

DORIT FELSCH

Die Feste im Johannesevangelium

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 2. Reihe*

308

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor

Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors

Friedrich Avemarie (Marburg)

Markus Bockmuehl (Oxford)

James A. Kelhoffer (Uppsala)

Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

308



Dorit Felsch

Die Feste im Johannesevangelium

Jüdische Tradition und christologische Deutung

Mohr Siebeck

DORIT FELSCH, geboren 1979; Studium der Evangelischen Theologie in Tübingen und Leipzig; 2010 Promotion; Vikarin der Evangelischen Kirche im Rheinland in Wuppertal.

e-ISBN PDF 978-3-16-151650-4

ISBN 978-3-16-150888-2

ISSN 0340-9570 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nägele in Nehren gebunden.

Meinen Eltern
Waltraud und Volkmar Felsch
und
meinen israelischen סבתות
Hanni Ullmann (1908–2002) und Chava Maziel

Vorwort

Die vorliegende Studie ist die für den Druck geringfügig überarbeitete und um Literatur ergänzte Fassung meiner Dissertationsschrift, die 2010 unter dem Titel „Es war ein Fest der Juden“ (Joh 5,1). Die christologische Bedeutung der jüdischen Feste im Johannesevangelium“ vom Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg angenommen wurde.

Mit dem Abschluss der Arbeit verbindet sich für mich große Dankbarkeit den Menschen gegenüber, die auf verschiedenste Weise zu ihrem Gelingen beigetragen haben. Zuallererst gilt mein Dank meinem Doktorvater und Lehrer Prof. Dr. Friedrich Avemarie. In den vergangenen Jahren hat er meine Arbeit mit großem Engagement, steter Unterstützung und einem konstruktiv-kritischen Blick begleitet, gefördert und durch viele Hinweise und nicht zuletzt auch durch seine stets hohen Ansprüche besser werden lassen. Für ihre kontinuierliche Unterstützung, die Erstellung des Zweitgutachtens und weiterführende Hinweise danke ich Prof. Dr. Angela Standhartinger. An Prof. Dr. Jörg Frey geht mein herzlicher Dank für das wohlwollende Interesse, das er meiner Arbeit von ihren ersten Anfängen an entgegen brachte, hilfreiche Gespräche und die Möglichkeit, Teilergebnisse im Münchener Kolloquium vorzustellen und zu diskutieren. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Exegetischen Arbeitskreises in Marburg, ganz besonders PD Dr. Judith Hartenstein und Aliyah El Mansy, danke ich für engagierte Diskussionen und ebenso interessierte wie interessante Blickwinkel.

Der Studienstiftung des deutschen Volkes, deren Stipendiatin ich sowohl während des Studiums als auch während der Promotion sein durfte, danke ich für die hilfreiche finanzielle und die bereichernde ideelle Förderung. Dankbar bin ich außerdem Prof. Dr. Wolfgang Ratzmann (Leipzig), dessen Förderung während des Studiums und Ermutigung zu weiterer wissenschaftlicher Arbeit für mich wichtig waren. Den Herausgebern danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die zweite Serie der Reihe „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“ und dem Verlag Mohr Siebeck für die ebenso kompetente wie freundliche Betreuung der Drucklegung.

Besonders danke ich meinen Freundinnen, die auf vielfältige Weise Anteil am Entstehen dieser Arbeit haben: Simone Berger-Lober hat unzählige Gespräche über johanneische und jüdische Theologie geführt und das Manuskript in all seinen Entwicklungsstadien wiederholt gelesen und besprochen. Als kundige und kritische Diskussionspartnerin gab sie mir so manchen judaistischen Hinweis und treffenden Impuls zum Weiterdenken. Friederike Hecker unterstützte mich tatkräftig bei mancher Recherche in den rabbinischen Traditionen und beim Korrekturlesen der Endfassung. Meine Bibliotheks- und Arbeitsaufenthalte in Tübingen wären nicht halb so angenehm gewesen ohne die großartige Gastfreundschaft von Dr. Dörte Bester, die auch einen Teil der Arbeit Korrektur las und aus Sicht der Alttestamentlerin diskutierte, und von Agnes und Henning Claßen, die mir außerdem durch diverse Büchertransporte quer durchs Land und die kompetente Notfallhotline bei allen computertechnischen Fragen halfen. Angelica Dinger hat die Endfassung der Arbeit mit großer Sorgfalt Korrektur gelesen und war mir in den vergangenen Jahren eine sehr wichtige Gesprächspartnerin.

Den genannten und allen meinen Freundinnen und Freunden sowie meinen Geschwistern Corinna und David Felsch und meinem Freund Moritz Hahn danke ich außerdem für alles Anteilnehmen und Miteinander, für Gespräche, Ermutigung und nicht zuletzt auch für alle Ablenkung von der Arbeit!

Während meiner Studien- und Promotionszeit haben mich meine Oma Gerta Maßen und meine Tante Edith Maßen-Grundmann großzügig unterstützt. Dafür sei ihnen ganz herzlich gedankt.

Der größte Dank gebührt meinen Eltern Waltraud und Volkmar Felsch für ihre liebevolle Begleitung und uneingeschränkte Unterstützung und Förderung in jeder Hinsicht. Ohne sie wären mir weder Studium und Promotion noch mein persönlicher Weg so möglich gewesen. Dafür bin ich von Herzen dankbar!

Dieses Buch ist ihnen gewidmet sowie zwei jüdischen Frauen, die – in Deutschland aufgewachsen – Verfolgung und Flucht erleiden mussten, bevor sie in Israel eine neue Heimat fanden. Die Begegnung mit ihnen hat nicht nur dazu beigetragen, mein Bewusstsein für die Verantwortung christlicher Theologinnen und Theologen nach Auschwitz gegenüber Gottes erstberufenem und bleibend erwähltem Volk Israel zu vertiefen, sondern sie haben auf vielfältige Weise mein Leben reicher gemacht. תודה רבה

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
I. Einleitung	1
1. <i>Zum Thema</i>	1
2. <i>Zum Stand der Forschung</i>	6
2.1 Der jüdische Kontext des Johannesevangeliums.....	6
2.2 Die jüdischen Feste im Johannesevangelium.....	9
2.2.1 Bisherige Studien zu den Festen im Johannesevangelium.....	10
2.2.2 Offene Fragen	19
3. <i>Zur Methode der Arbeit</i>	20
3.1 Synchrone Textinterpretation	20
3.2 Das Johannesevangelium und die rabbinischen Traditionen	21
4. <i>Antijudaismus im Johannesevangelium?</i>	30
II. Die Feste im antiken Judentum	39
1. <i>Die Pilgerfeste zur Zeit des Zweiten Tempels</i>	39
2. <i>Gleichzeitigwerden mit dem Heil – „Kulturelle Mnemotechnik“ und vergegenwärtigende Aneignung: Die soteriologische Dimension der Feste</i>	41
3. <i>Das Forum der Feste – „ganz Israel“</i>	45
3.1 Das Auftreten Jesu in Joh 5–12	45
3.2 Rabbinisches	46

III. Joh 5 – „Ein Fest der Juden“	51
1. Der Kontext und die Bedeutung von ἑορτή in 5,1	51
2. Die Heilung und der Tempel (5,1–14)	55
2.1 Der Ort der Heilung: Bethesda	55
2.2 Die Heilung nach 38 Jahren	56
2.3 Der Auftrag Jesu: περιπάτει	58
2.4 Die besondere Gottesbegegnung und Zuwendung Gottes während der Feste	62
2.5 Die Begegnung Jesu und des Geheilten im Tempel.....	65
Exkurs: Wem gilt das Wallfahrtsgebot?	66
3. Jesu Wirken am Schabbat: Die Berichterstattung des Geheilten und der Schabbatkonflikt (5,14–18; 7,21–24).....	72
3.1 Die Berichterstattung des Geheilten (5,14–15)	72
3.2 Jesu Konflikt mit „den Juden“ um die Heilung am Schabbat: erster Argumentationsgang (Joh 5,16–18).....	75
3.2.1 Gottes Wirken am Schabbat bei Philo und in der rabbinischen Haggada.....	77
3.2.2 Jesu Heilungshandeln und Gottes Wirken am Schabbat in Joh 5,17f	80
3.2.3 Zusammenfassung.....	82
3.3 Jesu Konflikt mit „den Juden“ um die Heilung am Schabbat: zweiter Argumentationsgang (Joh 7,19–24).....	83
3.3.1 Der Zusammenhang von Joh 5,15–18 und Joh 7,19–24	83
3.3.2 Heilung und Beschneidung am Schabbat im rabbinischen Judentum und in Joh 7	85
3.3.3 ברית – Beschneidung und Bund im rabbinischen Judentum.....	89
3.3.4 Nicht nur „gesund“, sondern „heil“ – die Bedeutung von ὑγιής in Joh 7,23	91
3.3.5 Heilwerden im Bund – Die Heilung im Kontext des Festes	93
3.3.6 Zusammenfassung.....	95
4. Die Jesusrede und die Frage nach dem unbekanntem Fest (5,19–47)	96
4.1 Hintergrund: Rosch haSchana und der Tempel	97
4.2 „...und die sie hören, werden leben“: Rosch haSchana in Joh 5 (5,19–30)	99
4.2.1 Wirkeinheit zwischen Vater und Sohn: ζωοποιεῖν und κρίνειν.....	100
4.2.2 Die Argumentationsstruktur von Joh 5,24–29 – präsentische und futurische Eschatologie	101
4.2.3 ‚Leben und Tod‘ und ‚Gericht‘ in rabbinischen Rosch haSchana-Traditionen	104
4.2.4 Leben durch Hören: Rosch haSchana-Traditionen in Joh 5,19–30	110
4.2.4.1 Schofar und Gericht in antik-jüdischen Rosch haSchana-Traditionen	112
4.2.4.2 Folgerung für Joh 5,19–30.....	117
4.2.5 Zusammenfassung.....	118
4.3 „und sein Wort habt ihr nicht in euch wohnen“: Schawuot in Joh 5 (5,31–47).....	121
4.3.1 Das Zeugnis der Werke – Die Argumentationsgrundlage in Joh 5,31–47	121
4.3.2 Gottes Selbstzeugnis gegenüber Israel – Stimme, Gestalt und Schrift.....	123
4.3.2.1 Sichtbare „Gestalt“ Gottes in AT und Frühjudentum.....	123
4.3.2.2 Stimme Gottes in AT und Frühjudentum.....	126

4.3.2.3 Die Verbindung von Schawuot mit der Sinai-Offenbarung und dem Empfang der Tora.....	134
4.3.3 Joh 5,37–40 vor dem Hintergrund von Schawuot	139
4.3.3.1 Die heilige Schrift Israels (γραφῆ, γράμματα und νόμος) im Johannesevangelium	143
4.3.3.2 Jesus, Mose und Tora in Joh 1,16–18	145
4.3.3.3 Leben in der Schrift und in Jesus – Joh 5,39–40	153
Exkurs:Leben in der Tora nach frühjüdischer Vorstellung und die johanneische Rede vom Leben in Jesus	154
4.3.3.4 Das Zeugnis der Schriften und des Mose für Jesus	159
4.3.3.5 Gottes Offenbarung am Sinai und in Jesus	164
4.3.4 Ergebnis für Joh 5,31–47.....	167
4.4 Fazit: Rosch haSchana und Schawuot in Joh 5.....	169
IV. Joh 7–9 – Sukkot.....	171
<i>1. Der Kontext</i>	171
<i>2. Lebendiges Wasser – Joh 7,37f und Sukkot</i>	172
2.1 Die Feier von Sukkot und „der große Tag des Festes“.....	174
2.2 Joh 7,37f am siebten Festtag.....	178
2.3 Die Deutung des Laubhüttenfestes in alttestamentlicher Zeit	179
2.4 Sukkot im Jubiläenbuch	182
2.5 Die Wasserspende an Sukkot in der rabbinischen Tradition	183
2.6 Interpunktion und Übersetzung von Joh 7,37f.....	190
2.7 Die Quelle(n) des Zitats in Joh 7,38.....	194
2.7.1 Wasser für die Dürstenden.....	194
2.7.2 Die endzeitliche Tempelquelle aus Ez 47 und Sach 14	197
2.7.3 Κοιλία, der Felsen in der Wüste und Ps 78.....	198
2.7.4 Joh 7,38; 6,31 und 2,17: Psalmen und Feste im Johannesevangelium – Aktualisierung der Heilsgeschichte.....	202
2.7.5 Zusammenfassung	206
2.8 Anwendung und Ergebnis: Joh 7,37f als Antwort auf den Hoschia ⁶ na-Ruf der Festgemeinde	209
<i>3. Das Licht der Welt – Joh 8,12 und Sukkot</i>	211
3.1 Die Illumination an Sukkot.....	211
3.2 Joh 8,12 im Licht der Sukkot-Illumination.....	213
3.3 Die Heilung des Blindgeborenen in Joh 9	214
<i>4. Das Verhältnis von Jesus und Sukkot im johanneischen Verständnis</i> ...	216
V. Joh 10,22–39 – Chanukka.....	219
<i>1. Der Kontext</i>	219

2. Joh 10,22–39 im Zusammenhang von Joh 5–10	221
3. Chanukka – Entstehung und Bedeutung	223
3.1 Chanukka in 1/2Makk.....	223
3.2 Das Lichterfest – Chanukka bei Josephus und den Rabbinen	224
4. Jesus als Tempel am Fest der Tempelweihe: Chanukkamotive in Joh 10,22–39	227
4.1 Blasphemie und die Weihe des Tempels.....	228
4.2 Licht.....	232
5. Joh 10,22–39 als Abschluss der Festauftritte Jesu in Joh 5–10	233
5.1 Das Zeugnis der ζῳγα.....	234
5.2 „Meine Schafe hören meine Stimme“ – Leben durch Hören.....	236
5.3 Das Wort Gottes – Jesus und die Tora.....	238
5.3.1 Die rabbinische Interpretation von Ps 82,6: Israel am Sinai.....	239
5.3.2 Das Zitat von Ps 82,6 in Joh 10,34–36.....	241
6. Resümee.....	244
VI. Pessach im Johannesevangelium.....	246
1. Das erste Pessachfest Joh 2,13ff.....	247
1.1 Der Kontext.....	247
1.2 Das Zitat von Ps 69,10/Ps 68,10 LXX in Joh 2,17	248
1.3 „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes“.....	249
1.4 Zusammenfassung	251
2. Das zweite Pessachfest Joh 6,4ff.....	252
2.1 Der Kontext.....	252
2.2 Das „Brot des Lebens“.....	252
2.3 Leben schenkendes Blut.....	254
2.4 Zusammenfassung	255
3. Das Todespessach Jesu ab Joh 11,55.....	256
3.1 Der Kontext.....	256
3.2 Jesus als Pessachlamm I: Die Chronologie der johanneischen Passion	257
3.3 Jesus als Pessachlamm II: Pessachmotive in der johanneischen Passion.....	258
3.3.1 Joh 19,29: Ysop	258
3.3.2 Joh 19,32–37: Vermeidung des Crurifragiums und Lanzenstich	259
3.4 Jesus als Pessachlamm III: Christologische Deutung	261
4. Resümee.....	265

5. Christologisch motivierte Außerkraftsetzung des jüdischen Pessach? 267

VII. Schluss 272

Literaturverzeichnis 281

1. *Quellen* 281

1.1 Bibelausgaben 281

1.2 Targume 281

1.3 Rabbinische Texte 282

1.3.1 Mischna 282

1.3.2 Tosefta und Talmudim 283

1.3.3 Midraschim, Sammelwerke, haggadische Schriften 283

1.3.4 Liturgische Texte 285

1.4 Qumranschriften 286

1.5 Philo, Josephus und weitere jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit ... 286

1.6 Christliche antike Texte 287

1.7 Pagane antike Texte 287

2. *Hilfsmittel* 288

3. *Sekundärliteratur* 288

3.1 Kommentare zum Johannesevangelium 288

3.2 Monographien, Aufsätze, Lexikonartikel 290

Stellenregister 319

Autorenregister 332

Sachregister 338

I. Einleitung

1. Zum Thema

Am letzten, dem großen Tag des Festes erhob sich Jesus und rief aus: Wen da dürstet, der komme zu mir. Und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift gesagt hat: ‚Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leib fließen‘.

Unabhängig von allen Schwierigkeiten, die die Exegese dieser beiden Verse im Einzelnen bereitet,¹ liegt in Joh 7,37f ein Spitzensatz johanneischer Christologie vor. Der Selbstoffenbarungssatz Jesu, den er nach Joh 7,14 im Jerusalemer Tempel spricht, wird vom vierten Evangelisten explizit mit einem jüdischen Tempelfest verbunden und auf den letzten Tag des Laubhüttenfestes Sukkot datiert. Doch sind diese Verse nur ein Beispiel unter vielen: Zahlreiche zentrale christologische Aussagen des Johannesevangeliums stehen im Kontext jüdischer Feste.

Dass die Feste in diesem Evangelium eine besondere Rolle spielen, liegt selbst bei einer oberflächlichen Lektüre auf der Hand. „The prominence of the festivals in the Gospel of John becomes readily apparent when Johannine references are compared to those of the Synoptic Gospels.“² So findet sich das Wort ἑορτή, „Fest“, im Johannesevangelium 17 Mal, während es in den drei synoptischen Evangelien insgesamt nur sieben Mal vorkommt.³ Alle synoptischen Vorkommen des Wortes beziehen sich auf Pessach. Bis auf Lk 2,41.42 stehen sie alle im Passionskontext, im Zusammenhang mit dem Pessachfest, während dessen Verlauf Jesus stirbt. Nach den synoptischen Evangelien zieht Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit nur zu diesem Fest – ein einziges Mal – nach Jerusalem hinauf. Die einzige Ausnahme bildet die Tradition der lukanischen Kindheitsgeschichte: In Lk 2,41 heißt es, dass Jesu Eltern jährlich zum Pessachfest nach Jerusalem pilgern, und in Lk 2,42–51 wird vom Aufenthalt des zwölfjährigen Jesus während des Pessachfestes im Tempel erzählt. Dagegen schildert das vierte Evangelium mehrere Reisen des erwachsenen Jesus nach Jerusalem und in

¹ S. dazu unten IV.2.6–2.7.

² SPAULDING, *Identities*, 2f.

³ Davon je zwei Mal bei Mk und Mt (Mk 14,2; 15,6; Mt 26,5; 27,15) und drei Mal bei Lk (2,41.42; 22,1).

den Tempel zu verschiedenen Festen und langen Aufenthalten dort.⁴ Es wird allein von drei Pessachfesten im Verlauf der öffentlichen Wirksamkeit Jesu berichtet,⁵ sieben Mal steht ἑορτή in Joh 7⁶ in Bezug auf das in diesem Kapitel geschilderte Laubhüttenfest Sukkot (ἡ σκηνοπηγία: Joh 7,2), das ansonsten im Neuen Testament gar nicht erwähnt wird, und Joh 5,1 spricht von „einem Fest der Juden“ (ἑορτή τῶν Ἰουδαίων), dessen Identifikation umstritten ist. Ohne den Gebrauch des Lexems ἑορτή ist in Joh 10,22 zudem vom Chanukkafest die Rede, das ebenfalls ansonsten keine Erwähnung im Neuen Testament findet. Insgesamt spielt sich weit mehr als die Hälfte des im Johannesevangelium geschilderten Auftretens, Wirkens und Lehrens Jesu im Kontext und vor dem Hintergrund jüdischer Feste ab.

Dass die *chronologische* und *geographische* Konzeption des Johannesevangeliums wesentlich durch die Erwähnung jüdischer Feste und den wiederholten Aufstieg Jesu zu ihrer Feier im Jerusalemer Tempel bestimmt sind, steht angesichts dieses rein statistischen Ergebnisses außer Frage.⁷ Haben die Feste aber darüber hinaus auch eine Bedeutung innerhalb der *theologischen* Konzeption des vierten Evangeliums? Sind ihr Inhalt, die in ihnen gefeierten Ereignisse und die an ihnen vollzogenen Bräuche für die johanneische Schilderung des Lebens und Wirkens Jesu von Relevanz? Kommt ihnen eine eigene Bedeutung zu innerhalb der johanneischen Darstellung des Jesus von Nazareth als „der Christus, der Sohn Gottes“, an den zu glauben das Evangelium seine Leserschaft aufruft, damit sie „in seinem Namen das Leben“ hat (Joh 20,31)? Diese Fragen werden in der Forschung kontrovers beantwortet und oftmals verneint.⁸

⁴ Vgl. z.B. FRÜHWALD-KÖNIG, Tempel, 70. Nur während des Pessachfestes in Joh 6 bleibt Jesus in Galiläa, während aller anderen Feste hält er sich in Jerusalem auf.

⁵ Das Wort ἑορτή in Bezug auf Pessach steht in Joh 2,23; 4,45(2x); 6,4; 11,56; 12,12.20; 13,1.29. Von πάσχα ist zudem die Rede in Joh 2,13.23; 6,4; 11,55(2x); 12,1; 13,1; 18,28.39; 19,14.

⁶ Joh 7,2.8(2x).10.11.14.37.

⁷ Vgl. u.a. RAHNER, Tempel, 190ff; insbes. 191; MENKEN, Feste, 269; FREY, Eschatologie II, 177; WILCKENS, Johannes, 11; BEUTLER, Judaism, 7ff; SCHULZ, Johannes, 49; FLEBBE, Feasts, 110–113; RATZINGER, Jesus, 279; CULPEPPER, Anatomy, 220; RUBENSTEIN, History, 87f; DYMA, Wallfahrt, 4.

⁸ So sind zum Beispiel nach dem Verständnis von E. Haenchen die „johanneischen Festreisen“ [...] (abgesehen von der letzten) nur literarische Mittel“ um Jesus nach Jerusalem wandern zu lassen (HAENCHEN, Johannesevangelium, 266). Ähnlich spricht z.B. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium I, 252 davon, dass für den vierten Evangelisten „die Feste ‚der Juden‘ [...] überholt und belanglos geworden sind“. Vgl. auch WILCKENS, Johannes, 61; STIMPFLE, Blinde, 101 Anm. 97; SCHNELLE, Tempelreinigung, 365f; BECKER, Johannes I, 123; 256; SCHULZ, Johannes, 121; DYMA, Wallfahrt, 4f. FREY, Eschatologie II, 178–180 bestätigt die „dramaturgische Funktion“ der Feste (a.a.O., 179), wobei Raum und Zeit bei Johannes „nicht bloß ein äußerlicher und daher belangloser Rah-

Im Zentrum dieser Untersuchung steht die Frage nach der *christologischen* Bedeutung der jüdischen Feste im Johannesevangelium. Denn dass man ohne Zweifel annehmen kann, dass Jesus zu seinen Lebzeiten mehr als nur einmal nach Jerusalem wallfahrtete und zumindest das Gesamtbild der wiederholten Festbesuche Jesu im Johannesevangelium eine historische Grundlage haben dürfte, ist noch keine ausreichende Erklärung dafür, dass gerade dieses Evangelium Jesus und seine Offenbarungsreden immer wieder auf jüdischen Festen verortet. Die nähere Untersuchung der johanneischen Festperikopen wird zeigen, dass Jesu Festreisen auch weit mehr als nur Anlässe für Ortsveränderungen sind. Den Festen kommt im Alten Testament und vielleicht noch mehr im nachbiblischen antiken Judentum als zentralen Heilsinstitutionen eine große Bedeutung für die Gottesbeziehung Israels und seine bleibende Gemeinschaft mit ihm zu. Die Feste feiern, erinnern und vergegenwärtigen die Heilsgeschichte Israels.⁹ Wenn der vierte Evangelist seine Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu also immer wieder mit den Festen in Zusammenhang bringt und in ihren Kontext stellt, dann bringt er Jesus als Gottessohn und Messias in eine Beziehung zur Heilserwartung, -verheißung und -erfahrung der Feste. Ziel dieser Untersuchung ist es, zu klären, wie das Verhältnis Jesu zu den Heilsinhalten der Feste im Einzelnen bestimmt wird.

Dabei ist bei der Exegese der johanneischen Texte deren Zielrichtung zu beachten. Der Evangelist lässt Jesus in einer – wie auch immer gearteten – Beziehung zu den jüdischen Festen und ihren Heilsinhalten auftreten, reden und wirken, weil er Jesu Identität als Gottessohn und Messias erweisen will, dem Glaube, Vertrauen und Verehrung (z.B. 5,23) gebühren. Die Einbettung der Worte und Taten Jesu in den jüdischen Kult, speziell in die Feier der Feste, will also eine Aussage über Jesus machen und hat nicht – oder zumindest nicht in erster Linie – das Ziel, etwas über die Relevanz der Feste und ihre Heilsbedeutung auszusagen.

Wo dies übersehen wird, da werden allzu schnell mehr oder weniger nachvollziehbare Prämissen johanneischer Christologie zum Ausgangspunkt genommen, um von ihnen aus auf die Bedeutung der Feste im vierten Evangelium rückzuschließen. Da der vierte Evangelist eine exklusive Christologie entwickelt, derzufolge in der Person Jesus Christus allein Heil zu finden ist, mache das Auftreten des johanneischen Jesus während der

men des eigentlichen, geistigen Geschehens“ sind, sondern „qualifiziert von den an ihnen stattfindenden Ereignissen“, weshalb ihre Nennung den jeweiligen Kontext „in einen bestimmten semantischen Horizont“ stellt (a.a.O., 178). Frey geht davon aus, dass inhaltliche Bezugnahmen zum Fest in Joh 7–8 zu Sukkot und in 6,4 und folgender Speisungserzählung und Brotrede zu Pessach vorliegen (vgl. a.a.O., 179).

⁹ Vgl. dazu unten II.2.

Feste deren Überholtheit deutlich.¹⁰ Diese Argumentation birgt jedoch ein hermeneutisches Problem. Sie denkt vom Standpunkt christlicher Exegese 2000 Jahre nach Christus aus und damit aus einem Kontext heraus, in dem die einzigartige Hoheit Jesu, seine Messianität und Gottessohnschaft als grundlegender Konsens und Fundament von christlichem Bekenntnis, Kirche und Theologie vorausgesetzt sind. Demgegenüber sind die religiöse Tiefe und die Heilsbedeutung der jüdischen Feste, wie sie auch heute noch gefeiert werden, nur einer Minderheit der christlichen Ausleger und Auslegerinnen im Bewusstsein und die Wallfahrtsfeste im Jerusalemer Tempel, die seit der Tempelzerstörung vor annähernd 2000 Jahren in ihrer ursprünglichen Form nicht mehr stattfinden, nur eine historische Erinnerung, deren genaue Durchführung nicht unmittelbar rekonstruierbar ist und denen kaum Bedeutung für christliche Religiosität und – meistens eben auch – Theologie beigemessen wird. Dieser Standpunkt unterscheidet sich jedoch grundlegend von dem des vierten Evangelisten und seiner Gemeinde bzw. seiner ursprünglichen Leserschaft.¹¹ In den frühen christlichen Gemeinden scheint die Erinnerung lebendig gewesen zu sein, dass Jesus selbst und später seine Jüngerinnen und Jünger den Tempel besucht hatten.¹² Ebenso war die Erinnerung an die Wallfahrten in ihrer jüdischen Umgebung, von der sie sich zwar mehr und mehr lösten, der aber Johannes und zumindest ein guter Teil seiner Gemeinde entstammten, präsent und wurde deren Bedeutung angesichts des Verlustes des Tempels noch expliziter reflektiert, als dies vorher der Fall gewesen war. Wenn Johannes also in seinem Evangelium auf die Feste Israels zurückgreift, kann er davon ausgehen, dass seine mit den jüdischen Traditionen gut vertraute Adressatenschaft auch die Bedeutung und heilsgeschichtliche Konnotation der Festtraditionen kennt.¹³ Die einzigartige Rolle Jesu dagegen entwickelt er

¹⁰ Vgl. z.B. BULTMANN, Johannes, 228–230; DIETZFELBINGER, Johannes I, 226f; 230; SCHNELLE, Johannes, 164f.

¹¹ Vgl. die ähnlichen Überlegungen bei HARTENSTEIN, Überlegungen, 360–362 zum Verständnis der Aussagen zu „altem“ und „neuem“ Bund in Hebr 8,7–13, die aus christlicher Perspektive oft „nicht nur als Beschreibung des neuen Bundes gelesen [werden], d. h. als Selbstvergewisserung von Christinnen und Christen über ihren Glauben, sondern auch als Beschreibung des Judentums, und zwar umso mehr je weniger über das eigene Selbstverständnis des ‚alten Bundes‘ bekannt ist. Obwohl der Text eindeutig auf den ‚neuen Bund‘ zielt, lässt er sich auch als Beschreibung des alten verstehen, als eine Zuschreibung bestimmter Punkte, die sich aus dem Gegenüber ergeben.“ (a.a.O., 361).

¹² Vgl. außerhalb des Johannesevangeliums v.a. Mk 11,15–18parr; Lk 2,41–51; Apg 2,46; 3,1 u.ö.

¹³ Die große Vertrautheit des vierten Evangeliums mit den Traditionen jüdischen Glaubens, jüdischer Schriftauslegung und Lehre, die der Evangelist offensichtlich auch in seinem Adressatenkreis voraussetzen kann, zeigt sich im Evangelium immer wieder. Vgl. z.B. den Überblick bei FREY, Heil, 482–484. DERS., Schlange, 204 konstatiert zum Umgang des Johannesevangeliums mit jüdischen Traditionen: „Daß der Evangelist nur

in einer genuin eigenen und neuen Pointiertheit. Es ist seine theologische Reflexion der Person Jesus Christus, die der Evangelist seiner Gemeinde nahebringen und von der er sie überzeugen will. Um das zu sagen, was über alles bisher Gesagte – und vielleicht auch über das Sagbare an sich – hinausgeht, greift er auf vertraute Bilder, Motive, Ereignisse und Positionen zurück, auf Schriftverse, Autoritäten wie Mose, Abraham und Jesaja und eben auch auf die Feste des Judentums.

Um die johanneischen Aussagen nachvollziehen und sachgemäß interpretieren zu können, ist also zunächst die von Johannes vorausgesetzte Heilsbedeutung der Feste im jüdischen Selbstverständnis nachzuvollziehen. Dazu werden in dieser Arbeit antik-jüdische Texte¹⁴ herangezogen, die sich mit den Festen beschäftigen und sie theologisch interpretieren. Auf dem Hintergrund der Deutungs- und Verständnismuster, die in diesen Texten erkennbar werden, lässt sich ein vertieftes Verständnis davon gewinnen, welche Motive und Traditionen Johannes aufnimmt, ob bzw. wie er sie verarbeitet, bestätigt oder umdeutet und in welche Beziehung zu ihnen er Jesus stellt.

selten und an hervorgehobenen Stellen, wie etwa in der Kreuzigungsszene oder beim Übergang zur Passion Jesu in Joh 12, ausführlich zitiert und sich sonst in seiner Aufnahme der Schrift und ihrer Auslegungstradition mit Anspielungen, kurzen Reminiszenzen und Motivkombinationen begnügen kann, setzt auch für seine *intendierten Leser*, die diese Anspielungen ja verstehen sollten, *eine bemerkenswerte Kenntnis der Schriften* und Traditionen des Alten Testaments wie auch zahlreicher Elemente der Evangelientradition als bekannt voraus.“ (kursiv im Original). Vgl. WILCKENS, Johannes, 11. THYEN, Heil, 123 konstatiert, dass das Johannesevangelium „derart voll [ist] von sublimer Anknüpfungen an spezifisch jüdische Traditionen und von Variationen von Motiven aus Targum und Midrasch, die nur Insidern verständlich sind, daß mir als die Gruppe der Träger und frühen Rezipienten des Evangeliums überhaupt nur christliche Juden vorstellbar erscheinen“. Vgl. REIM, Targum, 12. Anders CULPEPPER, Anatomy, 220–222.

¹⁴ Neben den Targumen, dem Jubiläenbuch und den Schriften Philo von Alexandrien und des Flavius Josephus werden v.a. rabbinische Texte herangezogen. Vgl. zur Problematik, zu den Grenzen und den Chancen, die die Einbeziehung des rabbinischen Schrifttums in die Exegese des Neuen Testaments mit sich bringt, unten I.3.2.

2. Zum Stand der Forschung

Angesichts der Fülle an wissenschaftlichen Veröffentlichungen¹⁵ zum Johannesevangelium beschränke ich mich an dieser Stelle auf einige schlaglichtartige Bemerkungen zur religionsgeschichtlichen Einordnung des vierten Evangeliums in einen jüdischen Kontext. Anschließend folgt ein Überblick über die Studien, die sich speziell mit der theologischen Bedeutung des jüdischen Festkalenders innerhalb der Theologie des Johannesevangeliums befassen.

2.1 Der jüdische Kontext des Johannesevangeliums

Diese Arbeit fragt unter Heranziehung rabbinischer und anderer frühjüdischer Traditionen nach der theologischen Bedeutung der jüdischen Feste, die im Johannesevangelium den Hintergrund und Kontext eines erheblichen Teils der Offenbarungsreden Jesu sowie seiner Auseinandersetzungen mit seinen zumeist als „die Juden“ bezeichneten Gegenübern bilden. Sie geht dabei davon aus, dass der Evangelist und ein großer Teil seiner Gemeinde aus dem Judentum stammen, mit den jüdischen Traditionen gut vertraut sind und sie selbstverständlich als Teil ihrer eigenen religiösen Geschichte betrachten. Damit soll nicht geleugnet werden, dass auch andere – hellenistische wie gnostische – Einflüsse Aufnahme in das Evangelium gefunden haben.¹⁶ Die grundlegenden Traditionen, auf deren Hintergrund Johannes das Leben und Wirken Jesu erzählt, sind jedoch das Alte Testament, der jüdische Kult und die sonstigen Überlieferungen des Judentums seiner Zeit, aus denen sich parallel zur Kirche das rabbinische Judentum entwickelte.

Die religionsgeschichtliche Verortung des vierten Evangeliums im Judentum und seine Interpretation auf dem Hintergrund der palästinisch-jüdischen Traditionen „pharisäisch-rabbinischen oder qumranischen Typs“¹⁷ war lange eine Außenseiterperspektive in der johanneischen Forschung¹⁸ und etablierte sich erst in Folge der Textfunde von Qumran und

¹⁵ Für forschungsgeschichtliche Gesamtüberblicke zum Johannesevangelium vgl. die umfangreiche Bibliographie von VAN BELLE, *Johannine Bibliography 1966–1985* (erschienen 1988) und neuer die Übersichten von SCHOLTISSEK, *Neue Wege in der Johanneauslegung I und II* (1999 und 2001) sowie DERS., *Johannes auslegen III und IV* (2002 und 2004); weiterhin SCHNELLE, *Perspektiven der Johannesexegese* (1990); DERS., *Ein neuer Blick* (1999); SCHMITHALS, *Johannesevangelium*, 3–214 (1992).

¹⁶ Vgl. FREY, *Suche*, 32f: „Das johanneische Werk als Ganzes ist weder aus dem palästinischen Judentum [...] noch aus hellenistisch-jüdischem, pagan-hellenistischem oder gar gnostischem Denken hinreichend zu verstehen.“

¹⁷ FREY, *Suche*, 33.

¹⁸ Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts dominierte im angelsächsischen Raum die „Einordnung des Evangeliums in die hellenistische Frömmigkeit“ (FREY, *Suche*, 25; vgl.

Nag Hammadi in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.¹⁹ Die forschungsgeschichtliche Darstellung dieser Entwicklung bietet Jörg Frey in seinem einleitenden Beitrag zu dem von ihm und Udo Schnelle 2004 herausgegebenem Sammelband *Kontexte des Johannesevangeliums*.²⁰ In der neueren und neuesten Johannesexegese kann die Untersuchung der jüdischen Ursprünge und Kontexte des Johannesevangeliums als eines der „[h]erausragende[n] Themen“²¹ bezeichnet werden. Diverse Studien widmen sich einzelnen jüdischen Traditionskomplexen im vierten Evangelium²² – insbesondere der Rolle des Alten Testaments²³ – und vor dem Hintergrund des jüdisch-christlichen Dialogs der Frage nach der Rolle „der Juden“ im Johannesevangelium und einem möglichen johanneischen Antijudaismus.²⁴ Im Zusammenhang mit dem Bemühen um eine Verhältnisbe-

a.a.O., 26) und in der deutschen Forschung zunächst die Annahme eines philonischen Hintergrunds des Evangeliums und schließlich in Folge R. Bultmanns eines synkretistisch-gnostischen Erlösermythos‘ als Grundlage und Hintergrund des Evangeliums. Vgl. z.B. BULTMANN, Bedeutung, 57–59; 97; DERS., Johannes, 9–15; DERS., Art. Johannesevangelium, 847; DERS., Theologie, 358; 365f; DERS., Hintergrund, 34f und passim; COLPE, Schule, 171–193 u.ö.; FREY, Suche, 15–20.

¹⁹ Vgl. FREY, Suche, 20ff; ZIMMERMANN, Jesus, 81ff; HAKOLA, Identity Matters, 5–10.

²⁰ Vgl. FREY, Suche, 3–35.

²¹ So SCHOLTISSEK, Johannes auslegen III, 131; vgl. dazu a.a.O., 131–137.

²² Vgl. z.B. den von LABAHN/SCHOLTISSEK/STROTMANN herausgegebenen Sammelband *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, außerdem: HENGEL, Quelle; AUGENSTEIN, Jesus; GLASSON, Moses; LINDEMANN, Mose; PANCARO, Law; FREY, Schlange; KRIENER, Glauben; BORGEN, Bread; ENDO, Creation; BOWMAN, Gospel; BEUTLER, Judaism; SCHONEVELD, Thora; DEINES, Steingefäße.

²³ Vgl. z.B. den Überblick bei NIELSEN, Research, 18ff; SCHUCHARD, Scripture; OBERMANN, Erfüllung; die gesammelten Aufsätze zu einzelnen alttestamentlichen Zitate im Johannesevangelium von MENKEN, Quotations; DERS., Observations; REIM, Studien; DERS., Jochanan; HENGEL, Schriftauslegung; DIETZFELBINGER, Aspekte; THEOBALD, Schriftzitate; MAIER, Schriftrezeption; ZIMMERMANN, Jesus; LABAHN, Autorität; DERS., Deuteronomy; KRAUS, Johannes; WESTERMANN, Johannesevangelium; FISCHER, Johannesevangelium; BRUNSON, Psalm 118; ZUMSTEIN, Schriftrezeption; KLAUCK, Geschrieben; BEUTLER, Gebrauch; FREED, Quotations; NIELSEN, Old Testament; DALY-DENTON, David; BRAUN, Jean; HANSON, Gospel; DERS., John I.14–18; DERS., Citation; DERS., Citation reconsidered; DERS., Technique; DERS., Use.

²⁴ Vgl. insbesondere den von BIERINGER/POLLEFEYT/VANDECASTEELE-VANNEUVILLE herausgegebenen Sammelband *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*; außerdem u.a.: FREY, Bild (mit der Angabe weiterer Literatur); SCHNELLE, Juden; HAKOLA, Identity Matters; KIERSPEL, Jews; SCHOLTISSEK, Antijudaismus; BIERINGER/POLLEFEYT, Open to Both Ways?; STEGEMANN, Tragödie; RISSI, Juden; MEEKS, Jew; VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, Theology; HAHN, Heil; DERS., Juden; PEDERSEN, Anti-Judaism; DIFENBACH, Konflikt; PANCARO, People; DERS., Relationship; THEOBALD, Johannesevangelium; PAINTER, Church; OSTEN-SACKEN, Leistung, 165–172; REINHARTZ, Jewish Girl; DIES., Freundschaft; GRÄSSER, Polemik; DERS., Juden; NICKLAS, Ablösung; VAN TIL-

stimmung des Evangelisten zum Judentum und der Synagogengemeinde seiner Zeit wird vielfach auch die „johanneische Frage“²⁵ nach dem Verfasser des Evangeliums und seiner Gemeinde neu verhandelt. So bestimmen etwa *J. Louis Martyn* und *Klaus Wengst* in ihren breit rezipierten und viel diskutierten Arbeiten zum historischen Ort des Johannesevangeliums die Situation der johanneischen Gemeinde als durch die Anfechtungen in einer doppelten Minderheitensituation geprägt, die sich – unter römischer Herrschaft – durch den Ausschluss der judenchristlichen Gemeinden aus dem Synagogenverband ergab.²⁶ In dieser Lage sei das Johannesevangelium Zeugnis einer innerjüdischen Kontroverse zwischen Juden und Jüdinnen, die Jesus als den Messias bekennen, einerseits und dem dieses Bekenntnis ablehnenden Mehrheitsjudentum andererseits. Martyn und Wengst beziehen beide den genuin johanneischen Terminus ἀποσυνάγωγος (Joh 9,22; 12,42; 16,2) auf die Neuformulierung des sogenannten „Ketzersegens“ im Achtzehnbittengebet durch die Rabbinen in Javne, die an Jesus glaubenden Juden die Teilnahme am Synagogengottesdienst unmöglich machte.²⁷ Aber auch eine Reihe weiterer literarischer Motive des vierten Evangeliums – wie das Auftreten der Pharisäer als behördliche Instanz gegenüber dem Blindgeborenen und seinen Eltern in Joh 9 – stützen Martyns und Wengsts grundlegende These, dass sich im Johannesevangelium zwei Ebenen verschränken: Der Evangelist projiziert seine eigene und die Lebenssituation seiner Gemeinde in die Lebenszeit Jesu zurück und trägt

BORG, Temidden; HYLEN, Believers, 113–134; vgl. auch schon BARRETT, Judentum; JOCZ, Juden. Die Frage, ob die pauschalisierende Rede des Johannesevangeliums über „die Juden“ als antijudaistisch bezeichnet werden kann bzw. muss, wird durchaus kontrovers diskutiert. Während der jüdische Sozialwissenschaftler Micha Brumlik urteilte, das Johannesevangelium zeige, dass „das ‚eigentlich‘ Christliche nicht nur nicht-jüdisch, sondern sogar anti-jüdisch ist“ (BRUMLIK, Johannes, 111f), folgen diverse christliche Studien einem apologetischen Interesse und versuchen das Johannesevangelium für den jüdisch-christlichen Dialog zu retten. Vgl. z.B. THYEN, Heil; BEUTLER, Juden. Vgl. zu der Problematik unten I.4.

²⁵ So der Titel des 1993 erschienenen Werkes von M. Hengel, in dem er das Johannesevangelium in einem „ganz überwiegend jüdischen Hintergrund“ (HENGEL, Frage, 288) verortet, aufgrund der distanzierten Rede von „den Juden“ und „ihren“ Traditionen jedoch von einer bereits zwei Generationen zuvor vollzogenen Ablösung der johanneischen Gemeinde vom nicht-christlichen Judentum und einem überwiegend heidenchristlichen Publikum des Evangeliums ausgeht (vgl. a.a.O., 276–284; 298).

²⁶ Vgl. MARTYN, History und WENGST, Gemeinde, in allen Auflagen.

²⁷ Vgl. MARTYN, History, 18–41; WENGST, Gemeinde, 75–104. Vgl. WENGST, Darstellung, passim; DERS., Johannesevangelium I, 25–30. Zur Diskussion um die umstrittene sogenannte „Synode von Javne“ und die Birkat haMinim als Hintergrund der ἀποσυνάγωγος-Aussagen des Johannesevangeliums vgl. SCHÄFER, Synode, passim; STEMBERGER, Synode, passim; KIMELMAN, Birkat Ha-Minim, passim; MAYO, Role, passim; HORBURY, Jews and Christians, 67–110; FREY, Bild, 43ff.

sie in seine Erzählung des Lebens Jesu ein.²⁸ Die Details der Rekonstruktionen der historischen Situation der Evangelienentstehung durch Martyn und Wengst werden mit Recht an einigen Stellen kritisch hinterfragt.²⁹ Festzuhalten bleibt jedoch, dass „die Juden“, die im Johannesevangelium als Gesprächs- und Konfliktpartner, Gegner und Feinde Jesu auftreten, die der johanneischen Gemeinde gegenüberstehende synagogale Gemeinschaft am Ende des ersten und Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts repräsentieren und der wesentliche Konflikt hinter dem Evangelium der zwischen christlicher und jüdischer Gemeinde zur Zeit des Evangelisten ist.³⁰ Hinter diese Erkenntnis wird eine verantwortliche Auslegung der johanneischen Texte nicht zurückgehen können.³¹

2.2 Die jüdischen Feste im Johannesevangelium

Dass der jüdische Festkalender die chronologische wie die geographische Struktur des Johannesevangeliums bestimmt, ist kaum zu bestreiten und wurde vielfach wahrgenommen.³² Meistens jedoch bleibt es bei der knappen Feststellung, der johanneische Jesus erfülle, ersetze oder überbiete die Heilsinhalte der jüdischen Feste.³³ Verbunden wird damit oft die These, Jesu Auftritte auf den Festen drückten deren Obsoletheit aus,³⁴ oder die

²⁸ Vgl. MARTYN, *History*, 40f; 68; 127ff u.ö.; WENGST, *Gemeinde*, 60–73 und passim; KOWALSKI, *Hirtenrede*, 160–174.

²⁹ Vgl. z.B. FREY, *Bild*, 40–45; DERS., *Heiden*, 231ff; REINHARTZ, *Community*, passim; HAKOLA, *Identity Matters*, 16–22 u.ö..

³⁰ Vgl. ZUMSTEIN, *Geschichte*, 9f; HURTADO, *Lord*, 402–407.

³¹ Vgl. die Entwürfe von FREY, *Bild*, 45–53; STEGEMANN, *Tragödie*, passim. Eine andere Lösung vertritt dagegen z.B. SCHNELLE, *Juden*, 226f; 230; DERS., *Johannes*, 181f: Schnelle betont die vielschichtige und keinesfalls immer negative Verwendung von οἱ Ἰουδαῖοι bei Johannes und vertritt ein Verständnis von Ἰουδαῖοι als dramaturgisches Element der literarischen Konzeption des Johannesevangeliums, in der „die Juden“ sowohl den Unglauben als auch den Glauben repräsentieren. Zu einer anderen Antwort auf die „johanneische Frage“ sowie die nach dem johanneischen Antijudaismus kommt aufgrund seiner Frühdatierung des Evangeliums auch BARTH, *Juden*, passim. Seiner Meinung nach entspricht die Darstellung des johanneischen Jesus der der alttestamentlichen Propheten, die Gottes Gericht über sein erwähltes Volk verkünden.

³² Vgl. RAHNER, *Tempel*, 190ff; insbes. 191; FREY, *Eschatologie II*, 177; THYEN, *Johannesevangelium*, 168f; WILCKENS, *Johannes*, 11; RISSI, *Aufbau*, 48; BEUTLER, *Judaism*, 7ff; BOISMARD/LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean*, 38; BOENDERMAKER/MONSHOUWER, *Johannes*, 13; RATZINGER, *Jesus*, 279; ONUKI, *Gemeinde*, 34f; SCHULZ, *Johannes*, 49.

³³ Vgl. z.B. DIETZFELBINGER, *Johannes I*, 230; WILCKENS, *Johannes*, 61; 135; BULTMANN, *Johannes*, 230; BEUTLER, *Juden*, 75; UMOH, *Temple*, 318; SANDERS, *St. John*, 116.

³⁴ So z.B. BOISMARD/LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean*, 38f; BOISMARD, *Moses*, 52f. Nach ihrer Theorie präsentiert das Johannesevangelium den Messias Jesus als neuen Schöpfer, was durch die wiederholte Siebener-Struktur im Wirken Jesu betont werde

Behauptung, die Feste, ihr Kult und ihr heilsgeschichtlicher Inhalt seien für den vierten Evangelisten und somit für das Verständnis des Johannesevangeliums irrelevant.³⁵

Die relativ wenigen Studien, die sich darüber hinaus eingehender mit der Gesamtkonzeption der jüdischen Feste im vierten Evangelium beschäftigen, werden im folgenden Abriss in chronologischer Reihenfolge kurz vorgestellt.³⁶ Zudem gibt es noch eine Reihe von Einzelstudien zu je einem der Feste im Johannesevangelium, die in den jeweiligen Kapiteln aufgegriffen werden.³⁷

2.2.1 Bisherige Studien zu den Festen im Johannesevangelium

1960 erschien Aileen Guildings Monographie *The Fourth Gospel and Jewish Worship. A Study of the relation of St. John's Gospel to the ancient*

(vgl. z.B. BOISMARD, Moses, 52f; BOISMARD/LAMOUILLE, L'Évangile de Jean, 42). Dass sich demgegenüber nur *sechs* jüdische Feste im Erzählablauf des Evangeliums finden, bringe die Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit des jüdischen Festkalenders zum Ausdruck. Durch die siebenmalige Verwendung der Bezeichnung *πάσχα* in der letzten Pessachperikope (Joh 11,55–19,14), in der Jesus als wahres Pessachlamm stirbt, betone der Evangelist die Überlegenheit des christlichen Osterfestes über den jüdischen Kult, der dadurch ersetzt werde: „The intention is clear: the whole system of Jewish holidays is replaced by the Christian holy day par excellence, Easter, during which believers celebrate the resurrection of the one whom the Jewish authorities had put to death.“ (BOISMARD, Moses, 53; vgl. BOISMARD/LAMOUILLE, L'Évangile de Jean, 61). Vgl. BULTMANN, Johannes, 230; DIETZFELBINGER, Johannes I, 230; BECKER, Johannes I, 275f; MOWRY, Dead Sea Scrolls, 233f; SCHULZ, Johannes, 48: „Jesus hebt den jüdischen Kult in Jerusalem auf!“; vgl. a.a.O., 121f. Vgl. MOLLAT, Saint Jean (1953), 36, der seine Ablösungshypothese in der dritten Auflage seines Buches jedoch explizit zurücknimmt: MOLLAT, Saint Jean (1973), 40f. Dass die Annahme, der jeweilige Heilsinhalt der Feste werde von Jesus aufgenommen und erfüllt, keineswegs mit einer Abwertung der jüdischen Feste einhergehen muss, betont DAISE, Feasts, 55.

³⁵ Nach HAENCHEN, Johannesevangelium, 266 sind die „johanneischen Festreisen“ [...] (abgesehen von der letzten) nur literarische Mittel“ um Jesus nach Jerusalem wandern zu lassen, „weil für den Erzähler dort ‚die Juden‘ [...] wohnen. Sie sind die Repräsentanten der ‚Welt‘, Feinde Christi und der Christen“ (vgl. a.a.O., 198). Entsprechend STIMPFFLE, Blinde, 101 Anm. 97: „Die Eröffnung der Konfrontation zwischen dem Offenbarer und dem Unglauben findet an *dem* Ort ‚der Juden‘ statt, nämlich in Jerusalem. Die Fest-Angabe [in Joh 5,1, D.F.] motiviert wie auch sonst im Johannesevangelium lediglich den Weg des Offenbarers dorthin“. Vgl. auch SCHNELLE, Tempelreinigung, 365f; SCHNACKENBURG, Johannesevangelium I, 252; BECKER, Johannes I, 123.

³⁶ Vgl. auch den forschungsgeschichtlichen Überblick bei DAISE, Feasts, 31–103.

³⁷ So die Monographie von SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“ zu Pessach und die von DEVILLERS, „La saga de Siloé“ und SPAULDING, „Commemorative Identities“ zu Sukkot im Johannesevangelium sowie diverse Aufsätze: MORETON, Feast; BOWMAN, Identity und MANN'S, Fête zu dem Fest in Joh 5; HENGEL, Quelle, 316–322 zu Chanukka und Sukkot; VANDERKAM, John 10 zu Chanukka.

Jewish lectionary system.³⁸ Guilding vertritt darin die These, dass dem Johannesevangelium, das Jesus als Prediger in den Synagogen und v.a. im Jerusalemer Tempel präsentierte, eine Tradition von Jesus-Reden zugrunde liege, die keinen Eingang in die synoptischen Evangelien gefunden habe.³⁹ Diese überlieferten Predigten Jesu habe der vierte Evangelist nach dem jüdischen Festkalender angeordnet, wobei er die jeweiligen biblischen Texte des dreijährigen Lesezyklus' zugrunde legte.⁴⁰

„The mere arrangement of the Gospel, quite apart from other considerations, drives us to the conclusion that the starting-point for its interpretation is to be found in first-century Jewish Temple worship and synagogue preaching.“⁴¹

Guilding versteht das Johannesevangelium als christlichen Kommentar zu den alttestamentlichen Lesungen des Synagogengottesdienstes.⁴² Um das zu zeigen, bemüht sie sich zunächst, den palästinischen Lesezyklus des ersten nachchristlichen Jahrhunderts zu rekonstruieren,⁴³ bevor sie sich anschließend dem johanneischen Text zuwendet und in den einzelnen johanneischen Perikopen deren Bezüge zu den zum jeweiligen liturgischen Anlass gehörenden Synagogenlesungen aufzuzeigen versucht. Dabei verortet sie fast den gesamten Inhalt des Evangeliums an Festzeiten.

„In the Fourth Gospel the main emphasis is on the teaching of Jesus, and the action is strictly subsidiary. Thus [...] the discourses take a primary and the miracles a secondary place. These discourses are nearly all given on the successive feasts of the Jewish year, and in each case the ‚text‘ is taken from the lections read at the feast in question, whilst the purpose of the sermon is to set forth Jesus himself as the fulfilment of the things typified by that feast.“⁴⁴

Zusätzlich zu den explizit genannten Festen Pessach in Joh 2, 6 und 13ff, dem unbenannten Fest in Joh 5, das Guilding als Rosh-haSchana bestimmt,⁴⁵ dem Laubhüttenfest in Joh 7–9 und Chanukka in Joh 10 macht Guilding noch einige weitere Festtage des antiken jüdischen Jahres im Hintergrund johanneischer Jesusreden aus⁴⁶ und geht davon aus, dass sich

³⁸ Vgl. dazu die Besprechungen: SNAITH, Rez. Guilding, 322ff; HAENCHEN, Rez. Guilding, 670ff; BOISMARD, Rez. Guilding, 599–602; SMITH, Composition, 102–105; DAISE, Feasts, 81–87.

³⁹ Vgl. GUILDING, Gospel, 1.

⁴⁰ Vgl. GUILDING, Gospel, 1; 231 u.ö. Vgl. zustimmend, DALY-DENTON, David, 7 inkl. Anm. 19.

⁴¹ GUILDING, Gospel, 2.

⁴² Vgl. GUILDING, Gospel, 3; 231 u.ö.

⁴³ Vgl. GUILDING, Gospel, 6–44.

⁴⁴ GUILDING, Gospel, 45.

⁴⁵ Vgl. GUILDING, Gospel, 69–91.

⁴⁶ Dass sich im Johannesevangelium noch weitere Texte mit Bezug auf jüdische Feste finden, wird in der Forschung verschiedentlich angenommen. COLOE, Pentecost, passim

die Feste im Johannesevangelium gemäß dem Lesezyklus, der sich über drei Jahre erstreckte, wiederholen.⁴⁷ Ihrer Meinung nach liegen auch in Joh 14 der Hintergrund von Rosch-haSchana und Bezugnahmen auf die entsprechenden alttestamentlichen Texte vor,⁴⁸ steht hinter Joh 15,1–16,24 das Fest von Sukkot,⁴⁹ finden sich in Joh 16,25–18,27 Bezüge zu Chanukka⁵⁰ und in Joh 11f und 18,28–19,27 zu Purim.⁵¹

Guildings Untersuchung will v.a. zeigen, dass es in Judäa im ersten nachchristlichen Jahrhundert einen festen Lesezyklus gab und Jesus Predigten zu den jeweils in der Synagoge oder dem Tempel verlesenen Texten hielt. Das Johannesevangelium wisse darum und lasse seine Darstellung des Wirkens und vor allem Lehrens Jesu dementsprechend dem liturgischen Ablauf des jüdischen Jahres folgen.⁵² Abgesehen von der Unsicherheit des von Guilding rekonstruierten Lektionars⁵³ ist fraglich, ob sich die von ihr angeführten alttestamentlichen Bezüge wirklich alle in den Rahmen der liturgischen Festlesungen einfügen lassen oder nicht auch, und oftmals besser, abgesehen davon als Bezugnahmen auf diverse alttestamentliche Traditionen zu verstehen sind.⁵⁴ Es erscheint mir zudem nicht plausibel, warum der Evangelist, wenn er an allen von Guilding aufgeführten Stellen ein Fest als Hintergrund seiner Erzählung voraussetzt, nur bei weniger als der Hälfte dieser Stellen den Festkontext auch expliziert. Zudem bleibt die theologische Ausdeutung der Festkontexte bei Guilding mehr oder weniger bei der allgemeinen Aussage, für Johannes sei Jesus die Erfüllung der Festinhalte und die christliche Kirche und die christlichen Sakramente würden den jüdischen Heilstraditionen überbietend und ablösend gegenübergestellt.⁵⁵ Nichtsdestoweniger bleibt es das Verdienst der

geht z.B. davon aus, dass Joh 1,19–2,12 vor dem Hintergrund von Schawuot zu verstehen ist.

⁴⁷ Vgl. GUILDING, Gospel, 46–50.

⁴⁸ Vgl. GUILDING, Gospel, 49; 82–91.

⁴⁹ Vgl. GUILDING, Gospel, 49; 112–120. Während Joh 7–9 die Riten und Lesungen des Laubhüttenfestes als in Jesus erfüllt erweise, zeige Joh 15,1–16,24 ihre Erfüllung in der Kirche (vgl. a.a.O., 112). Die beiden wichtigsten Bräuche des Laubhüttenfestes im Tempel, die Wasserspende und die Illumination, seien von Johannes symbolisch auf die christliche Taufe bezogen worden: „The water-pouring signifies the gift of the Spirit, the gift of *life*: the illuminations signify the spiritual enlightenment that accompanies baptism, the gift of *light*.“ (a.a.O., 119, Hervorhebungen im Original).

⁵⁰ Vgl. GUILDING, Gospel, 49; 139–142; 164–168.

⁵¹ Vgl. GUILDING, Gospel, 49; 168–170.

⁵² Vgl. GUILDING, Gospel, 229–233 u.ö.

⁵³ Vgl. auch die kritischen Anfragen von HAENCHEN, Rez. Guilding, 670f; DAISE, Feasts, 85ff. Dass es im vorrabbinischen Judentum einen festen Lesezyklus gab, bezweifelt auch STEMBERGER, Judaistik, 25.

⁵⁴ Vgl. DAISE, Feasts, 86f.

⁵⁵ Vgl. GUILDING, Gospel, 171 u.ö.

Studie, mit Nachdruck auf die Bedeutung des jüdischen Festkalenders für das Johannesevangelium hingewiesen zu haben.

Von 1981 datiert die unveröffentlichte Dissertation *A Study of the Religious Feasts as Background for the Organization and Message of the Gospel of John* von Donald D. Williford.⁵⁶ Williford sieht die Struktur des Johannesevangeliums von den jüdischen Festen bestimmt⁵⁷ und gliedert es von Joh 2,13 an anhand der Feste in sechs Teile: I. Das erste Pessachfest Joh 2,13–4,54; II. Das unbenannte Fest Joh 5,1–47; III. Das zweite Pessachfest Joh 6,1–71; IV. Das Laubhüttenfest Joh 7,1–10,21; V. Das Chanukkafest Joh 10,22–11,54; VI. Das letzte Pessachfest Joh 11,55–21,25. Laut Williford haben die jüdischen Feste im Johannesevangelium symbolische christologische Bedeutung und dienen dessen in Joh 20,30f formuliertem Hauptzweck, nämlich

„to show that the crucified Jesus of history is the promised Messiah of the Jewish religion. [...] John sets out to establish Jesus' messiahship by showing how Jesus fulfills or replaces Jewish expectations or institutions.“⁵⁸

Williford geht die sechs johanneischen Festperikopen nacheinander durch, erläutert den Hintergrund des jeweiligen Festes und weist inhaltliche Bezüge zu ihm im Text auf. Die auf die Heilserwartungen und -erfahrungen der Feste verweisenden Motive sind seiner Meinung nach Hilfen, um das in Jesus gegebene Heil erfassen und verstehen zu können:

„The salvation and the blessings bestowed by God, in the events commemorated by these festivals, provide a context for seeing and understanding the salvation and blessings provided in Jesus.“⁵⁹

So überzeugend diese Aussage und die Betonung der Zentralität des Festkalenders für die Struktur des Evangeliums auch sind, werden sie jedoch auch von Williford kaum über das Postulat einer allgemeinen Erfüllung und Überbietung der jüdischen Heilsinhalte durch Jesus hinaus entfaltet:

„The person and ministry of Jesus represent the fulfillment and supercession [sic] of the greatest truths found in the feasts. [...] The truths contained in the ritual of the Jewish feasts are symbolic of the final reality revealed in Jesus.“⁶⁰

Nicht den Charakter einer wissenschaftlichen Arbeit hat das Buch *The Outpouring. Jesus in the Feasts of Israel* von Elwood McQuaid, das 1986

⁵⁶ Vgl. dazu DAISE, Feasts, 59–72.

⁵⁷ Vgl. WILLIFORD, Study, 8; 12f; 234 u.ö.

⁵⁸ WILLIFORD, Study, 11.

⁵⁹ WILLIFORD, Study, 236.

⁶⁰ WILLIFORD, Study, 236.

erschien. McQuaid⁶¹ bietet eine mit diversen von ihm erdachten narrativen Details ausgestaltete Nacherzählung der johanneischen Festperikopen, in der den Festen und ihren Zeremonien allein die Funktion zukommt, Jesu Offenbarung vorzubereiten und schließlich in seinem Auftreten erfüllt zu werden. McQuaid folgt einem biblizistisch anmutenden Ansatz, indem er wiederholt davon spricht, dass Gott die jeweiligen jüdischen Feste für die Offenbarung seines Sohnes wählte.⁶²

Gale A. Yee veröffentlichte 1989 ihre Studie *Jewish Feasts and the Gospel of John*.⁶³ Yee geht davon aus, dass die jüdischen Feste in der Frömmigkeit der johanneischen Gemeinde von Judenchristen eine bedeutende Rolle spielten.⁶⁴ Johannes nehme in Reaktion auf die Trennung seiner Gemeinde von der Synagoge eine Reinterpretation des jüdischen liturgischen Kalenders „in light of the person Jesus“⁶⁵ vor. In den vier Hauptteilen ihrer Arbeit untersucht Yee die vier Festzeiten Schabbat (und seine Aufnahme in Joh 5,1–47; 7,14–24; 9,1–41),⁶⁶ Pessach (mit Joh 2,13–25; 6; 13–19),⁶⁷ Sukkot (mit Joh 7,1–8,59)⁶⁸ und Chanukka (mit Joh 10,22–42).⁶⁹ Eine neue Hypothese zur Bedeutung der Feste im johanneischen Kontext liefert Yee dabei aber nicht.⁷⁰ Auch sie betont die Bedeutung der Feste für die johanneische Christologie. Der vierte Evangelist übertrage den ursprünglich mit den Festen verknüpften Symbolgehalt auf Jesus.⁷¹ Der johanneische Jesus, so Yee, „replaces and abrogates the traditional feasts of the Jews“⁷², „making them obsolete“.⁷³

Joop P. Boendermaker und Dirk Monshouwer stellen in ihrem Buch *Johannes. De evangelist van de feesten. Het vierde evangelie als liturgische catechese*, das 1993 erschien, einen Zugang zum Johannesevangelium aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive vor. Sie gehen von der Feststellung

⁶¹ McQuaid wird auf dem Umschlag seines Buches als „Bible teacher and conference speaker for the Extension Department of Moody Bible Institute and a free-lance writer“ vorgestellt. Die rein erbauliche Zielsetzung seines Buches zeigt sich schon im Fehlen jeglicher Auseinandersetzung mit der Forschung und jedweder Literaturhinweise.

⁶² Vgl. MCQUAID, *Outpouring*, 60 u.ö.

⁶³ Vgl. dazu DAISE, *Feasts*, 72–81.

⁶⁴ Vgl. YEE, *Feasts*, 27.

⁶⁵ YEE, *Feasts*, 27.

⁶⁶ Vgl. YEE, *Feasts*, 31–47.

⁶⁷ Vgl. YEE, *Feasts*, 48–69.

⁶⁸ Vgl. YEE, *Feasts*, 70–82.

⁶⁹ Vgl. YEE, *Feasts*, 83–92.

⁷⁰ Vgl. DAISE, *Feasts*, 72.

⁷¹ Vgl. z.B. YEE, *Feasts*, 46; 82 u.ö.

⁷² YEE, *Feasts*, 27.

⁷³ YEE, *Feasts*, 30.

aus, dass das Johannesevangelium in seiner Form wesentlich durch Assoziationen, Anspielungen und Bezugnahmen auf die Tora, die Propheten und eben den Festzyklus samt der in den Festen erinnerten Glaubensinhalte geprägt ist.⁷⁴ Insgesamt erhalte das Evangelium seine Struktur durch die in ihm erzählten Feste:⁷⁵ „het gaat in het vierde evangelie van Pasen via Loofhutten naar Pasen“⁷⁶. Boendermaker und Monshouwer legen eine detaillierte Gliederung des gesamten Evangeliums nach Zeiten und Orten vor, die wesentlich durch die Erwähnungen der jüdischen Feste bestimmt ist.⁷⁷ Anschließend folgt eine nähere Auslegung einzelner johanneischer Perikopen mit dem Schwerpunkt auf den Festerwähnungen. Dabei konzentrieren sie sich v.a. auf Pessach und Sukkot, welche für Boendermaker und Monshouwer auch die für Joh 5 in Frage kommenden Feste sind.⁷⁸ Durch die Darstellung Jesu auf dem Laubhütten- und dem Pessachfest, so die Zusammenfassung in der Auslegung von Joh 18 und 19, verkündige der vierte Evangelist Jesus als Pessachlamm und Heiligtum Gottes zugleich.⁷⁹

Eine ausführliche Beschäftigung mit der christologischen Bedeutung des jüdischen Kultes im Johannesevangelium geschieht in *Johannes Frühwald-Königs* 1998 erschienener Dissertation *Tempel und Kult. Ein Beitrag zur Christologie des Johannesevangeliums*. Frühwald-König widerlegt das Dictum R. Bultmanns, dem Johannesevangelium würden „fast alle spezifisch kultischen Züge“ fehlen,⁸⁰ das lange Zeit die exegetische Arbeit am vierten Evangelium prägte.⁸¹ Er zeigt die hohe Bedeutung, die den Kultorten – v.a. dem Tempel –, den kultischen Zeiten und sonstigen kultischen Zusammenhängen in diesem Evangelium zukommt, und untersucht ihre christologische Funktion.⁸² Nach einem ersten vorbereitenden Teil zu „Tempel, Kult und [der] Kritik an ihnen von der alttestamentlichen bis zur frühjüdischen Überlieferung“ folgt eine Untersuchung der Thematik im Johannesevangelium an vier Beispieltexen: Joh 2,13–22; 4,1–26; 5,1–18

⁷⁴ Vgl. BOENDERMAKER/MONSHOUWER, Johannes, 9; 13.

⁷⁵ Vgl. BOENDERMAKER/MONSHOUWER, Johannes, 15f; 24f.

⁷⁶ BOENDERMAKER/MONSHOUWER, Johannes, 25.

⁷⁷ Vgl. BOENDERMAKER/MONSHOUWER, Johannes, 26f; 29–35 u.ö.

⁷⁸ Vgl. BOENDERMAKER/MONSHOUWER, Johannes, 92–94.

⁷⁹ Vgl. BOENDERMAKER/MONSHOUWER, Johannes, 157: „Jezus is paaslam en heiligdom tegelijk.“

⁸⁰ BULTMANN, Bedeutung, 58.

⁸¹ Dementsprechend stellt FRÜHWALD-KÖNIG, Tempel, 14; 67f zu Beginn seiner Studie ein großes Forschungsdefizit zum Themenbereich „Tempel(-) und Kult(kritik) im JE“ fest.

⁸² Vgl. FRÜHWALD-KÖNIG, Tempel, 14f.

und 7, bevor die Arbeit mit einer zusammenfassenden Auswertung der Ergebnisse für die Theologie des Evangeliums im Ganzen schließt.

Frühwald-König weist überzeugend die hohe Relevanz der Traditionen des jüdischen Kultes im Johannesevangelium auf. Die Feste spielen in seinen Untersuchungen jedoch eine eher untergeordnete Rolle.⁸³ Frühwald-König betont zwar, dass sie

„nicht nur äußerlich als günstiger Anlaß, die Offenbarung zu verkünden, instrumentalisiert [werden], sondern auch inhaltlich, indem einzelne Gebräuche christologisch überformt werden. Ohne nochmals auf Einzelheiten eingehen zu müssen, kann als Zweck dieser Überformung festgehalten werden, daß er nicht im Ersatz dieser Feste durch die Person Jesu besteht, also in ihrer Aufhebung, sondern in ihrer Erfüllung.“⁸⁴

Spezielle Festtraditionen untersucht Frühwald-König – wie es bei dem weit gefassten Thema seiner Arbeit anders auch kaum möglich wäre – detailliert jedoch nur für das Laubhüttenfest in Joh 7.⁸⁵

Einen knappen Abriss über die jüdischen Feste im Johannesevangelium und ihre christologische Ausrichtung bietet *Peter Dschulnigg* im neutestamentlichen Teil seines gemeinsam mit Ilse Müllner verfassten Bandes der Reihe *Neue Echter Bibel – Themen* mit dem Titel *Jüdische und Christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* von 2002.⁸⁶ Dschulnigg geht kurz und überblicksartig auf das Hochzeitsfest in Joh 2,1–11 und die sechs johanneischen Perikopen zu den Festen des jüdischen Kalenders ein und schließt mit einer „Zusammenfassung zum Sinn der Feste im Johannesevangelium“. Darin stellt er die wesentliche Bedeutung der jüdischen Feste für das vierte Evangelium fest und präzisiert:

„Für die Jesusanhänger und -anhängerinnen [...], besonders jene aus dem Judentum, bieten diese Feste in ihrer Vollendung in Jesus Christus einen Überschuß an Heilsbedeutung, der mit der jüdischen Wurzel und dem ursprünglichen Sinn dieser Feste für immer verbunden bleibt. Für die Adressaten des Johannesevangeliums hat Jesus als Messias Israels auch die Verheißungen der Feste seines Volkes erfüllt und zu einem Ziel geführt, das bei seinem endzeitlichen Kommen vollendet wird.“⁸⁷

Im Teil „C. Heilsinstitutionen“ der 2004 veröffentlichten Festschrift für Johannes Beutler, *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*

⁸³ Vgl. z.B. sein Urteil zum unbenannten Fest in Joh 5,1: „Nachdem das Fest für die ganze Perikope keine weitere Bedeutung hat, erübrigen sich die Versuche, ihm einen Namen zu geben.“ (FRÜHWALD-KÖNIG, Tempel, 153; vgl. a.a.O., 167.)

⁸⁴ FRÜHWALD-KÖNIG, Tempel, 227.

⁸⁵ Vgl. FRÜHWALD-KÖNIG, Tempel, 195–203. Zur Pessachmotivik vgl. knapp a.a.O., 225–227.

⁸⁶ MÜLLNER/DSCHULNIGG, Feste, 98–109.

⁸⁷ MÜLLNER/DSCHULNIGG, Feste, 109.

um,⁸⁸ findet sich ein Beitrag *Marten J.J. Menkens* mit dem Titel *Die Feste im Johannesevangelium*.⁸⁹ Laut Menken muss der vierte Evangelist sich mit den jüdischen Festen, die den redaktionellen Rahmen seines Evangeliums bilden,⁹⁰ im Zusammenhang seiner Christologie auseinandersetzen, da in der Feier der Feste Heil liturgisch vermittelt wird und Johannes das Heil in der Person Jesu konzentriert.⁹¹ Dass Jesus im Johannesevangelium die Erfüllung der jüdischen Feste sei, bezeichnet Menken als „einen gewissen Konsens“ der Exegese, auf dem aufbauend er die Frage klären will, „in welcher Weise der Evangelist im Hinblick auf seine Gemeinde(n) diese ‚Erfüllung‘ der jüdischen Feste im einzelnen gestaltet.“⁹² Menken geht auf die drei Pessachfeste in Joh 2, 6 und 11, das Laubhüttenfest in Joh 7 und Chanukka in Joh 10 ein und behandelt außerdem die Schabbat-Erwähnungen in Joh 5,9 und 9,14.⁹³ Dabei fragt er nach Beziehungen zwischen dem jeweiligen Fest und dem erzählten Geschehen bei Johannes. Das unbenannte Fest in Joh 5 wird nicht untersucht, da es nach Meinung Menkens für die johanneische Erzählung nicht relevant ist.⁹⁴ In der anschließenden „Auswertung“ resümiert Menken, dass die Feste im Johannesevangelium nicht im unmittelbaren Sinn von Jesus „erfüllt“, d.h. realisiert⁹⁵ werden, so wie es bei den Schriftzitaten der Fall ist. Es gehe

„eher um eine ‚typologische Erfüllung‘, die im Text meist implizit bleibt. Das Heil Gottes, das in den Festen gefeiert und damit vergegenwärtigt wird, präfiguriert in der Sicht des Evangelisten das Heil, das Gott jetzt in Jesus anbietet. Was in den Festen gefeiert wird, bildet den Typus, Jesus bildet den Antitypus dazu. Einerseits gleicht der Antitypus dem Typus, andererseits übertrifft er ihn.“⁹⁶

Der Festrahmen sei vom Evangelisten gewählt worden, um einerseits die Geschichte Jesu „als konkrete jüdische Geschichte“ zu erzählen und andererseits zu zeigen, dass in Jesus „die Fülle des Heils Gottes“ gekommen sei.⁹⁷ Menken nimmt den Eigengehalt des in den Festen liturgisch vermittelten und vergegenwärtigten Heils ernst und kann davon ausgehend überzeugend auch weiterführende Erkenntnisse über das Heil, das der johanneische Jesus anbietet, aufzeigen. In der inhaltlichen Näherbestimmung dessen, was Jesus in seinem Auftreten auf den jüdischen Festen zur Erfül-

⁸⁸ Hrg. von M. Labahn, K. Scholtissek und A. Strotmann.

⁸⁹ MENKEN, Feste, 269–286.

⁹⁰ Vgl. MENKEN, Feste, 272ff.

⁹¹ Vgl. MENKEN, Feste, 269.

⁹² MENKEN, Feste, 269.

⁹³ Vgl. MENKEN, Feste, 274–285.

⁹⁴ Vgl. MENKEN, Feste, 270.

⁹⁵ MENKEN, Feste, 285.

⁹⁶ MENKEN, Feste, 285.

⁹⁷ MENKEN, Feste, 286.

lung bringt, geht Menkens Beitrag über die ihm vorausgehenden Arbeiten entscheidend hinaus.

Die neuste Monographie zu den Festen im Johannesevangelium ist die 2007 erschienene Dissertation von M.A. Daise mit dem Titel *Feasts in John. Jewish Festivals and Jesus' 'Hour' in the Fourth Gospel*. Daise will einen die bisherige Forschung ergänzenden Vorschlag zum Verständnis der Feste im vierten Evangelium unterbreiten, „an idea on how else the feasts functioned (or could have functioned) while also serving as salvific symbols, sacred times or institutional facilitators.“⁹⁸ Seine These zielt erstens auf die Chronologie der johanneischen Feste und zweitens auf den Zusammenhang der Feste und der „Stunde Jesu“ in der Konzeption des Evangeliums. Daise versucht v.a. zu zeigen, dass sich das in Joh 6,4 als „nah“ bezeichnete zweite Pessachfest des Evangeliums nicht auf das reguläre Pessach, das am 14. Nisan gefeiert wird, bezieht, sondern auf das „zweite Pessach“, das laut Num 9,9–14, mPes 9,1ff, tPes 8,1 u.a.⁹⁹ einen Monat später (am 14. Iyyar) von denjenigen begangen wird, die das Fest am 14. Nisan aufgrund einer Reise oder wegen Unreinheit nicht einhalten konnten.¹⁰⁰ Da Daise voraussetzt, dass die Kapitel 5 und 6 des Johannesevangeliums literarkritisch umzustellen sind und ursprünglich Kapitel 6 vor Kapitel 5 stand,¹⁰¹ ergeben die Feste seiner These nach chronologisch den Ablauf eines Jahres:

„[T]he feasts in John arrange themselves into a chronological schema that implies intent. The full order of the feasts (and their times) would now be: the Passover at 2:13 (14 Nisan), the Passover at 6:4 (14 'Iyyar); the unnamed feast at 5:1 (???) [sic], Tabernacles at 7:2 (15–22 Tishri), Dedication at 10,22–23 (25 Kislev) and Passover at 11:55 (14 Nisan). [...] This effectively puts the feasts into a chronological sequence, spanning a single year“.¹⁰²

Die christologische Funktion der Feste im Evangelium sieht Daise in ihrer bereits von A. Destro und M. Pesce beobachteten Korrelation mit den Erwähnungen der „Stunde Jesu“:¹⁰³ „[F]easts brought Jesus' 'hour' into relief

⁹⁸ DAISE, Feasts, 103.

⁹⁹ Zu weiteren antiken Quellen, die das zweite Pessach am 14. Iyyar erwähnen, vgl. DAISE, Feasts, 118–136.

¹⁰⁰ Vgl. DAISE, Feasts, 3f; 118–138 u.ö.

¹⁰¹ Vgl. DAISE, Feasts, 2 u.ö.

¹⁰² DAISE, Feasts, 4; vgl. a.a.O., 152. Daise geht davon aus, dass das unbenannte Fest in Joh 5,1 einen der zwischen dem 14. Iyyar und dem 15. Tischri liegenden Festtage meint.

¹⁰³ Vgl. DAISE, Feasts, 4f; 153–170. Laut DESTRO/PESCE, *Dialettica*, passim; DIES., *Riti*, passim besteht eine Dialektik zwischen der „Stunde Jesu“ und den jüdischen Festen. Jesu „Stunde“ stehe für eine „andere Zeit“, die der „sozialen Zeit“ des jüdischen Kultes gegenübergestellt werde. Und mit dem Näherrücken der „Stunde“ Jesu entfernten sich

by quantifying its growing imminence in John 2–12.“¹⁰⁴ Entsprechend dieser Zielrichtung beginnt Daise nach seiner Einleitung mit einem überblicksartigen Durchgang durch die Festperikopen im Johannesevangelium, auf den nach einem forschungsgeschichtlichen Abschnitt eine ausführliche Beschäftigung mit Joh 6 folgt, wobei Daise seine These, Joh 6,4 beziehe sich auf das „zweite Pessach“ im Iyyar, entfaltet.¹⁰⁵ Anschließend werden die Feste im Zusammenhang mit der „Stunde Jesu“ interpretiert,¹⁰⁶ bevor eine abschließende Zusammenfassung folgt.

Daise erreicht mit seiner Grundthese eine Harmonisierung der johanneischen und der synoptischen Chronologie.¹⁰⁷ Folgt man dieser Grundthese der Identifizierung des Pessachfestes in Joh 6,4 mit dem „Ersatzpessach“ im Monat Iyyar allerdings nicht, dann trägt Daises Arbeit für das Verständnis der theologischen Konzeption der jüdischen Feste, wie sie sich im uns vorliegenden Text des Johannesevangeliums finden, kaum etwas aus.

2.2.2 Offene Fragen

Wie der Durchgang durch die bisher erschienenen Studien zu den jüdischen Festen im Johannesevangelium gezeigt hat, sehen besonders Ausleger und Auslegerinnen der älteren Zeit den johanneischen Jesus als *Überbieter* oder gar *Liquidator* der Heilsinhalte der Feste. Oftmals erscheinen die Feste nur als unzureichende und unvollkommene Vorschau dessen, was in der Person Jesu umso vollkommener und glanzvoller gegeben ist.

Aber auch die Auslegungen, die eine Ablösung und Abwertung des jüdischen Kultes bestreiten, die positiven Konnotationen der Feste betonen und Jesus somit als die *Erfüllung* des in den Festen verheißenen Heils verstehen, bleiben oft relativ oberflächlich, wenn es um die genaue inhaltliche Füllung dieses Heils geht. Zwar werden vielfach motivliche Parallelen zwischen den Traditionen des jeweiligen Festes und dem im Johannesevangelium an diesem Fest geschilderten Geschehen aufgezeigt, sie werden jedoch nur in Einzelfällen detaillierter untersucht.

Ziel dieser Arbeit ist es deshalb, genauer zu klären, welche Erwartungen, Hoffnungen, Heilszusagen und -erfahrungen mit den einzelnen Festen im jüdischen Umfeld des Evangelisten verknüpft waren. Nimmt man ernst, dass der vierte Evangelist aus der Fülle aller jüdischen Traditionen und Bräuche mit Bedacht eben die Feste als Rahmen der Offenbarung Jesu

Jesu Anhänger mit dieser „anderen Zeit“ zunehmend von der „sozialen“ bzw. „kulturellen“ Zeit der Feste. Vgl. zu der Theorie von Destro und Pesce ausführlicher DAISE, Feasts, 94–103; 161ff.

¹⁰⁴ DAISE, Feasts, 6.

¹⁰⁵ Vgl. DAISE, Feasts, 104–152.

¹⁰⁶ Vgl. DAISE, Feasts, 157–170.

¹⁰⁷ Vgl. DAISE, Feasts, 153–157.

wähle, dann trägt die Untersuchung ihrer spezifischen Bedeutungen dazu bei, im Einzelnen nachvollziehen zu können, wie Johannes Jesu Person und Werk für seine Adressatenschaft charakterisiert. Nur wenn die dem Evangelisten und seinen ersten Lesern und Leserinnen selbstverständlichen Implikationen der einzelnen Feste bekannt sind, wird die spezifische Bedeutung der Darstellung Jesu als ihre Erfüllung verständlich. Anders gesagt geht es also um die Frage, worin aus johanneischer Sicht das in der Person Jesu gegebene Heil denn eigentlich besteht. Bei der Durchführung der Untersuchung wird es deshalb immer wieder um die genaue Bestimmung des Verhältnisses des johanneischen Jesus zu den einzelnen Heilsinhalten der Feste gehen. Dabei wird zu zeigen sein, dass die These von der Überbietung der Festinhalte durch Jesus keinen Anhalt im johanneischen Text hat. Der Evangelist schildert ihn nicht als überlegen gegenüber dem in den Festen erhofften und erfahrenen Heil. Er beschreibt ihn vielmehr als *eben das* und das *eben so beschaffene* Heil.

3. Zur Methode der Arbeit

3.1 Synchroner Textinterpretation

Wenn in dieser Untersuchung von dem Evangelisten oder dem Autor bzw. Verfasser des Johannesevangeliums¹⁰⁸ die Rede ist, dann ist damit die Person¹⁰⁹ gemeint, die das Johannesevangelium in der uns heute vorliegenden Form – mit Ausnahme der textkritisch unhaltbaren Verse Joh 5,3b.4; 7,53–8,11 und des mit m.E. guten Argumenten von einem Großteil der Forschung als sekundär beurteilten „Nachtragskapitels“ Joh 21¹¹⁰ – als ein Gesamtwerk schuf. Zugrundegelegt wird dabei der Text der Ausgabe von Nestle-Aland in der 27. Auflage, wobei in Einzelfällen textkritische Entscheidungen auch gegen Nestle-Aland getroffen und an entsprechender

¹⁰⁸ In einem mit diesen Bezeichnungen völlig übereinstimmenden Sinn wird auch der aus der Tradition stammende Verfassersname „Johannes“ verwendet, ohne dass darin die Identifikation mit einer historischen oder literarischen Figur dieses Namens intendiert wäre. Vgl. dazu auch WENGST, Johannesevangelium I, 25f Anm. 2.

¹⁰⁹ Die Möglichkeit, dass die Endredaktion des Johannesevangeliums nicht aus der Hand einer Einzelperson stammt, sondern von einem Autoren-Kollektiv verfasst ist, ist m.E. zwar nicht auszuschließen, aber auch nicht unbedingt wahrscheinlich.

¹¹⁰ Vgl. z.B. WENGST Johannesevangelium I, 34ff; BARRETT, Johannes, 551f; FREY, Heil, 472. Die Annahme, dass Joh 21 sekundär zum Evangelium hinzugefügt wurde, war lange Zeit dominierend in der Johannes-Forschung. In neuerer Zeit wird vermehrt wieder die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Kapitel 1 bis 21 vertreten. Vgl. z.B. THYEN, Johannesevangelium, 4f; 772f; DERS., Entwicklungen, 42f; DERS., Noch einmal, passim; CULPEPPER, Designs, 369–372; HARTENSTEIN, Charakterisierung, 222f.

Stelle begründet werden.¹¹¹ Damit ist nicht die Möglichkeit bestritten, dass das vierte Evangelium in einem längeren traditions- und redaktionsgeschichtlichen Prozess entstand, in dem verschiedene Quellen aufgenommen, bearbeitet und miteinander verbunden wurden. Jedoch handelt es sich beim kanonisch überlieferten Evangeliumstext – von den oben genannten Ausnahmen abgesehen – um einen „kohärenten und hoch poetischen literarischen und auktorialen Text“,¹¹² der von der Person, die ihn in dieser Form schuf, auch in seiner Gesamtheit verantwortet und intendiert ist.¹¹³ Durch das gesamte Evangelium sich hindurch ziehende theologische Konzeptionen und Leitlinien sowie eine einheitliche Sprachgestalt lassen es als durchdachte theologische und literarische Gesamtkomposition erkennen.¹¹⁴

„Als ‚Evangelist‘ oder ‚Verfasser‘ sind deshalb der- oder diejenige(n) zu verstehen, der oder die den beschriebenen Textumfang hergestellt und darin einen Sinn gesehen hat bzw. haben.“¹¹⁵

Auf dem Hintergrund der genannten Argumente wird der johanneische Text in dieser Arbeit, wie es in der Johannesforschung der letzten Jahre zunehmend geschieht,¹¹⁶ auf synchroner Ebene interpretiert.

3.2 Das Johannesevangelium und die rabbinischen Traditionen

Die Heranziehung rabbinischer Texte für das Verständnis des Neuen Testaments ist kein neues Unterfangen. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts legten A. Schlatter und P. Billerbeck¹¹⁷ grundlegende Sammlungen

¹¹¹ Vgl. zur Lesart Βηθέσδα in Joh 5,2 unten III.2.1 und zur Interpunktion von Joh 7,37f unten IV.2.6.

¹¹² THYEN, Johannesevangelium, 1 (kursiv im Original); vgl. a.a.O., 5.

¹¹³ Alle Behauptungen, der kanonisch vorliegende Text sei in dieser Form nicht sinnvoll und müsse erst durch verschiedenste literarkritische Umstellungen „wieder“ in eine sinnhafte Gestalt gebracht werden, sind nicht nur äußerst spekulativ, sondern implizieren auch, „daß zumindest der Schlußredaktor ein ausgesprochener Dilettant war“ (FRÜHWALD-KÖNIG, Tempel, 67). Gegenüber solchen Annahmen ist größte Vorsicht walten zu lassen, zu der auch gehört, die Möglichkeit des „eigene[n] Unvermögen[s] einer Interpretation einzugestehen und nicht vorschnell einen antiken Autor oder Herausgeber für unfähiger zu erklären, als man selber ist“ (ebd.). Auch FREY, Heil, 472 stellt fest, dass „alle älteren und neueren Versuche, in diesem Werk [sc. dem JohEv, D.F.] durchlaufende Quellen, Schichten oder Bearbeitungsstufen aufzuweisen, am johanneischen Text nicht verifizierbar sind, letztlich zirkulär von ihren jeweiligen Voraussetzungen abhängen, und damit historisch in eine Sackgasse führen“.

¹¹⁴ Vgl. WENGST, Johannesevangelium I, 34.

¹¹⁵ FRÜHWALD-KÖNIG, Tempel, 67; vgl. THYEN, Heil, 112.

¹¹⁶ Vgl. SCHOLTISSEK, Neue Wege II, 133; POPKES, Theologie, 59.

¹¹⁷ Zu Leistung und Grenzen von Billerbecks fünfbandigem Kommentar zum Neuen Testament, der mit gutem Recht als Klassiker christlicher Judaistik bezeichnet werden kann, vgl. SCHALLER, Billerbecks Kommentar, passim; SANDMEL, Parallelomania, 8–11.