, theologia crucifixi u.a. Die Gegenposition vertritt z.B. BERGER, Anfang 238f. u.ö., der die Sühnevorstellung für das vierte Evangelium grundsätzlich bestreitet. Skeptisch bleibt auch PAINTER, Sacrifice.

<sup>184</sup> Stark betont von SCHRÖTER, Sterben.

<sup>185</sup> Vgl. den jüngsten Überblick darüber bei FREY, theologia crucifixi, außerdem DIETZFELBINGER, Sühnetod.

<sup>186</sup> So FREY, theologia crucifixi 213f., gegen J. Schröter.

<sup>187</sup> Dies hängt auch wesentlich mit der *Definition* von Sühne und dem damit unlösbar verbundenen Sündenbegriff zusammen. So versteht J. Schröter die Sühnevorstellung als „eine von ihrem Ursprung her kultische Auffassung über die Beseitigung von Sünden“ (SCHRÖTER, Sterben 267 Anm. 19), nach O. Hofius kennzeichnet dagegen der Begriff der heiligenden Sühne „Jesu Tod und Auferstehung als ein Geschehen, durch das der in seinem Sein von der Sünde gezeichnete und dem Tod verfallene Mensch definitiv aus der Macht der Sünde und des Todes befreit und in die heilvolle, weil ewiges Leben eröffnende Gemeinschaft mit Gott versetzt wird“ (HOFIUS, Jesu Leben 10).

<sup>188</sup> Vgl. dazu den *Exkurs* „Der Teufel und das Blut des Lammes“ (s. u. S. 423-450).

Die von F. Chr. Baur und einigen seiner Nachfolger noch stark betonte satalogische Dimension des Kreuzestodes Jesu<sup>189</sup> wird zuweilen als Alternative zum Sühnemodell vorgeschlagen<sup>190</sup>, doch ist der Sachverhalt komplexer. Dieser Akzent, der weder bei Bultmann und Käsemann noch in der anschließenden Debatte eine Schlüsselstellung einnahm, gewinnt mit Recht zunehmend an Aufmerksamkeit, da die „Verstrickung des ‚Teufels‘ in den Tod Jesu sich nach Ausweis von 12,31f. und 13,2.27 als systemtragend für die johanneische Deutung des Todes Jesu insgesamt erweist.“<sup>191</sup>

### 1.6.3 Wendepunkt und Geistgabe

Man wird der in idealistischer Tradition stehenden Exegese Baur und seiner Nachfolger zugestehen, daß sie die zentrale Bedeutung des πνεῦμα für das johanneische Verständnis des Todes Jesu erkannt haben, auch wenn sie dieses wiederum in idealistische Kategorien preßten. Wesentlich ist m.E. die Erkenntnis, daß der Passions- und Osterbericht eine entscheidende *Zäsur* narrativ umsetzt, ob man hier nun von „Umschlag“ (BAUR), „epoch-making event“ (DODD), „definitive act“ (LINDARS) oder „Ende und Wende“ (LOADER) spricht. Diese *Zäsur* wird in der Hauptsache pneumatologisch bestimmt: vor dem Kreuzestod Jesu „war der Geist nicht da“ (Joh 7,39), die Zeit danach ist als Zeit des Geistes qualifiziert. Im Hinblick auf die *Leser* des Evangeliums hat dies erhebliche Konsequenzen, ist doch ihre Situation damit von der der vorösterlichen Jünger innerhalb der erzählten Welt grundsätzlich verschieden (s. u. 3.3).

### 1.6.4 Die johanneische Passions- und Ostergeschichte

Der Überblick über die Forschung hat gezeigt, daß der Passions- und Osterbericht für die Erarbeitung einer johanneischen „Theologie des Todes Jesu“ noch nicht bzw. nicht mehr genügend Aufmerksamkeit erfahren hat. Die Gründe dafür sind vielfältig, allerdings steht zu vermuten, daß mit dem Aufkommen

<sup>189</sup> Vgl. BAUR, Vorlesungen 380f.: „Die Bedeutung seines Todes wird daher hauptsächlich [[]] auch in die Überwindung des Teufels gesetzt“; KÖSTLIN, Lehrbegriff 126-129.186f.; PFLEIDERER, Urchristentum II 484f.; HOLTZMANN, Theologie II 528; WEISS, Theologie 645-649; LÜTGERT, Christologie 140: „[...] daß der Tod Jesu in Wirklichkeit ein Sieg über den Teufel ist“ usw.

<sup>190</sup> So z. B. von Klaus Berger. Vgl. dazu die wichtigen Bemerkungen bei BERGER, Evangelium 49f., sowie BERGER, Anfang 170ff.: „Die einzige gegnerische Macht von Bedeutung ist der Satan. [...] das JohEv stellt ein weltgeschichtliches und damit apokalyptisches Drama dar. [...] Denn hier wie im 1Joh wird der Teufel direkt und ohne Umschweife Mörder genannt und dem Tod Jesu zugeordnet. Man kann sagen: die gesamte Gegenwelt (das heißt die Welt der gegnerischen Geister) wird vom Tod Jesu her interpretiert. [...] Durch den Tod hat Jesus den Teufel besiegt.“

<sup>191</sup> THEOBALD, Abraham 179, vgl. auch LINDARS, Passion 83f.; WILCKENS, Christus traditus 45f., sowie THEOBALD, Herrenworte 388 Anm. 254; 481 Anm. 15; 521 Anm. 182.

der Literarkritik die Bedeutung von Joh 18-20 für die genannte Fragestellung zunehmend schwand, da die hier teilweise feststellbare Bindung des vierten Evangelisten an seine Überlieferung dagegen zu sprechen schien, daß er hier seinen Standpunkt „ohne Rücksichtnahme“ formulieren konnte.<sup>192</sup> Dies war noch bei F.Chr. Baur dezidiert anders. Nach Aufkommen der Literarkritik wurden, das zeigt z.B. die Auslegung R. Bultmanns, höchstens noch jene Partien von Joh 18-20 herangezogen, die eindeutig dem Evangelisten zugeschrieben werden können. Die Entdeckung, daß auch *nach* dem vierten Evangelisten noch am Passions- und Osterbericht gearbeitet wurde – Stichwort Lieblingsjüngerstellen –, verkomplizierte die Sachlage zusätzlich.

Allerdings herrscht inzwischen weithin Konsens, daß der Passions- und Osterbericht den Höhepunkt des Evangeliums bildet. Schon für F. OVERBECK war das vierte Evangelium „eine verbreiterte Leidensgeschichte“, und er betonte den kompositionellen wie den theologischen Schwerpunkt auf der Passionsgeschichte<sup>193</sup>, worin sich auch die Bindung des vierten Evangelisten an die Überlieferung dokumentiere.<sup>194</sup> An dieser Stelle ist E. Käsemanns Position widerlegt.

Inhaltlich tritt durch die meist vorgenommene „Ausschlachtung“ des johanneischen Passions- und Osterberichts nach Motiven wie der Hoheit und Souveränität Jesu der vierte Evangelist kaum als *Erzähler* in den Blick, der sein Werk mit einer Erzählung von „Geschehnissen“ bzw. Handlungen abgeschlossen und gekrönt hat. Diese sind sicher nicht nur „Umsetzungen“ und „Inszenierungen“ anderswo klarer geäußerter Gedanken.

Es ist daher geboten, den Passions- und Osterbericht erneut auf seinen Beitrag zum johanneischen Verständnis des Todes Jesu zu befragen. Wie soll man jedoch einen johanneischen *Erzähltext* angemessen – also im Sinne des vierten Evangelisten – verstehen? Das Stichwort „Erzähltext“ führt auf eine erste Spur zu neueren Interpretationsmodellen im Horizont des sog. *narrative criticism* (s. u. 2.1).

<sup>192</sup> Paradigmatisch für dieses Vorgehen ist der von BECKER, Joh I 71, zu Beginn seines Kommentars formulierte Grundsatz, „daß aus den Reden [!] Joh 3,1-21; 5,19-30; 6,25-71; 12,30-36; 13,31-14,31, in der Gestalt wie E [= der vierte Evangelist] sie hinterließ und ohne die kleineren redaktionellen Einschübe, die Theologie von E am sichersten erhoben werden kann“. Dies deshalb, weil laut Becker der Evangelist in diesen Reden (anders als in 1,14 [= vorgegebener Logos hymnus]; dem Epilog 20,30f. [= Semeia-Quelle]; den Ich-bin-Worten [teils Überlieferung, teils Redaktion]) nicht überlieferungsgebunden formuliert habe. Für Becker hat der vierte Evangelist „die Reden in seinem Werk zum eigentlichen Zentrum seiner Aussageabsicht gemacht.“

<sup>193</sup> OVERBECK, Joh 315. Overbeck betont, „daß es [= das Johannesevangelium] die ganze Wirksamkeit Jesu in dieses Licht stellt, eigentlich für nichts anderes darin Interesse hat als für die jüdische Schlußkatastrophe. [...] Er [= der Evangelist] gibt daher der ganzen evangelischen Geschichte die Farbe der Leidensgeschichte“ (ebd. 340).

<sup>194</sup> OVERBECK, Joh 341.

## Kapitel 2

# Die Analyse einer johanneischen Erzählung

### 2.1 Narrative Exegese?

Sowohl das vierte Evangelium insgesamt<sup>1</sup> als auch der johanneische Passions- und Osterbericht sind narrative Texte. Ob für die „erzählte Welt“, die sie entwerfen<sup>2</sup>, ein eigenes methodisches Instrumentarium erforderlich ist, wird seit geraumer Zeit unter den Stichwörtern *New Literary Criticism*, *Narrative (Narratological) Criticism* und *Reader-Response Criticism* diskutiert. Zu Beginn erhielten diese Interpretationsverfahren wesentliche Impulse durch die Übernahme von modernen literaturwissenschaftlichen Methoden<sup>3</sup>, gingen innerhalb der biblischen Wissenschaften dann jedoch ihre eigenen Wege: „It is important to recognize, however, that narrative criticism as it is practised in biblical studies has no parallel in secular literary criticism.“<sup>4</sup>

Nach K. Berger sind narrative Texte „alle, denen eine Handlung zugrunde liegt“<sup>5</sup>. Der *Narrative Criticism* unterscheidet „various narrative elements“ bzw. „components“, die eine „narrative structure“<sup>6</sup> bilden und den Text zu einem narrativen Text machen: Es sind dies „plot“ (Beziehungssystem und Ereigniszusammenhang; *what and why?*), „characters and characterization“ (*who?*), „point-of-view“<sup>7</sup> (Erzählstandort; *wherefore?*) und „setting“ (situativer Rahmen; *when and where?*).<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu TOVEY, Narrative Art 34.

<sup>2</sup> Vgl. dazu STAMPS, Criticism 229 und 234, sowie CULPEPPER, Anatomy 231.

<sup>3</sup> Einen kurzen Abriss über die Geschichte des *Narrative (Narratological) Criticism* bietet STAMPS, Criticism 227-229, vgl. außerdem die Darstellung bei SCHUNACK, Interpretationsverfahren 42-52.

<sup>4</sup> STAMPS, Criticism 229.

<sup>5</sup> BERGER, Exegese 78.

<sup>6</sup> Vgl. dazu STAMPS, Criticism 230: „Narrative Structure is the pattern of the narrative elements or of the narrative components of the story. In particular, structure relates to the order of the events.“ Diese Ordnung kann chronologisch oder thematisch strukturiert sein, Techniken wie Vorhersage, Vorwarnung und Rückblick kommen hier zum Einsatz.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu TOVEY, Narrative Art 31-33, der mit Recht darauf hinweist, „that the term ‚point of view‘ is an extremely slippery one, capable of many meanings and uses.“ Tovey selbst definiert den Terminus folgendermaßen: „The way in which a story is told (the narration or enunciation of the narrative) and the perspective, or perspectives, from which it is told“ und bezieht auch den „ideological aspect“ („purpose for which a story is told“) mit ein (ebd. 33).

<sup>8</sup> Vgl. STAMPS, Criticism 230-232.

Zu den „basic assumptions“ dieser Ansätze<sup>9</sup> gehören der Focus auf den Endtext, die Konzentration auf die von diesem (!) „erzählte Welt“, die Auffassung des Textes als Kommunikationsgeschehen, die Unterscheidung von realem und implizitem Autor, realem und implizitem Leser sowie von Erzähler (*narrator*) und dessen Adressaten (*narratee*). Hinzu kommt die – im Anschluß an S. Chatman gewonnene – Unterscheidung von *story* („the *what* in a narrative“) und *discourse* („the *how* in a narrative“), also der erzählten Text-Welt von den narrativen Mitteln und rhetorischen Strategien, durch welche eine Erzählung zu verstehen gegeben wird. Elemente des *discourse* wiederum sind Ironie, implizite und explizite Kommentare sowie Symbolik.

Doch blieben die narrativen und leserorientierten Zugänge nicht ohne Widerspruch. Kritik heftete sich vor allem an das Konzept des „impliziten Lesers“ sowie an die Orientierung am Endtext unter der Voraussetzung seiner „intentional literary unity“<sup>10</sup> und der Ausblendung seiner Genese.<sup>11</sup> Für S.D. MOORE ist der Reader Response Criticism wenig mehr als eine „inadvertent caricature of redaction criticism“<sup>12</sup>. Laut J.L. STALEY ist der sog. „implizite Leser“ ein reines Konstrukt des Exegeten selbst<sup>13</sup>, der sich bei der Analyse in die künstliche Situation eines „first-time reader“ bringe – mit den Worten S.D. Moores „a hypothetical reader, who, unlike you, is capable of being shocked and surprised by its unexpected twists and turns, a reader whose responses are ‚exemplary‘, unlike your own, wholly obedient to the law of the text“<sup>14</sup>. Der „implied reader“ ist aber nicht allein eine rein hypothetische Größe, vielmehr verbirgt sich hinter ihm niemand anderes als der Exeget bzw. die Exegetin selbst.<sup>15</sup> Die leserorientierten Analysen von narrativen biblischen Texten sind in dieser Hinsicht letztlich nur individuelle Lektüreerfahrungen von „critics in readers’ clothing“<sup>16</sup>.

<sup>9</sup> Laut STAMPS, Criticism 229, und TOVEY, Narrative Art 34f., vgl. auch MOORE, Poststructuralism 67f.

<sup>10</sup> MOORE, Poststructuralism 74. Moore spricht ironisch von „narrative’s criticism’s passion for arguing the unity of the biblical narrative“ (ebd. 68).

<sup>11</sup> Vgl. dazu STAMPS, Criticism 236: „However, simply because an interpretative method can discern a literary integrity for a text does not mean that the text originated as a coherent whole. [...] The simple problem is that rhetorical and narratological criticism cannot necessarily solve a problem like textual integrity when, by presupposition [!], both methods assume textual wholeness or unity.“ In dieselbe Richtung geht ZUMSTEIN, Evangelium 14-17.

<sup>12</sup> MOORE, Poststructuralism 5f. und 116.

<sup>13</sup> STALEY, Reading with a Passion 12: „These ‚readers‘ are not objective elements of the texts at all. Instead, they are rhetorical devices naïvely used by the interpreter to convince an elite reading audience of the validity of the particular interpretation.“

<sup>14</sup> MOORE, Poststructuralism 7.

<sup>15</sup> STALEY, Reading with a Passion 12f., zitiert zustimmend die Kritik Mary Ann Tolberts an seinen eigenen früheren Veröffentlichungen: „What Staley’s generalized reader masks is the critic himself. Staley’s reader reads the way Staley does.“

<sup>16</sup> Vgl. MOORE, Literary Criticism 98-107.

J.F. Staleys Reaktion auf die Kritik ist der „autobiographical turn“. Die Abwendung vom Konzept des „implied reader“ führt zur Hinwendung zum „real reader“, also zur kritischen Reflexion auf den eigenen biographischen, sozialen und politischen Standpunkt, in die er nicht nur dekonstruktive, sondern auch feministische und postkoloniale Ansätze integriert.<sup>17</sup>

Eine Lektüre des Endtextes mit den Voraussetzungen des Reader-Response Criticism steht von vorneherein unter dem Verdacht „to unify and center it through a reading that would harmonize or ‚totalize‘ everything that is going on in it“<sup>18</sup>. Hinter dem Plädoyer für den Endtext verberge sich subtil das Bedürfnis, diesen zu kontrollieren.

Die knapp skizzierte Kritik an *Narrative* und *Reader-Response Criticism* zeigt, daß die eingangs gestellte Frage, ob diese methodischen Zugänge allein oder primär dem Charakter des johanneischen Passions- und Osterberichts angemessen sind, nicht ohne Vorbehalte zu bejahen ist, so wertvoll die in diesen Zusammenhängen gemachten Beobachtungen im einzelnen sein mögen.

Als Alternative zur Hinwendung zum heutigen individuellen „realen Leser“ im Sinne des „autobiographical turn“ Staleys und anderer bietet sich eine reflektierte „Rückkehr“ zu einer Wahrnehmung des Textes als einer gewachsenen Einheit an unter Beibehaltung der Kategorie des Autors und seiner Intention dort, wo sie im Text begründet feststellbar sind. Gerade von seiten sog. post-moderner Exegeten kann von einer „alten Verwandtschaft“ zwischen der klassischen Literarkritik und den neuen dekonstruktiven Analysemethoden geredet werden.<sup>19</sup> Auch auf die Kategorie der „Leser“ wird man nicht verzichten können. Allerdings ist dabei von der Erhebung legitimer, aber unbegründbarer individueller Lektüererfahrungen abzusehen. Welche Wirkungen der Verfasser mit seinem Text faktisch erzielte, entzieht sich letztlich unserer Kenntnis. Die Rückfrage nach dem Leser im Sinne eines ursprünglich angezielten Adressatenkreises ist dagegen im Zusammenhang der Literar- und Überlieferungskritik sinnvoll als Erhebung des *Kenntnisstandes*, von dem der Verfasser bei seinen Adressaten ausgehen konnte oder mit dem er rechnen mußte.

Hinzu kommt ein Zweites: Die Frage nach den Adressaten ist wichtig für die Rekonstruktion der Situation, für die der Text geschrieben und in der der Text gelesen und verstanden werden sollte. Dabei geht es nicht um die Rekonstruktion einer konkreten „johanneischen Gemeinde“.<sup>20</sup> Vielmehr stellt sich die

<sup>17</sup> Programmatisch dazu STALEY, *Reading with a Passion* 18: „In many respects this book is my attempt to discover the Staley who is the real reader behind the objectified, implied/encoded reader of my public scholarship“, sowie dann detailliert 113-199.

<sup>18</sup> MOORE, *Poststructuralism* 80f., vgl. 73 („Criticism’s desire to be fully in control“).

<sup>19</sup> Vgl. dazu Moore, *Poststructuralism* 66-74 („Deconstruction’s Elderly Uncle“). Die Verwandtschaft liegt laut Moore darin, daß sowohl die klassische Literarkritik als auch die Dekonstruktion einen wachen Sinn für Aporien in den Texten haben, der dem *Narrative Criticism* abgeht. Allerdings trennen sich die Wege bei den literarkritischen Versuchen, einen aporienfreien Text herzustellen.

<sup>20</sup> Kritisch dazu BAUCKHAM, *For Whom Were the Gospels Written?*

Frage, ob sich die intendierten Leser des Evangeliums mit den Jüngern *identifizieren* sollen oder ob nicht eine grundlegende *Differenz* zwischen der literarischen Situation der Jünger und den Lesern eingeschärft werden soll. Ist aus dem Text erkennbar, daß die Situation der Adressaten Analogien oder Parallelen zur Erzählsituation aufweist, oder zielt der Text im Gegenteil darauf ab, die fundamental andere Qualität der Situation des Adressaten zu betonen? Die Beantwortung dieser Frage hat grundlegende Konsequenzen für die Auslegung der johanneischen Texte und nicht zuletzt für die Erfassung des johanneischen Verständnisses des Todes Jesu. Denn wenn – worauf einiges hindeutet – die Situation der nachösterlichen Gemeinde für den Evangelisten von der literarischen Jünger „vor Ostern“ grundlegend verschieden ist, ist zu erwarten, daß im Passions- und Osterbericht der Grund für diese Differenz geschildert wird.

Weder die Literar- und Überlieferungskritik noch die Frage nach den Adressaten der johanneischen Texte ist also vom Tisch. Im Gegenteil: Die Integration der diachronen Rückfrage kann verhindern, daß es z. B. unter der Überschrift „Reader Response“ zur Behauptung einer Identifizierung der Leser mit den Erzählfiguren kommt, die vom Evangelisten vielleicht gar nicht angezielt ist.

Begibt man sich noch vor den Diskussionen um das methodische Arsenal auf die Suche nach einem *textgemäßen* Zugang zum johanneischen Passions- und Osterbericht, sucht man also nach Hinweisen im Text selbst, so wird man bereits im ersten Satz des Passionsberichtes fündig. Denn dieser beginnt nach allgemeinem Konsens mit 18,1 und damit mit dem Satz: ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ κτλ. Daß der Passionsbericht mit dem Verweis auf zuvor Gesprochenes beginnt, ist auffällig genug, obwohl man leicht über diesen kurzen Satz hinwegliest.

Ist dieser Vers nur eine überleitende Wendung?<sup>21</sup> Daß sich das Demonstrativpronomen ταῦτα auf die direkt voranstehenden Abschiedsreden bezieht, ist evident. Dies läßt sich durch einen genaueren Blick noch weiter präzisieren.

Wegen der in 14,30f. ergehenden Ankündigung Jesu, nicht mehr viel mit den Jüngern zu reden, sowie der Aufforderung, aufzustehen und den Ort der Fußwaschung und der Abschiedsrede zu verlassen<sup>22</sup>, kann mit einem breiten Konsens der Forschung davon ausgegangen werden, daß die daran anschließenden Kap. 15-17 erst nachträglich an ihren heutigen Ort eingefügt wurden.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> So z. B. SCHNACKENBURG, Joh III 250. Vgl. Joh 7,9; 9,6; 11,43; 13,21. BROWN, John II 805f., hält mit I. de la Potterie eine „connotation of purpose or preparation in this phrase“ für möglich, „so that the Passion Narrative that follows represents the culmination of Jesus' words.“

<sup>22</sup> Joh 14,30: οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν. 14,31: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῖθεν.

<sup>23</sup> Dabei ist es an dieser Stelle zweitrangig, ob man von *autographer* (so z. B. FREY, Eschatologie III 118) oder *allographer* Fortschreibung ausgeht. Eine endgültige Entscheidung darüber setzt eine Analyse der Kapitel 15-17 voraus, die hier nicht ansteht. Allerdings wiegen m. E. die Argumente dafür, daß die Kapitel (wie auch 13,34f.) erst im Zuge einer Redaktion

Unter dieser Voraussetzung ist mit dem Demonstrativum ταῦτα präzise die sog. *erste Abschiedsrede* (Joh 13,31-14,31) gemeint.

Darauf weisen auch weitgehende inhaltliche Konvergenzen hin. Wie die Auslegung des Textes und insbesondere seine „Zusammenfassung“ in 14,28 zeigt, ist in der Abschiedsrede von Jesu „Weggehen“ und seinem „(Wieder-) Kommen zu den Jüngern“ die Rede, also vom Kreuzestod Jesu und den Ostererscheinungen, die in den Kapiteln 18-20 ausführlich geschildert werden.<sup>24</sup>

Hinzu kommt, daß die den eigentlichen Passionsbericht eröffnende Phrase 18,1 mit ihrer Abfolge Rede – Geschehen noch zwei Parallelen am Ende der Abschiedsrede hat<sup>25</sup>, nämlich 14,29 und – mit anderer Ausrichtung – 14,30.

	18,1	(14,30)	14,29
<i>Rede</i>	ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς	οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν,	καὶ νῦν εἶρηκα ὑμῖν
<i>Ereignisse</i>	ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ (...)	ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων (...)	πρὶν γενέσθαι (...)

Diese Übereinstimmung von 18,1 mit 14,29 ist schwerlich ein Zufall. Der Evangelist verklammert an den beiden Stellen die erste Abschiedsrede mit dem Passionsbericht. Von 18,1 führt die Spur also zurück zum Ende der Rede. Hier resümiert Jesus seine Worte (εἶρηκα) und kündigt das Ende seines Redens mit den Jüngern sowie kommende Ereignisse an. Es liegt daher nahe, im folgenden diese Spur weiterzuverfolgen und zu prüfen, ob im Vers 14,29 ein Programm des Evangelisten sichtbar wird.

## 2.2 Passionsbericht und Abschiedsrede

Laut E. Käsemann konnte der vierte Evangelist die Passionsgeschichte nicht organisch seinem Werk einfügen.<sup>26</sup> Nach dieser Auffassung stehen Abschiedsreden und Passionsbericht relativ unverbunden nebeneinander. Auch jene Autoren, die dieser Sicht nachdrücklich widersprochen haben, begründen ihren Widerspruch nicht mit dem Hinweis auf eventuelle Bezüge zwischen Abschiedsrede und Passions- und Osterbericht, sondern z. B. mit den Prolepsen auf den Tod Jesu, der Plazierung der Tempelreinigung an den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu oder mit inhaltlichen Erwägungen. Bezieht man den lexikalischen Befund mit ein, dann scheint sich dieser Eindruck noch zu

bzw. Relecture zum ursprünglichen Text hinzukamen, schwerer. Vgl. dazu ZUMSTEIN, Evangelium 14.19f. und 30-32.

<sup>24</sup> Dies wird durch die narrative Analyse M. W. G. Stibbes bestätigt, der in Joh 14, nicht jedoch in Joh 15-17 einen „plot“ findet. Stibbe unterteilt Joh 14 in die Verse 1-7: „the beginning of the plot“, 8-26: „the middle of the plot“, 27-31: „the end of the plot“ (vgl. STIBBE, John 158f.).

<sup>25</sup> Vgl. noch Joh 13,21; 14,25; 15,11; 16,1.4.25.33.

<sup>26</sup> KÄSEMANN, Jesu letzter Wille 23.

bestätigen: Das gemeinsame Vokabular ist relativ klein, zentrale Begriffe treten mit wenigen Ausnahmen nur in jeweils einem der beiden Korpora auf.

Vor dem Hintergrund dieses Befundes ist es dann aber um so auffälliger, daß der Evangelist in 14,29 die voranstehenden Jesusworte und die im folgenden berichteten Geschehnisse explizit zueinander in Beziehung setzt. Zur Präzisierung unserer Fragestellung und zur Klärung der weiteren Vorgehensweise ist daher mit einer Analyse dieses Verses einzusetzen.

### 2.2.1 Analyse von Joh 14,29

Der Vers findet sich gegen Ende der ersten Abschiedsrede (13,31-14,31), er blickt auf diese zurück und leitet zu der sogleich ergehenden Ankündigung des Kommens des „Herrschers der Welt“ (14,30) und den Aufbruchbefehl (14,31) über, mit dem die Rede endet.

14,29	a	καὶ νῦν εἶρηκα ὑμῖν
	b	πρὶν γενέσθαι,
	c <sup>1</sup>	ἵνα
	d	ὅταν γένηται
	c <sup>2</sup>	πιστεύσητε.

Das Satzgefüge enthält nur absolut gebrauchte Verben: λέγειν, γίνεσθαι (2mal!), πιστεύειν. Um deren syntaktisches Verhältnis zu bestimmen, sind der Tempusgebrauch sowie die Partikel bzw. Konjunktionen zu beachten.

In 14,29a steht das Hauptverb im *Perfekt* (εἶρηκα), akzentuiert also den Aspekt der bis in die Gegenwart hineinreichenden Gültigkeit und Wirksamkeit.<sup>27</sup> Dem wird v. 29b (πρὶν mit Infinitiv Aorist) gegenübergestellt als eine Art „Ausblick in die Zukunft“<sup>28</sup>. Es werden also grundsätzlich zwei Verbalhandlungen voneinander unterschieden: die (zeitlich frühere) des λέγειν von der (nachfolgenden) des γίνεσθαι.

Diese Struktur wird durch das Zeitadverb νῦν und die temporale Konjunktion πρὶν unterstrichen. Das Zeitadverb νῦν steht bei dem Perfekt εἶρηκα und hebt dessen *resultativen* Aspekt hervor: Zum Zeitpunkt, den das νῦν bezeichnet, ist das Reden im Prinzip abgeschlossen (vgl. v. 30!). Die Konjunktion πρὶν macht deutlich, daß die Handlung des λέγειν und die des γίνεσθαι in einem Verhältnis des temporalen Nacheinanders stehen.

Eine andere Nuance liegt im Falle des πιστεύειν vor. Dieses wird nicht in das temporale Vorher-Nachher-Schema eingeordnet, sondern durch einen *finalen* ἵνα-Satz angeschlossen. Der auffällige Einschub v. 29d (ὅταν γένηται<sup>29</sup>)

<sup>27</sup> FREY, Eschatologie II 113.

<sup>28</sup> SCHNACKENBURG, Joh III 99.

<sup>29</sup> Vgl. BAUER/ALAND, Wörterbuch 1190. ὅταν steht mit Konjunktiv Aorist, d. h. die Handlung des Nebensatzes v. 29d geht der des Hauptsatzes v. 29c voraus.

verhindert das Mißverständnis, der Finalsatz beziehe sich nur auf den Hauptsatz v. 29a („Dies habe ich euch gesagt ..., damit ihr glaubt“), und betont dagegen, daß das Ereignis (Aorist!) des πιστεύειν nicht nur die Worte Jesu, sondern auch das angekündigte Geschehen zur (zeitlichen *und* sachlichen<sup>30</sup>) Voraussetzung hat.

### 2.2.2 Auslegung von Joh 14,29

Die drei Verben des Satzgefüges werden absolut gebraucht, da der Fokus auf die temporale und finale Verhältnisbestimmung der Verbalhandlungen gerichtet ist. Da der Vers jedoch am Ende der ersten Abschiedsrede und direkt nach deren Zusammenfassung in 14,28 steht, läßt sich aus dem unmittelbar Vorhergehenden relativ präzise die semantische Kodierung der drei Verben bestimmen.

Hier stellt sich zuerst die Frage, worauf sich εἶρηκα ὑμῖν bezieht: auf die ganze Rede (Joh 13,31-14,31) oder auf den unmittelbar voranstehenden Vers 14,28? Bei näherem Hinsehen jedoch löst sich diese Alternative auf, da v. 28cd (ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς) den Inhalt der ganzen Rede zusammenfaßt. Was die Kodierung von εἶρηκα ὑμῖν angeht, so macht der Kontext dreierlei deutlich:

(1.) Bereits in v. 28 faßt der johanneische Jesus die Rede zusammen: ἠκούσατε ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. Der Inhalt des Redens Jesu zu den Seinen ist also sein Weggehen und sein Wiederkommen in dem in der Rede entfalteten Sinne.

(2.) Gesprochen wird die Abschiedsrede vom irdischen, d. h. vom vorösterlichen Jesus. Die Adressaten seiner Worte sind die im Abendmahlssaal versammelten Jünger, die nach der Ausweisung des Judas übriggebliebenen „Seinen“.<sup>31</sup>

(3.) Die Worte Jesu sind Worte seines Vaters.<sup>32</sup> Diese „theozentrische“ Rückbindung schärft die Autorität Jesu ein.<sup>33</sup> Darüber hinaus entstammt das Thema des „nicht von mir aus Redens“ dem Kontext der johanneischen Gesandtenchristologie (vgl. z.B. Joh 5,19f.30), wie auch die Formulierung 14,24 zeigt. Damit erhält die Abschiedsrede den Charakter einer Offenbarungsrede Jesu an die Seinen.

<sup>30</sup> Die Zeitangabe bezeichnet zugleich die *Bedingung*, unter der die Handlung des Hauptsatzes stattfindet (vgl. BAUER/ALAND, Wörterbuch 1190).

<sup>31</sup> Joh 14,25: ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων.

<sup>32</sup> Joh 14,10: τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ· ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ. 14,24: ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός.

<sup>33</sup> Dies betont zu Recht BULTMANN, Theologie 415. Vgl. ebd.: „Sein Wort ist deshalb menschlicher Kontrolle schlechthin enthoben und ist ein autoritatives Wort, das den Hörer vor die Entscheidung über Leben und Tod stellt. [...] Jesu Worte sind nicht jeweils inspiriert, sondern er redet und handelt ständig aus der Einheit mit Gott.“

Es ist evident, daß die angekündigten „Geschehnisse“ die ab Kapitel 18 erzählten Ereignisse der Passion und der Auferstehung Jesu sowie der Geistverleihung sind. Jene in irgendeiner Hinsicht einzuschränken – z. B. auf den Weggang Jesu<sup>34</sup>, auf Ostern<sup>35</sup> oder die Geistsendung<sup>36</sup> – hat am Text keinen Anhalt.

Das in 14,29 absolut gebrauchte Verb πιστεύειν wird im ersten Hauptteil der Abschiedsrede präzise kodiert: Durch die Formulierung πιστεύειν εἰς wird die Person Jesu als „Ziel“ des Glaubensaktes dargestellt und so die Aufforderung, an Gott zu glauben, expliziert durch die Aufforderung, an Jesus zu glauben.<sup>37</sup> Wenige Verse später erfolgt durch die Formulierung πιστεύειν ὅτι die inhaltliche Bestimmung durch die sog. Immanenzformel.<sup>38</sup> Inhalt des πιστεύειν ist also die Einheit Jesu mit dem Vater.<sup>39</sup> Aufgrund dieser eindeutigen Kodierung der in v. 29 auftretenden Verben durch die sog. erste Abschiedsrede ist mit W. Schenk statt von absolutem besser von *elliptischem* Gebrauch zu sprechen.<sup>40</sup>

### 2.2.3 Zur Pragmatik des Verses

Die Frage nach der Pragmatik von 14,29 ist vor allem vor dem Hintergrund der bisherigen Auslegungsgeschichte des Verses notwendig: Diese betont primär den Aspekt der *Vorhersage* seines Schicksals durch Jesus. Begründet wird dies in der Regel mit der offensichtlichen Parallelität von 14,29 mit 13,19.

Überschaut man die Auslegungen des Verses, so lassen sich drei Modelle voneinander unterscheiden, die aber miteinander zusammenhängen: (1.) mit dem Vers werde eine Aussage über *Jesus* gemacht; (2.) der Vers wolle mit der christologischen Aussage die *Jünger* bestärken; (3.) der Vers wende sich letztlich an die *Leser*.

(1.) Die überwiegende Mehrzahl der Autoren sieht in dem Vers primär das göttliche Wissen Jesu um sein eigenes Schicksal und das der Jünger ausgesagt. Durch die Vorhersage seiner eigenen Zukunft solle Jesu göttliche Herkunft betont und damit das Vertrauen in die Zuverlässigkeit seiner Verkündigung insgesamt

<sup>34</sup> So z. B. SCHNACKENBURG, Joh III 99: „Das Geschehen, das gemeint ist, kann nur der Weggang Jesu sein.“

<sup>35</sup> AUGUSTINUS, In Joh, z. St.

<sup>36</sup> NICHOLSON, Death 190.

<sup>37</sup> Joh 14,1: πιστεύετε εἰς τὸν θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε. Vgl. auch 14,12.

<sup>38</sup> Joh 14,10: οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ ἐστιν; 14,11: πιστεύετε μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί.

<sup>39</sup> Daß in der ersten Abschiedsrede als Inhalt des πιστεύειν prinzipiell das (Immanenz-) Verhältnis Jesu zum Vater ausgesagt wird, zeigt auch 14,20: In dem Augenblick, wo die sog. Immanenzformel auf die Jünger ausgeweitet wird (ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν), ist nicht mehr von πιστεύειν, sondern von γινώσκω (futurisch) die Rede.

<sup>40</sup> SCHENK, Lexikon 333.