

JESPER TANG NIELSEN

Die kognitive Dimension des Kreuzes

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 2. Reihe*
263

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor

Jörg Frey (München)

Mitherausgeber / Associate Editors

Friedrich Avemarie (Marburg)

Markus Bockmuehl (Oxford)

Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

263



Die kognitive Dimension des Kreuzes

Zur Deutung des Todes Jesu
im Johannesevangelium

Mohr Siebeck

JESPER TANG NIELSEN, geboren 1971; Studium der Theologie an der Universität Aarhus; 2003 Promotion; 2003–2006 Assistent Professor, seit 2007 Associate Professor für Neues Testament an der theologischen Fakultät, Universität Kopenhagen.

e-ISBN PDF 978-3-16-151606-1

ISBN 978-3-16-150017-6

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.

© 2009 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 Nädele in Nehren gebunden.

Meinen Geschwistern und Eltern

Vorwort

Das vorliegende Manuskript geht auf meine dänische Dissertation, „Korsets kognitive Dimension: En studie i Johannesevangeliets forståelse af Jesu død“, zurück. Für die Publikation wurde sie übersetzt und im selben Arbeitsgang gründlich überarbeitet.

Diese Untersuchung wurde 2003 von der theologischen Fakultät der Universität Aarhus als Dissertation angenommen. Sie wurde von Professor Dr. Helge Kjær Nielsen betreut und die Zweitgutachten schrieben Professor Dr. Ole Davidsen (Aarhus), Professor Dr. Birger Olsson (Lund) und Professorin cand.theol. Lone Fatum (Kopenhagen). Allen danke ich herzlich.

Während der viel zu langen Entstehungszeit dieses Buches war ich an beiden theologischen Fakultäten Dänemarks beschäftigt. Nach meinem Studium erhielt ich ein Doktorandenstipendium (2000–2003) an der Fakultät in Aarhus und während dieser Zeit entstand meine Dissertation. Nach der Promotion wurde ich an der theologischen Fakultät in Kopenhagen angestellt. Ich bin allen Kollegen an beiden Fakultäten dankbar für die Aufmerksamkeit, die sie meiner Arbeit entgegengebracht haben. Besonders danke ich Professor Dr. Helge Kjær Nielsen. Seine Betreuung hätte ich mir nicht anders wünschen können. Der Fakultät in Kopenhagen bin ich für großzügige finanzielle Unterstützung für die sprachliche Bearbeitung meines Manuskripts dankbar.

In den vergangenen Jahren habe ich mehrmals längere Forschungsaufenthalte im Ausland verbracht. 2001 war ich Research Fellow an der Yale Divinity School; 2005 war ich Alexander-von-Humboldt-Forschungsstipendiat an der theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München und 2006 war ich erneut Humboldt-Stipendiat, diesmal an der theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin. Überall bin ich äußerst freundlich aufgenommen worden. Bei diesen Gelegenheiten habe ich gelernt, die internationale wissenschaftliche Gemeinschaft zu schätzen. Ich möchte Professor Dr. Harold Attridge (Yale), Professor Dr. Jörg Frey (München) und Professor Dr. Cilliers Breytenbach danken für die Möglichkeit, an ihren Lehrstühlen arbeiten zu können. Der Alexander-von-Humboldt-Stiftung bin ich für die Verleihung des Forschungsstipendiums dankbar.

Professor Dr. Jörg Frey gilt ein besonders herzlicher Dank. Er hat meine Arbeit immer mit Interesse und Aufmerksamkeit verfolgt. Manchmal von Ferne, aber während meines Aufenthalts in München auch sehr intensiv. Ihm danke ich außerdem für die Aufnahme der Arbeit in die zweite Reihe der Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament.

Außerordentlich dankbar bin ich auch Frau Doktorandin cand.theol. Anna Greve (Tübingen). Sie hat die mühsame Arbeit der sprachlichen Revision meines deutschen Manuskripts übernommen. Für diese große Aufgabe hat sie eine solche Arbeitsamkeit und Sorgfalt aufgebracht, dass sie nicht nur die Sprache, sondern auch den Inhalt der Abhandlung verbessert hat. Wenn noch Unklarheiten und Ungenauigkeiten verblieben sind, trägt allein der Verfasser die Verantwortung.

Von Seiten des Verlags Mohr Siebeck wurde mir große Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft entgegengebracht. Herrn Dr. Henning Ziebritzki danke ich für die Möglichkeit mein Buch beim Verlag Mohr Siebeck zu veröffentlichen, und den Frauen Ilka Waetzoldt und Tanja Mix danke ich für die überaus kompetente Betreuung und Hilfe bei der Erstellung der Druckvorlage.

Nørresundby an Ostern 2009

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	VII
I. Teil: Einleitung.....	1
1. Einführung.....	1
2. Forschungsgeschichtlicher Abriss.....	2
2.1. Der Ausgangspunkt: R. Bultmann und E. Käsemann.....	3
2.2. Die ‚offenbarungstheologische‘ Interpretation.....	5
2.3. Die ‚kreuzestheologische‘ Interpretation.....	7
2.4. Eine ‚amerikanische‘ Auslegung.....	9
2.5. Problemstellung und Ausblick auf die Untersuchung.....	11
3. Die kognitive Dimension.....	12
3.1. Die narrative Theorie des Aristoteles.....	13
3.2. Eine semiotische Umformung der aristotelischen Poetik.....	19
3.3. Die kognitive Dimension der Textsemiotik.....	22
4. Zusammenfassende narratologische Vorüberlegungen.....	25
4.1. Definitiorische Überlegungen.....	27
4.1.1. Sühne.....	28
4.1.2. Stellvertretung.....	31
4.2. Zusammenfassung der Zwischenergebnisse.....	36
5. Die narrative Exegese und das literarische Textmodell.....	37
6. „Hermeneutische Horizontverschmelzung“?.....	40
7. Zusammenfassung und Ausblick auf die Untersuchung.....	44
II. Teil: Die Anerkennung des Gottessohnes.....	46
1. Die Sendung.....	46
1.1. Das Universum der Sendung.....	46
1.1.1. Das Motiv der Sendung.....	47

1.1.2. Das zweiteilige Universum.....	49
1.1.3. Das apokalyptische Universum	53
1.1.4. Das apokalyptische Universum des Johannesevangeliums	56
1.2. Die Struktur der Sendung	60
1.2.1. Der Sender	61
1.2.2. Der Gesandte	62
1.2.3. Der Befehl	64
1.3. Das Ziel der Sendung	65
1.3.1. Ewiges Leben im Glauben.....	66
1.3.2. Ewiges Leben präsentisch und futurisch	67
1.4. Das Mittel der Sendung	68
1.4.1. Der Glaube.....	68
1.4.2. Der Inhalt des Glaubens	69
1.4.3. Die Argumentation Jesu	71
1.5. Der Erfolg der Sendung	73
1.5.1. Unvollkommener vorösterlicher Glaube	73
1.5.2. Unzeitige und unvollkommene vorösterliche Bekenntnisse	74
1.6. Der Tod in der Sendung	77
1.6.1. Der Tod in der Struktur der Sendung	78
1.6.2. Der Tod im Plan der Sendung	83
1.6.2.1. Der Tod Jesu in der Beziehung zum Sender	83
1.6.2.2. Der Tod Jesu in Beziehung zu den Empfängern	86
2. Die Verherrlichung	89
2.1. Herrlichkeit und Verherrlichung im Antiken Judentum.....	90
2.1.1. Die hebräische Bibel.....	92
2.1.2. Die LXX und die apokryphen Schriften.....	98
2.1.3. Qumran	101
2.1.4. Apokalyptische Schriften	104
2.1.5. Folgerungen und Neues Testament	106
2.1.6. Zusammenfassung der Zwischenergebnisse.....	110
2.2. Die Herrlichkeit im Johannesevangelium.....	111
2.2.1. Die Herrlichkeit Jesu	112
2.2.2. Die Herrlichkeit Gottes.....	120
2.2.3. Die Herrlichkeit des Menschen	122
2.2.4. Der Herrlichkeitsbegriff im Johannesevangelium.....	125
2.3. Die Verherrlichung im Johannesevangelium	126
2.3.1. Jesus verherrlicht Gott.....	127
2.3.2. Gott verherrlicht Jesus	131
2.3.3. Menschen verherrlichen Jesus bzw. Gott	136
2.3.4. Die Verherrlichungsstruktur im Johannesevangelium	139
2.4. Der Tod Jesu in der Verherrlichung	140

3. Die epochale Wende.....	140
3.1. Das Lamm Gottes.....	141
3.1.1. Das Lamm Gottes.....	141
3.1.1.1. Das Paschalamm im antiken Judentum.....	145
3.1.2. ...das die Sünde der Welt hinwegträgt.....	148
3.1.2.1. Die Sünde der Welt im Johannesevangelium.....	151
3.1.3. Das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegträgt.....	157
3.2. Die Erhöhung.....	160
3.2.1. Die Erhöhung im Neuen Testament.....	160
3.2.2. Die Erhöhung der ehernen Schlange.....	161
3.2.3. Erhöhung und Erkennung.....	167
3.2.4. Erhöhung und Anziehung.....	169
3.2.5. Die Erhöhung ans Kreuz und zum Himmel.....	172
3.3. Jener Tag.....	173
3.4. Vorhersagen.....	176
3.5. Die Fußwaschung.....	178
3.5.1. Die Fußwaschung und Jesu Tod.....	179
3.5.2. Das Verhältnis zwischen Vers 8 und Vers 10.....	181
4. Zusammenfassung des ersten Hauptteils.....	183
4.1. Der narrative Verlauf der Sendung.....	184
4.2. Der narrative Verlauf der Verherrlichung.....	186
4.3. Die kognitive Wende.....	187

III. Teil: Die Gemeinschaft des Gottessohnes..... 190

1. Die Gründung der Gemeinde.....	190
1.1. Der gute Hirte.....	190
1.1.1. Das Hirtenbild.....	191
1.1.2. Das Hirtenbild im Johannesevangelium.....	193
1.1.3. Der Tod des Hirten und der Tod Jesu.....	196
1.2. Die unfreiwillige Prophetie des Hohenpriesters.....	198
1.2.1. Die Sammlung des Gottesvolks.....	199
1.2.2. Die Prophetie des Hohenpriesters.....	200
1.2.3. Jesu Tod nach der Prophetie des Hohenpriesters.....	201
1.3. Das Weizenkorn.....	202
1.3.1. Der Tod des Weizenkorns in der Stunde.....	203
1.3.2. Jesu Tod als der Tod des Weizenkorns.....	204
1.4. „Größere Liebe hat niemand“.....	205
1.4.1. Das Weinstockbild.....	206
1.4.2. Die Liebe in der Gemeindeidentität.....	207
1.4.3. Die Liebe im Wirken der Gemeinde.....	208

1.4.4. Der Tod Jesu als ein Tod zugunsten der Freunde.....	210
1.5. „Ich heilige mich selbst“.....	211
1.5.1. Die Heiligung	211
1.5.2. Die Heiligung in der Wahrheit	213
1.5.2.1. Die Wahrheit im Johannesevangelium	214
1.5.3. Der Tod in der Heiligung	215
1.6. Der König der Gemeinde.....	217
1.6.1. Das Königsmotiv	218
1.6.2. Der Auftakt.....	219
1.6.3. Der Prozess	220
1.6.4. Das Kreuzesepitaph.....	226
1.6.5. Der König und Hirte.....	227
1.6.6. Der neuschöpfende Tod des Königs.....	228
2. Die Grundlegung des Kultes.....	229
2.1. Der Tempel.....	230
2.1.1. Tempelvorstellungen des Antiken Judentums.....	230
2.1.2. Der Tempel im Johannesevangelium	234
2.1.3. Jesu Tod und der Tempel	237
2.2. ‚Die Stunde‘.....	241
2.2.1. Der Inhalt ‚der Stunde‘	241
2.2.2. ‚Die Stunde‘ und ‚die Stunde Jesu‘	242
2.3. Wasser und Geist.....	243
2.3.1. Wassermetaphorik im antiken Judentum.....	244
2.3.2. Das Gespräch mit Nikodemus	245
2.3.3. Das Gespräch mit der Samaritanerin.....	247
2.3.4. Wasserströme aus seinem Inneren.....	250
2.3.5. Wasser und Blut aus der Seite des Gekreuzigten	252
2.3.6. Wasser und Taufe	253
2.4. Blut und Fleisch.....	255
2.4.1. Wein und Blut im antiken Judentum.....	255
2.4.2. Das Weinwunder von Kana.....	257
2.4.3. Der Schluss der Lebensbrotrede.....	262
2.4.4. Wein, Blut, Fleisch und Abendmahl	268
3. Zusammenfassung des zweiten Hauptteils.....	268
3.1. Die pragmatischen Konsequenzen des Todes Jesu.....	269
3.2. Die Logik hinter diesen Konsequenzen.....	270

IV. Teil: Ergebnis	272
1. Zusammenfassung	272
2. Der Tod Jesu im narrativen Verlauf des Johannesevangeliums	273
Literaturverzeichnis	277
Stellenregister	303
Autorenregister	330
Sachregister	334

I. Teil

Einleitung

1. Einführung

Kein Bericht über den Ursprung des Christentums kann Jesu Kreuzestod auslassen und dabei trotzdem überzeugend bleiben. Sogar Schriften, die aufgrund theologischer Verlegenheit die Realität des Kreuzestodes bestreiten, erzählen von der Kreuzigung und wollen dabei beweisen, dass Jesus nur scheinbar gestorben ist. Denn schon im frühesten Christentum war die Tradition von Kreuzigung und Tod so stark, dass eine Erzählung der Geschichte Jesu ohne die Osterereignisse fragmentarisch und unglaubwürdig erschien. Die Frage ist darum nicht, ob Jesu Tod in den frühen christlichen Schriften als notwendig dargestellt wird. Für die neutestamentlichen Autoren war der Kreuzestod ein Faktum. Zu fragen ist vielmehr, welche Bedeutung sie dem Tod beimessen.

Genauso unumgänglich wie Jesu Tod ist seine Auferstehung. In der frühesten christlichen Verkündigung waren Kreuzestod und Auferstehung untrennbar miteinander verbunden: Die Auferstehung ist nur darum eine Auferstehung, weil ihr der Tod vorausgeht; und der Tod ist nur darum theologisch sinnvoll, weil ihm die Auferstehung folgt. Tod und Auferstehung sind aufs Engste verknüpft, da die Auferstehung dem Tod erst seine Bedeutung verleiht. Nur durch den unauflöselichen Erzählzusammenhang von Kreuzestod und Auferstehung können die frühchristlichen Erzähler dem Tod einen selbständigen theologischen Sinn beimessen.

Stimmen die frühchristlichen Erzählungen in dem Faktum überein, *dass* Jesus getötet wurde, so gibt es keinen Konsens in der Interpretation, *warum* er starb. Schon innerhalb des Neuen Testaments bringen die Autoren ungleiche Auffassungen zum Ausdruck und die Uneinigkeit vervielfacht sich noch durch die unvereinbaren Auslegungen neutestamentlicher Exegeten.

Diese Untersuchung trägt zur Diskussion über das johanneische Verständnis des Todes Jesu bei, indem sie die exegetische Aufmerksamkeit auf ein bislang vernachlässigtes Gebiet lenkt: die kognitive Funktion des Todes Jesu.

2. Forschungsgeschichtlicher Abriss

Die Johannesforschung nahm mit den beiden exegetischen Hauptpersonen des 20. Jahrhunderts einen neuen Anfang, R. Bultmann und dessen Schüler E. Käsemann. Bis in die Gegenwart ist die deutschsprachige Johannesexegese von ihren Fragestellungen und Auseinandersetzungen geprägt, wohingegen in der aktuellen Forschung Hinweise auf Arbeiten aus der Zeit vor Bultmann eher selten vorkommen.¹

Auf die englische und amerikanische Exegese hat die dialektische Theologie keinen direkten Einfluss ausgeübt und die englischsprachige Forschung ist in der Regel von anderen Themen bestimmt. Früher hat sich die angelsächsische Exegese besonders um die Erforschung historischer Fragen bemüht,² wohingegen die amerikanische Forschung seit etwa dreißig Jahren grundlegend von modernen und postmodernen Methoden und Paradigmen beeinflusst ist.³

Nichtsdestotrotz stehen die neuesten deutsch- und englischsprachigen Ansätze implizit oder explizit in Beziehung zur deutschen exegetischen Tradition. Deswegen setzt die Forschungsgeschichte zum Tod Jesu im Johannesevangelium bei Bultmann und Käsemann ein.⁴ Gerade beim vorliegenden Thema ist dieser Ausgangspunkt sinnvoll, denn aufgrund der Exegese jener beiden Forscher können zwei Auslegungstendenzen voneinander getrennt werden.⁵

¹ Dies gilt mit folgenden Ausnahmen: H. Odebergs Kommentar von 1929 sowie derjenige A. Schlatters von 1930 werden ziemlich häufig in der Forschungsliteratur erwähnt. Von bleibendem Wert ist allerdings weniger ihre Johannesauslegung als vielmehr ihr souveräner Überblick über die jüdische Mystik bzw. das antike und rabbinische Judentum, vgl. *Odeberg*, *Gospel*; *Schlatter*, *Evangelist*. Zur Johannesforschung vor Bultmann vgl. *Frey*, *Eschatologie* I 10-84; *Busse*, *Johannesevangelium* 19-55. Auch in der englischsprachigen Welt kann die johanneische Forschungsgeschichte in Perioden vor und nach Bultmann eingeteilt werden, vgl. *Ashton*, *Understanding* 9-111.

² Besonders die englische Exegese war früher von historischen Fragen bestimmt, vgl. z.B. die einflussreiche Arbeit von C.H. *Dodd*, *Tradition*. Zur englischsprachigen Exegese mit besonderer Berücksichtigung der Eschatologie vgl. *Frey*, *Eschatologie* I 246-263.

³ Nach dem richtungweisenden Buch von R.A. *Culpepper* von 1983 haben große Teile der englischsprachigen Exegeten die ‚literaturwissenschaftliche Wende‘ vollzogen, vgl. neben *Culpepper*, *Anatomy* z.B. *Stibbe*, *Storyteller*; *ders.*, *Gospel*; *ders.*, *John*; *Staley*, *Print's*; *Koester*, *Symbolism*. Heute ist die narrative Exegese aber auch in die deutsche Johannesauslegung tief eingeflossen, vgl. z.B. *Thyen*, *Johannesevangelium*. In der amerikanischen Exegese ist wiederum eine Vielfalt von methodischen Ansätzen zu finden, vgl. z.B. die zwei von F.F. *Segovia* herausgegebenen Sammelbände, *Segovia*, *What is John?*

⁴ Zur Auslegung des Todes Jesu im 19. Jahrhundert, vgl. *Weidemann*, *Tod* 4-14.

⁵ Eine ähnliche forschungsgeschichtliche Einteilung wird neuerdings auch von J.A. *Dennis* vertreten. Der Kreuzestod Jesu ist zentral für jedes theologische Denken, und fast alle Johannesauslegungen gehen auf seine Bedeutung ein. Darum kann diese Forschungsübersicht in keiner Weise erschöpfend sein, sondern lediglich Tendenzen der Forschung

2.1. Der Ausgangspunkt: R. Bultmann und E. Käsemann

Es ist ein Sonderfall in der johanneischen Forschungsgeschichte, dass Bultmann und Käsemann gemeinsam eingeordnet werden. Normalerweise sind sie Kontrahenten in der Geschichte der Johannesexegese. Ihre unvereinbaren exegetischen Verständnisse und ihre entgegengesetzten Auslegungen haben sich offenkundig herauskristallisiert an ihren programmatisch verschiedenen Betonungen von 1,14.

Unter Herabsetzung des anderen Halbverses hebt Bultmann ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (1,14a) hervor.⁶ Indem er die Aussagen so gewichtet, bringt er seine Auffassung von der Paradoxie der johanneischen Christologie zum Ausdruck. Der Sohn Gottes kam ihm zufolge inkognito auf die Erde und stellt die Welt in die Situation der Entscheidung, d.h. in die κρίσις.

Käsemann dagegen legt den semantischen Wert auf ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (1,14c).⁷ Diese Wertung hat ein radikal anderes Verständnis der johanneischen Darstellung zur Folge. Laut Käsemann ist Jesus eben nicht inkognito, sondern ein „über die Erde schreitender Gott“, der unbeirrt und unberührt von allem Irdischen seinen Anhängern Zugang zur Herrlichkeit Gottes schenkt.⁸

Unterschiedlichere Johannesdeutungen kann man sich kaum vorstellen. Dennoch konvergieren sie in der Beurteilung des Kreuzestodes.⁹ Beide Exegeten schwächen seine Rolle drastisch ab und verneinen eine eigenständige theologische Funktion. Diese Einigkeit entspringt der gemeinsamen dialektisch-theologischen Auffassung, das soteriologische Moment sei die existentielle Entscheidung angesichts der kerygmatischen Anrede Gottes. Nach diesem Verständnis ist die Kerninhalt des Johannesevangeliums die heilstiftende Offenbarung Gottes im irdischen Jesus. Soweit sind sich die beiden Exegeten einig, darüber hinaus gehen ihre Deutungen allerdings auseinander.

Bultmann versteht Jesu Tod als Konsequenz seiner Inkarnation. Der Kreuzestod ist für ihn der endgültige Ausdruck der Menschlichkeit Jesu und der notwendige Abschluss seiner irdischen Existenz. Dem ‚Kommen‘ des Offenbarers entspricht sein ‚Gehen‘, wobei sein Wirken in einem

aufzeigen. Zur weiteren Vertiefung vgl. die Beiträge im umfangreichen Leuener Konferenzband *van Belle* (Hrsg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*. In den Fußnoten jener Arbeit finden sich Verweise auf die relevanten Artikel. Zur Forschungsgeschichte vgl. *Straub*, *Theologie* 18-53; *Dennis*, *Jesus' Death; ders.*, *Gathering* 13-24; *van Belle*, *Death* 43-64.

⁶ Vgl. *Bultmann*, *Evangelium* 38-43.

⁷ Vgl. *Käsemann*, *Aufbau* 174; *ders.*, *Wille* 28.

⁸ *Käsemann*, *Wille* 26.

⁹ Zum grundlegenden Unterschied der Johannesdeutungen Bultmanns und Käsemanns vgl. *Kohler*, *Kreuz* 21-63. Zur Konvergenz ihrer Deutungen des Todes Jesu im Johannesevangelium vgl. *Dennis*, *Jesus, Death* 333-339; *ders.*, *Gathering* 13f.

eschatologischen Ereignis vollendet wird.¹⁰ Jesu Tod ist deswegen der Inkarnation als deren Abschluss und Vollendung untergeordnet, und der Kreuzestod „hat bei Johannes keine ausgezeichnete Heilsbedeutung.“¹¹ Theologisch konsequent scheidet Bultmann deswegen u.a. 1,29.36; 6,51c-58; 10,15b-18 als redaktionelle Glossen oder überlieferte Tradition aus dem Evangelium aus.¹²

Käsemanns Verständnis von der Bedeutungslosigkeit des Todes Jesu ist tiefer greifend als dasjenige Bultmanns. Weil der johanneische Jesus fast nur scheinbar ein Mensch ist, sind auch sein Leiden und sein Tod theologische Fremdkörper im Evangelium: „Im 4. Evangelium beherrscht Jesu Herrlichkeit aber die Darstellung so sehr im ganzen und von vornherein, dass die Einordnung der Passionsgeschichte zu einem Problem werden muss.“¹³ Von der Tradition gezwungen, hat der Evangelist aber wider Willen die Passionsgeschichte in sein Evangelium aufgenommen. Dabei ist eine Spannung zwischen der Theologie des Evangeliums und der Passionsgeschichte entstanden. Diese Spannung bemüht sich der Evangelist auszugleichen, indem er die souveränen und majestätischen Züge Jesu in der Passionserzählung hervorhebt.¹⁴ Aus diesem Grund sind die Kategorien ‚Weggehen‘ und ‚Heimkehr‘ die entscheidenden johanneischen Beschreibungen des Todes Jesu, denn der Tod ist ein Durchgang zur himmlischen Herrlichkeit, und das Kreuz ist die Art und Weise, auf die der johanneische Jesus die Welt verlässt.¹⁵ Sein Tod hat keinen eigenen theologischen Wert, und nur fehlende Reflexion und theologische Inkonsequenz sind schuld, dass der physische Tod Jesu vom Evangelisten nicht ganz geleugnet wird. Darum beschuldigt Käsemann den vierten Evangelisten eines naiven Dokeitismus.¹⁶

¹⁰ Vgl. Bultmann, *Evangelium* 109f.293.330; *ders.*, *Theologie* 387.390.

¹¹ Bultmann, *Theologie* 405; vgl. *ders.*, *Evangelium* 488-490.

¹² Vgl. Bultmann, *Evangelium* 67.162.292; *ders.*, *Theologie* 406f.

¹³ Käsemann, *Wille* 22.

¹⁴ Vgl. Käsemann, *Wille* 29.45f.

¹⁵ Vgl. Käsemann, *Wille* 44.47.50.

¹⁶ Vgl. Käsemann, *Wille* 61f. Die Erstausgabe seines Buches von 1966 stößt auf ihre berühmteste Kritik in einem Aufsatz G. Bornkamms. Die Frage nach Jesu Tod spielt darin die Hauptrolle. Bornkamm bestreitet, dass der Tod ein Durchgang zur Herrlichkeit ist. Ihm zufolge ist er vielmehr der Durchbruch der Herrlichkeit, vgl. *Bornkamm*, *Interpretation* 113. So verfasst auch der Evangelist seine Erzählung von Jesu Erdenleben aus der Situation nach dem Durchbruch heraus. Die Passion ist darum kein nachklappender Anhang, sondern der Ausgangspunkt der im Rückblick konzipierten Erzählung. In dieser Erzählung wird nach Bornkamm die Frucht des Todes Jesu in die Darstellung seiner irdischen Tätigkeit hineingelegt, vgl. *Bornkamm*, *Interpretation* 114. Käsemann antwortet auf die Kritik in der zweiten Ausgabe seines Buches. Er bringt vor, dass Bornkamm gegen die Absicht des Evangelisten den Passionsbericht historisiere und das Johannesevangelium mit den Synoptikern harmonisiere, vgl. Käsemann, *Wille* 18 Anm. 2. Käsemann

Bei aller Uneinigkeit sind Bultmann und Käsemann doch darin einig, dass der Tod Jesu im Johannesevangelium keine eigenständige theologische Bedeutung hat. Diese Interpretation ist ausgesprochen oder unausgesprochen die Folie für die nachfolgenden Johannesexegeten. Man kann deshalb die Forschung bis zu den neuesten Beiträgen in zwei Richtungen einordnen: Die eine folgt hauptsächlich der obigen Deutung, die andere wendet sich polemisch dagegen. Die erste Auslegungsweise kann man als ‚offenbarungstheologisch‘ bezeichnen. Das soteriologische Moment liegt hier in der Offenbarung Jesu. Folglich verfechten die Vertreter dieser Auffassung eine nicht soteriologische Deutung des Kreuzes.¹⁷ Die zweite Richtung kann als ‚kreuzestheologisch‘ bezeichnet werden. Hier wird eine soteriologische Auslegung des Kreuzestodes vertreten.

Für beide Lesarten werden je unterschiedliche exegetische Strategien angewendet. Die ‚offenbarungstheologische‘ Interpretation fokussiert auf durchgehende thematische Zusammenhänge wie ‚Sendung‘ und ‚Verherrlichung‘ und legt weniger Wert auf Einzelperikopen wie etwa 10,11-18 oder 15,13. Umgekehrt nimmt die ‚kreuzestheologische‘ Auslegung ihren Ausgangspunkt in Einzelmotiven und argumentiert kumulativ für die Bedeutung des Todes Jesu.

Natürlich verweist diese Beobachtung lediglich auf exegetische Tendenzen, die bei jedem Ausleger ihre eigene Ausformung haben, wie auch im Folgenden an illustrativen Beispielen dargestellt wird. Es treten nicht alle Unterschiede zwischen den Exegeten zutage, doch die genannten Arbeiten veranschaulichen die exegetischen Haupttendenzen und zeigen die richtungweisenden Problemstellungen der aktuellen Forschung.

2.2. Die ‚offenbarungstheologische‘ Interpretation

Eine weiterführende Version von Bultmanns Johannesinterpretation ist bei J.T. Forestell zu finden.¹⁸ Wie Bultmann versteht er die Offenbarung als die primäre theologische Kategorie des Evangeliums, versucht aber, Jesu Tod darin einzuordnen. Erst wenn der in der Inkarnation eingeleitete Offenbarungsprozess im Kreuzestod vollendet ist, hat er demnach eine heilstiftende Funktion.¹⁹ Der freiwillige Tod ist die letztgültige Offenbarung der Liebe Gottes, deshalb ermöglicht er das ewige Leben für die Menschen, die ihn verstehen.²⁰ Als die Kulmination der Offenbarung hat der

erkennt weder den Tod als den Durchbruch der Herrlichkeit noch die Rede von einer ‚Frucht des Todes‘ an, vgl. Käsemann, Wille 49 Anm. 53.

¹⁷ J.A. Dennis nennt diese exegetische Position „the Bultmann-Käsemann paradigm“, Dennis, Jesus' Death 332f.

¹⁸ Vgl. Forestell, Word.

¹⁹ Vgl. Forestell, Word 19.

²⁰ Vgl. Forestell, Word 64.73f.88.

Tod zwar eine eigenständige, nicht aber eine opfertheologische Bedeutung.²¹

Mehrere Deutungsversuche führen Käsemanns Position weiter. In Übereinstimmung mit Käsemann hat für die Interpreten dieser Auslegungsrichtung Jesu Tod keinen eigenständigen Wert, doch im Gegensatz zu Käsemann fassen sie die Passionsgeschichte als integralen Teil des Johannesevangeliums und der johanneischen Theologie auf.

Ein markanter Vertreter dieser Richtung ist U.B. Müller. Er versteht den Tod als Teil des Sendungsthemas, das nach seiner Auffassung das grundlegende christologische Konzept des Johannesevangeliums ist.²² Das Hauptproblem des Evangeliums ist Jesu Legitimität, die anscheinend durch den Kreuzestod angefochten wird.²³ Müller zufolge deutet als Antwort darauf der Evangelist den Tod als eine Station auf dem Heimweg zur himmlischen Herrlichkeit.²⁴ Von dieser erhöhten Position aus konnte der johanneische Jesus Leben und Heil vermitteln. Die Erhöhung in den Himmel ist deswegen das soteriologische Moment, wohingegen der Kreuzestod an sich keinen selbständigen Wert hat.²⁵ Er ist der Heimkehr zu Gott untergeordnet und ist kein Argument gegen Jesu Legitimität. Im Gegenteil bezeugt er sie: „Die Entfaltung einer spezifischen Kreuzestheologie hätte in diesem argumentativen Kontext keine Funktion gehabt, weil bei der Suche nach unvergänglichem Leben nicht der Tod Heilsbedeutung haben kann, sondern die Erhöhung, die die Überwindung des Todes garantiert.“²⁶

²¹ *Forestell*, Word 191f. Eine ähnliche These von der Rolle des Kreuzestodes in der Offenbarung der Liebe Gottes vertreten mehrere Exegeten z.B. *Barth*, Tod 99f.147, *Koester*, Death 153; *ders.*, Messiah 176-180; *Senior*, Death. M. Turner begegnet Forestell mit folgenden Einwänden: 1. Es gibt keinen Gegensatz zwischen Heil durch Sühnopfer und Heil durch Offenbarung; 2. Die Bedeutung des Kreuzes ist eine Kombination von Sühne und Offenbarung; 3. Der ‚Lamm Gottes‘-Titel (1,29.36) impliziert eine opfertheologische Soteriologie. Für Turner stellt das Johannesevangelium die Bedeutung des Todes Jesu als eine Kombination von Offenbarung und Sühne dar. Eben als Sühnopfer ist Jesu Kreuzestod die letztgültige Offenbarung der Liebe Gottes. Das Johannesevangelium ergänzt so den traditionellen Sühnegedanken, verleugnet ihn dabei aber nicht, vgl. *Turner*, Atonement, 122.

²² Vgl. *Müller*, Eigentümlichkeit 39.

²³ Vgl. *Müller*, Bedeutungen 64.67; *ders.*, Eigentümlichkeit 27.30.

²⁴ Vgl. *Müller*, Bedeutungen 53f.56; *ders.*, Eigentümlichkeit 40.

²⁵ Vgl. *Müller*, Bedeutungen 59f; 63f; 68f; *ders.*, Menschwerdung 76; *ders.*, Eigentümlichkeit 48.

²⁶ Vgl. *Müller*, Eigentümlichkeit 55. U.B. Müller ist entgegenzuhalten, dass das Sendungsmodell als christologisches Prokrustesbett fungiert. So wurde bereits festgestellt, dass Müller sämtliche Perikopen, die dem Tod Jesu eine eigenständige Bedeutung beilegen (z.B. 1,29; 10,11-15), als mitgeschleppte Tradition unberücksichtigt lässt, vgl. *Frey*, theologia 186; *Nielsen*, Understanding 245.252. Ebendies ist ein charakteristisches Beispiel für die oben erwähnten unterschiedlichen exegetischen Strategien der beiden Auslegungsrichtungen. Die erste Richtung legt ein übergreifendes Konzept zugrunde, wohin-

Müllers Interpretation ist exemplarisch für mehrere andere, die Jesu Tod wohl eine Bedeutung beimessen, ihn aber als die Kulmination der irdischen Tätigkeit Jesu betrachten und nicht als das soteriologische Moment.²⁷

2.3. Die ‚kreuzestheologische‘ Interpretation

Dass die Hegemonie der dialektischen Theologie zu einem Ende kommt, zeigt sich in der Johannesforschung u.a. darin, dass etliche neuere Arbeiten die johanneische Theologie unter besonderer Beachtung des Kreuzestodes darstellen. Das Johannesevangelium enthält demnach eine ‚theologia crucis‘ bzw. eine ‚theologia crucifixi‘, denn die Kreuzigung ist die Grundlage der heilstiftenden Funktion Jesu. Nicht selten ist eine solche Exegese explizit gegen Bultmann und Käsemann gerichtet.²⁸

Th. Knöppler hat diese Position monographisch dargestellt. Als Pointe seiner Ausarbeitung hebt er hervor, dass Jesu Tod im Johannesevangelium als stellvertretendes Sühnopfer den entscheidenden theologischen Punkt des Evangeliums bildet.²⁹ Zu diesem Fazit kommt er nach einer Analyse verschiedener johanneischer Motive, die seiner Meinung nach ein Passionsevangelium gestalten, da sie von Anfang an und schon in der Inkarnationsaussage (1,14) Jesu Tod im Blick haben. Durch die programmatischen Identifikation Jesu mit dem ‚Lamm Gottes‘ – ein Bezug auf das Paschalamm – wird sein Tod demzufolge von Anfang an in einen sühnetheologischen Kontext gestellt. Übergreifende Themen wie ‚Erhöhung‘ und ‚Verherrlichung‘ sind im Evangelium vom Passionsthema und der Todessituation umrahmt. Sie gründen im Kreuzestod, um ihn als Brennpunkt der Erzählung erscheinen zu lassen. Aufgrund der gehäuften proleptischen Aussagen über den Tod bekommt ferner die ganze narrative Entwicklung eine kreuzestheologische Zielrichtung. Sowohl die souveräne Freiwilligkeit Jesu gegenüber seinen menschlichen Gegnern als auch sein Gehorsam gegenüber Gott gipfeln in der Kreuzigung. Insgesamt ist Jesu Tod darum sein Sieg und wirkt das ewige Heil der Glaubenden.³⁰

Knöpfplers Auslegung ist ein besonders konsequentes Beispiel der ‚kreuzestheologischen‘ Richtung und fasst eine Reihe von Arbeiten zusam-

gegen die zweite Richtung diejenigen Perikopen hervorhebt, die nicht in dieses Konzept passen.

²⁷ Vgl. z.B. *Hegermann*, Eigentum; *Beutler*, Heilsbedeutung; *Nicholson*, Death; *Dietzfelbinger*, Sühnetod; *Straub*, Theologie.

²⁸ Vgl. *Knöppler*, theologia 278 mit Anm. 10; *Rahner*, Tempel 333, *Frey*, theologia 235f.

²⁹ Vgl. *Knöppler*, theologia 100 und passim; vgl. *ders.*, Sühne 233-247.

³⁰ Vgl. die Zusammenfassung der Ergebnisse bei *Knöppler*, theologia 269-278.

men, die unter dem Stichwort ‚Sühne‘ dem Tod Jesu eine selbständige soteriologische Bedeutung beimessen.³¹

J. Frey verhält sich differenzierend gegenüber der klassischen theologischen Terminologie, vertritt aber grundlegend dieselbe Ansicht, wenn er Jesu Tod als stellvertretendes Sühnopfer betrachtet.³² Er stützt sich jedoch im Gegensatz zu Knöppler auf den hermeneutischen Begriff ‚Horizontverschmelzung‘ und die retrospektive Erzählstrategie des Evangeliums: „Das Kreuz Jesu verbindet sich mit einem geschichtlichen Geschehen, das vergangen ist – mit der Person des verherrlichten Gekreuzigten ist der Ertrag dieses Geschehens gegenwärtig.“³³ Aus diesem Grund sieht Frey keinen Gegensatz zwischen der hohen Sendungschristologie und der soteriologischen Funktion des Kreuzestodes, denn das Evangelium stellt Jesus nachösterlich dar und legt die Bedeutung des Kreuzestodes in den irdischen Jesus hinein. Darum betrachtet Frey die johanneische Kreuzestheologie als ‚theologia crucifixi‘.³⁴

Trotz seiner expliziten Skepsis gegenüber der Verwendung des Begriffes ‚Kreuzestheologie‘ gehört H.K. Nielsen der ‚kreuzestheologischen‘ Richtung an. Er misst dem Tod einen selbständigen soteriologischen Eigenwert bei, obgleich er weder die Bezeichnung ‚stellvertretend‘ noch ‚sühnend‘ akzeptiert.³⁵ Wie für die exegetische Tendenz dieser Gruppe charakteristisch, legt er besonderen Wert auf zentrale Einzelstellen (10,18; 12,24; 13,1-17; 6,51c; 10,11-15; 11,49-52; 15,13; 3,14f; 1,29). Fazit seiner Untersuchung ist, dass Jesu Tod im Johannesevangelium eine soteriologische Bedeutung hat, denn er gibt Zutritt zur Liebesgemeinschaft des Vaters

³¹ So z.B. Müller, Heilsgeschehen; Thyen, Niemand; Grigsby, Cross; Turner, Atonement; Wilckens, Christus; Carroll & Green, Death; Koester, Death; Dennis, Jesus' Death; ders., Gathering; Schnelle, Kreuzestheologie. Es muss aber hinzugefügt werden, dass J. Carrol und J. Green ‚Sühne‘ mit Heil quasi gleichstellen, vgl. Carroll & Green, Death 265-267. In ihrer Exegese führen sie an entscheidenden Punkten auch die Deutung von Forestell weiter, vgl. Carroll & Green, Death 273, wenn auch nicht völlig konsequent (vgl. die Auslegung des Lammes Gottes auf S. 103 und S. 271f.). Auch C.A. Koester vertritt eine etwas eigenwillige Definition von ‚Sühne‘ (‚atonement‘), indem er kultische Vorstellungen oder Terminologie nicht für definitionsrelevant hält. ‚Sühne‘ ist dann johanneisch gesprochen die Entfernung der Feindschaft zwischen Gott und Mensch, vgl. Koester, Death 147. Obwohl J.A. Dennis sich hauptsächlich mit der versammelnden und wiederaufrichtenden Funktion des Todes Jesu befasst, ist diese Folge für ihn von einem grundlegenden Verständnis des Todes als stellvertretender Sühne abhängig, vgl. Dennis, Gathering 353.

³² Vgl. Frey, Deutung; ders., theologia. Noch zurückhaltender ist er in seinem letzten Beitrag, vgl. Frey, Tod 90-93.

³³ Frey, theologia 235; vgl. ders., Tod 69-71; Straub, Auferstandene; Nielsen, Understanding 253f; Schnelle, Kreuzestheologie 243f.

³⁴ Vgl. Frey, theologia 235f.

³⁵ Vgl. Nielsen, Understanding 253.

und des Sohnes und ist deshalb notwendig für das Heil des Menschen, das ein neues Leben in dieser Gemeinschaft bedeutet.³⁶

Nielsen vertritt in diesem Zusammenhang diejenigen Exegeten, die sich nicht der Sühnopferdeutung anschließen, aber trotzdem dem Tod Jesu eine eigenständige soteriologische Bedeutung zuschreiben.³⁷

Dieser Gruppe gehören auch zwei neue Beiträge an. In innovativer Auslegung bestimmen sie die Bedeutung des Todes Jesu als soteriologisch, ohne die klassischen theologischen Begriffe ‚Sühne‘ und ‚Stellvertretung‘ zu verwenden. Interessanterweise spielt die Raummetaphorik für die beiden ansonsten sehr unterschiedlichen Auslegungen eine bedeutende Rolle. J. Schröter kommt auf der Grundlage der griechischen Freundschaftsethik zur Ansicht, dass der johanneische Jesus sein Leben als Schutz für die Seinen zur Verfügung stellt, damit sein Tod das Fundament und die Voraussetzung für die aus Juden und Heiden versammelte Gemeinschaft wird. In seinem Tod vollendet Jesu seine Sendung „und schafft dadurch einen Raum, in dem die Gemeinschaft der Seinen, obwohl noch innerhalb des feindlichen κόσμος, dennoch als vom Geist-Parakleten geführte Gemeinschaft leben kann.“³⁸ Obwohl H.-U. Weidemann sich im Gegensatz zu Schröter nicht von den traditionellen Begriffen ‚Stellvertretung‘ und ‚Sühne‘ distanziert, legt er aufgrund satanologischer Vorstellungen Jesu Tod als die Erschaffung eines ‚Satan freien Raumes‘ aus, denn durch seinen Kreuzestod überwindet Jesus die von Satan beherrschte Welt.³⁹ Beide Arbeiten betonen in auffallend räumlicher Metaphorik die heilsstiftende Funktion des Todes Jesu.

2.4. Eine ‚amerikanische‘ Auslegung

In der obigen Darstellung der Forschungsgeschichte zeigte sich, dass die Diskussion über Jesu Tod besonders in der kontinentalen Exegese geführt wird. Ergänzend muss ein monographischer Beitrag erwähnt werden, der die Problemstellung aus einer genuin amerikanischen Sicht beleuchtet.⁴⁰ Jene Ausarbeitung führt verschiedene der bereits erwähnten Positionen zusammen.

³⁶ Vgl. Nielsen, *Understanding* 240.241f.243.245.246.248.250.253.

³⁷ So z.B. Kohler, *Kreuz*; Matera, *Others*; Bühler, *Johannes*; Zumstein, *L'interprétation*; Berger, *Anfang*; Söding, *Kreuzerhöhung*; ders., *Einsatz*.

³⁸ Schröter, *Freunde* 286; vgl. Neyrey, *Shepherd*; Schlund, *Knochen*; dies., *Schutz*; Scholtissek, *Liebe*; Zumstein, *Discours d'adieu*.

³⁹ Vgl. Weidemann, *Tod*; vgl. Kovacs, *Ruler*; Dennis, *Lifting*. Diese Deutung bekommt in Weidemanns letztem Beitrag eine markante pneumatologische Profilierung, vgl. Weidemann, *Gekreuzigte*.

⁴⁰ Nämlich de Boer, *Perspectives*; ders., *History*; vgl. Painter, *Death* 332-341.

Methodisch schließt sich M.C. de Boer den Theorien von R.E. Brown und J.L. Martyn an. Diese kommen zu dem Schluss, dass die jetzige Gestalt des Johannesevangeliums das Ergebnis einer längeren Redaktionsgeschichte ist, die in direktem Zusammenhang mit der Geschichte der Gemeinde steht.⁴¹ De Boer zufolge gibt es vier verschiedene redaktionelle Schichten im Evangelium, die jeweils vier Stadien der Gemeindegeschichte widerspiegeln. Drei Traumata scheiden die Stadien voneinander.⁴² Nach de Boer wird Jesu Tod in den verschiedenen Stadien der Gemeindegeschichte unterschiedlich gedeutet.⁴³

Das erste Trauma ist der Synagogenausschluss. Bis dahin wird Jesus in der ersten redaktionellen Schicht als Wunder vollbringender Messias dargestellt. Sein Tod ist bis dato lediglich die Einleitung der Auferstehung, die das entscheidende Wunder darstellt.⁴⁴ Nach dem Ausschluss aus der Synagoge beschäftigt sich das Evangelium nun in der zweiten Schicht primär damit, Jesu Identität als Gottessohn und Offenbarer Gottes zu belegen. In dieser Konzeption ist sein Tod das Ende der irdischen Tätigkeit und die Voraussetzung für seine Heimkehr.⁴⁵ Als zweites Trauma betrachtet de Boer die Verfolgungen und Hinrichtungen der ersten Christen. Das zweite Trauma zieht eine weitere Überarbeitung des Evangeliums nach sich: In einer dritten Schicht wird Jesus als der erhöhte und verherrlichte Menschensohn dargestellt. In diesem Stadium ist die Erhöhung in den Himmel aber untrennbar mit dem Kreuzestod verbunden. Darum wird Jesu Tod hier zu einem paränetischen Paradigma des Märtyrertodes, der die Einsetzung in die himmlische Herrlichkeit nach sich zieht.⁴⁶ Das dritte und letzte Trauma sieht de Boer in christologischen Streitigkeiten und daraus folgenden Gemeindespaltungen. Von dieser Periode zeugen die johanneischen Briefe. Auch im Evangelium schlägt sie sich nieder, und zwar in der antidoketischen Betonung des fleischlichen Kommens Jesu in der Rede von Blut und Wasser (vgl. 19,34). Sein Tod wird in diesem Stadium als Sühnopfer und Grundlage der Sündenvergebung aufgefasst.⁴⁷

Innovativ an der Auslegung de Boers ist die gleichzeitige Berücksichtigung verschiedener und sogar sich gegenseitig widersprechender Interpretationen des Todes Jesu.⁴⁸ Darin sieht er die Ursache, dass keine Exege-

⁴¹ Vgl. *Brown*, Gospel xxxiv – xxxix; *ders.*, Community; *Martyn*, History.

⁴² Vgl. *de Boer*, Perspectives 77.

⁴³ Vgl. *de Boer*, Perspectives 86.

⁴⁴ Vgl. *de Boer*, Perspectives 91-94.

⁴⁵ Vgl. *de Boer*, Perspectives 118-144.

⁴⁶ Vgl. *de Boer*, Perspectives 157-215; vgl. *ders.*, History.

⁴⁷ Vgl. *de Boer*, Perspectives 219-307.

⁴⁸ H.K. Nielsen sieht hierin eine Stärke der Auslegung de Boers, obwohl er gleichzeitig betont, dass die Redaktionsgeschichte und die Rekonstruktion der Stadien der Ge-

se die Bedeutung des Todes Jesu in einer zusammenhängenden und harmonischen Auslegung zusammenfassen kann.⁴⁹

2.5. Problemstellung und Ausblick auf die Untersuchung

Bis hin zu den neuesten Beiträgen ist die exegetische Debatte von den Auslegungen Bultmanns und Käsemanns geprägt. Ihre exegetische Radikalität wirkt nach wie vor provozierend und inspirierend. Die materiale Ursache ihres bleibenden Einflusses ist vermutlich, dass sich ihre Position in der zutreffenden Beobachtung gründet, dass das Johannesevangelium eine grundlegende Spannung enthält. Auf der einen Seite wird Jesus im ganzen Evangelium als Heiland und göttlicher Offenbarer dargestellt, auf der anderen Seite wird die Notwendigkeit der Passion unüberhörbar betont. Das Verhältnis beider Aspekte zueinander ist immer noch das entscheidende Problem für jede exegetische Untersuchung des Todes Jesu im Johannesevangelium. Weil die Lösung Bultmanns und Käsemanns ein konsequentes Beiseiteschieben des letzten Gesichtspunktes ist, muss jede neue Interpretation, die sich mit der dargestellten Spannung beschäftigt, dazu Stellung nehmen.

Vor diesem Hintergrund kann die grundlegende exegetische Frage folgendermaßen formuliert werden: Wenn Jesus bereits in seinem Erdenleben der Sohn Gottes ist und den Menschen das Heil anbieten kann, wie kann dann sein Tod für dieses Projekt Bedeutung haben? Oder umgekehrt: Wie kann Jesus in seiner irdischen Tätigkeit das Heil und die Offenbarung Gottes verkörpern, wenn sein Tod für das ewige Leben der Menschen notwendig ist? Mit anderen Worten: Wenn die Inkarnation und die Offenbarung das soteriologische Moment sind, ist der Tod dann theologisch irrelevant oder sogar problematisch? Und wenn der Kreuzestod die Grundlage des Heils ist, wird dadurch nicht die johanneische ‚hohe‘ Christologie inkonsequent und anachronistisch?

In karikierender Zuspitzung kann man sagen, dass sich die Ausleger in der Forschungsgeschichte entweder ‚offenbarungstheologisch‘ für den irdischen Jesus und gegen den gekreuzigten, oder ‚kreuzestheologisch‘ für den gekreuzigten und gegen den irdischen gestellt haben. Diese Untersuchung steht zwischen beiden Positionen, indem sie der Inkarnation und der Offenbarung das soteriologische Hauptgewicht beimisst, während sie gleichzeitig den Tod als notwendige Voraussetzung für die Annahme des Heils

meindgeschichte hypothetisch und nicht verifizierbar sind, vgl. *Nielsen*, *Understanding* 235.

⁴⁹ Vgl. *de Boer*, *Perspectives* 29.

versteht. Möglich wird dies, indem nachfolgend ein besonderer Blick auf die kognitive Dimension des Geschehens geworfen wird.⁵⁰

Allerdings weisen neuere Beiträge darauf hin, dass das Johannesevangelium dem Tod Jesu mehrere unterschiedliche Bedeutungen zuschreibt. M.C. de Boer betont zu Recht, dass ein einziges übergreifendes Deutungsmodell schwerlich die ganze Sinnesfülle erfassen kann. Die verschiedenen Bedeutungen des Todes können aber kaum befriedigend durch Redaktionsgeschichte erklärt werden.⁵¹ Eher sind sie Teile eines komplexen Netzwerks von zusammenhängenden, wenn auch nicht übereinstimmenden Bedeutungen, die gemeinsam das johanneische Verständnis des Todes Jesu ausmachen. Nichtsdestotrotz ist die kognitive Bedeutung grundlegend. Sie kann jedoch erst mithilfe einer adäquaten Texttheorie zutage treten.

Die Berücksichtigung der kognitiven Dimension johanneischer Erzählung liefert außerdem eine theoretische Grundlage für die in mehreren neueren Arbeiten vorgeschlagene Raummetaphorik. Diese kann daraufhin in viel nuancierterer Weise angebracht werden.

3. Die kognitive Dimension

Schon seit längerer Zeit fasst die neutestamentliche Exegese die Evangelien als literarische Werke auf, die ungeachtet ihrer Entstehungsgeschichte einheitliche narrative Strukturen aufweisen.⁵² Dadurch ergibt sich die Möglichkeit, die Einbettung des Todes Jesu in die narrativen Strukturen des Johannesevangeliums zu bewerten. Dennoch ist wenn nicht die verschiedenen Dimensionen der Erzählung unterschieden werden, das Textverständnis der narrativen Johannesexegese zu schlicht, um die Funktion des Kreuzestodes voll zu erfassen. In vielen narrativ exegetischen Ausle-

⁵⁰ Den wenigen Auslegungen, die den kognitiven Aspekt berühren, fehlt m.E. die texttheoretische Grundlage, um den Zusammenhang zwischen Tod, Auferstehung und Erkenntnis genau zu erklären, vgl. z.B. *van der Watt*, Cross/Resurrection; *Koester*, Death; *ders.*, Messiah.

⁵¹ Zu den Problemen einer johanneischen Literar- bzw. Redaktionsgeschichte vgl. *Frey*, Eschatologie 266-297.

⁵² Das Pionierwerk der narrativen Johannesexegese ist *Culpepper*, Anatomy. Das Johannesevangelium als einheitlichen Text zu betrachten, findet inzwischen weiten Anklang. Freilich wird dieser Zugang unterschiedlich begründet. R.A. Culpepper und andere Vertreter der narrativen Exegese lassen literar- und redaktionsgeschichtliche Probleme aufgrund ihrer methodischen Vorentscheidung außen vor, z.B. *Culpepper*, Anatomy; *Staley*, Print's; *Stibbe*, Storyteller; *ders.*, John; *ders.*, Gospel; *Thyen*, Johannesevangelium. Andere schließen aufgrund terminologischer Analysen auf die Einheitlichkeit des Evangeliums, vgl. die Verweise bei *Hengel*, Frage 238-248 und *Frey*, Eschatologie I 432-445 auf die stilkritischen Arbeiten von *Schweizer*, Ego; *Ruckstuhl*, Einheit; *Ruckstuhl & Dschulnigg*, Stilkritik.

gungen wird dies unterlassen. Die Rezeption von Aristoteles' Poetik in der Johannesforschung macht das besonders deutlich. Gerade die aristotelischen Begriffe und Unterscheidungen werden hier wenig aufgenommen, sind m.E. für die Deutung des Todes Jesu aber weiterführend.

3.1. Die narrative Theorie des Aristoteles

Die aristotelische Poetik ist ein narratologisch grundlegendes Werk, das unschätzbaren Einfluss auf die Text- und Literaturwissenschaft geübt hat. Zwar behandelt Aristoteles insbesondere die griechische Tragödie, doch seine Ausführungen gelten für jede narrative Darstellung eines Handlungsablaufs und können als Ursprung der theoretischen Narratologie und Texttheorie betrachtet werden. Aristoteles hebt selbst hervor, dass seine Untersuchung nicht nur die Tragödiendichtung, sondern auch die epische Dichtung betrifft, weil Epik und Tragödie sich nur hinsichtlich des Metrums und der Ausdehnung voneinander unterscheiden (ArPoet 1449b8-20; 1459b8-12). Die Poetik hat nach seiner eigenen Aussage also einen generellen literaturwissenschaftlichen Anspruch (vgl. διόπερ ὅστις περὶ τραγωδίας οἶδε σπουδαίας καὶ φαύλης, οἶδε καὶ περὶ ἐπῶν [1449b17-18]).⁵³

Die Poetik des Aristoteles ist ein normatives Werk. Es legt die poetische Technik (ποιήτικη) dar, um die Bestandteile einer ‚Vorzeige-Tragödie‘ zu bestimmen. Die Definitionen und Unterscheidungen werden deshalb laufend von qualitativen Beurteilungen und Einschätzungen begleitet. Aristoteles bewertet die bekannten antiken Dramen nach der Erlangung des Ziels der Tragödiendichtung. Nach seiner grundlegenden Definition ist eine Tragödie eine Nachahmung nicht von Menschen, sondern von Handlungen und von Lebenswirklichkeit (ἡ γὰρ τραγωδία μίμησις ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεως καὶ βίου [1450a15]),⁵⁴ die in den Zuschauern Furcht und Mitleid erregt, um die Reinigung dieser Gefühle zu erreichen (ἐστὶν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης ... δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν [1449b25]).⁵⁵ Sie ist keine biographische Schilderung

⁵³ In diesem Sinne wurde die Poetik in der Rezeptionsgeschichte immer wieder aufgefasst, vgl. z.B. Halliwell, *Interpreters; ders.*, *The Poetics* 286-323; *Cave*, *Afterlife*.

⁵⁴ Leben (βίος) bedeutet für Aristoteles nicht das Einzelleben eines Individuums, sondern das Leben schlechthin, vgl. *Söffing*, *Poetik* 91.

⁵⁵ Diese Aussage enthält eine Fülle umstrittener Begriffe, die hier nicht eingehend erörtert werden können. Zu den einzelnen Themen, etwa μίμησις, ἔλεος καὶ φόβος und κάθαρσις, sei auf die Beiträge in dem von A.M. Rorty herausgegebenen Sammelband hingewiesen, *Rorty*, *Essays*. Den Begriff κάθαρσις betreffend soll hier die provisorische Definition von S. Halliwell genügen: „*katharsis* is a powerful emotional experience which not only gives our natural feelings of pity and fear full play, but does so in a way

von Personen und kein episodischer Bericht von historischen Ereignissen, als ob die Hauptperson oder die einzelnen Ereignisse das zentrale Thema wären. Sie ist im Gegenteil eine nach einer narrativen Logik gestaltete szenische Darstellung eines geschlossenen, ihre Grundlage und Hauptthematik bildenden Handlungsverlaufs.⁵⁶ Diesen Verlauf nennt Aristoteles den Mythos (ὁ μῦθος). Er ist das wichtigste unter den sechs Elementen der Tragödiendichtung (μῦθος, ἦθη, λέξις, διάνοια, ὄψις, μελοποιία [1450a7]). Der Mythos ist der Grund und die Seele der Tragödie (ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἶον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγωδίας [1450a37]), bildet er doch die Struktur der in ihr nachgeahmten Handlungen ab (μέγιστον δὲ τούτων ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις [1450a15 vgl. 1450a4]). Es lässt sich festhalten, dass sich eine Tragödie aus dem narrativen Zusammenhang der nachgeahmten Handlungen und des Lebens konstituiert und nicht etwa aus der Person, die jene Handlungen und jenes Leben vollbringt.

Die erste weitere Bestimmung des Mythos ist seine Einheitlichkeit (κεῖται δὴ ἡμῖν τὴν τραγωδίαν τελείας καὶ ὅλης πράξεως εἶναι μίμησιν [1450b22]). Nach Aristoteles heißt das, dass der Mythos einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hat (ὄλον δὲ ἐστὶν τὸ ἔχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτήν [1450b25]). Der Anfang ist ein Teil der dramatischen Handlung, der keine Folge einer vorausgehenden Handlung ist, seinerseits aber die Mitte zur Folge hat. Dementsprechend folgt die Mitte auf den Anfang und hat das Ende zur Folge. Letztlich ist das Ende eine Folge der Mitte, hat aber seinerseits keine notwendigen Folgen. In dieser Weise bilden die drei Teile des Mythos eine einheitliche Transformationsstruktur, die vom Anfang über die Mitte bis zum Ende verläuft (vgl. 1450b25-34). So banal und einleuchtend diese Definition auch scheinen mag, so grundlegend ist sie. Sie legt fest, dass jede ganze und einheitliche Erzählung eine Entwicklung verschiedener Phasen aufweist. Wenn ein narrativer Verlauf keine Änderung aufweist, ist der narrative Mythos nicht vollständig.

Die zweite Bestimmung eines gelungenen Mythos ist, dass er Furcht und Mitleid erregt. Derartige tragische Gefühle können zwar durch die Darstellungsform provoziert werden, z.B. durch szenisches Ausmalen eines großen Leids. Nach Aristoteles ist es aber viel schöner, wenn sie als Folge des Handlungsablaufs entstehen. Die besten Mythoi brauchen gar

which conduces to their rightful functioning as part of our understanding of, and response to, events in the human world.“ *Halliwell*, *The Poetics* 90.

⁵⁶ Die narrative Logik ist in der aristotelischen Definition so bestimmt, dass die Ereignisse der Handlung mit Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit aufeinander folgen (ἐκ τῶν προγεγενημένων συμβαίνειν ἢ ἐξ ἀνάγκης ἢ κατὰ τὸ εἶκος γίγνεσθαι ταῦτα [1452a19; vgl. 1450b29; 1451a14.37-38; 1451b18; 1454a36-b2]). Zu diesem Prinzip vgl. *Frede*, *Necessity*.

nicht szenisch aufgeführt zu werden, um solche Gefühle zu verursachen. Sie entstehen auch beim Hören des Mythos (vgl. 1453b1-13). Um dieses Ziel zu erreichen, braucht der Mythos einen unerwarteten Übergang (μετάβασις) von einer Situation in eine andere (ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τελείας ἐστὶ πράξεως ἢ μίμησις ἀλλὰ καὶ φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν, ταῦτα δὲ γίνεται καὶ μάλιστα ὅταν γένηται παρὰ τὴν δόξαν δι' ἄλλα [1452a3]). In Tragödien geschieht der Übergang vom Glück ins Unglück, wodurch Mitleid und Furcht in Bezug auf die tadellose Hauptperson entstehen (vgl. 1453a4-5).

Auch der Übergang zwischen den drei narrativen Phasen wird näher bestimmt. Er kann in zwei verschiedenen Weisen verlaufen, entweder als eine kontinuierliche Entwicklung oder als ein unvorhergesehener Umschlag. Die erste Möglichkeit nennt Aristoteles einen einfachen (ἄπλη) Mythos, wohingegen die zweite Möglichkeit einen komplexen (πεπλεγμένος) Mythos begründet (λέγω δὲ ἀπλῆν μὲν πράξιν ἧς γινομένης ὡσπερ ὄρισται συνεχῶς καὶ μιᾶς περιπετείας ἢ ἀναγνωρισμοῦ ἢ μετάβασις γίνεται, πεπλεγμένην ἢ ἀμφοῖν ἢ μετάβασις ἐστὶν [1452a14-17]). Von diesen beiden grundlegend verschiedenen Entwicklungen zieht Aristoteles den komplexen Mythos vor, bei dem der Übergang (μετάβασις) mittels eines Umschlags (περιπέτεια) und/oder einer Wiedererkennung (ἀναγνώρισις) erfolgt. Weil der Umschlag und die Wiedererkennung die konstituierenden Elemente eines sehr guten Mythos sind, bilden sie die Grundlage für ein differenziertes und vielschichtiges Verständnis der Erzählung.

Die beiden zentralen Bestandteile der Tragödie werden in folgender Weise definiert: Ein Umschlag ist eine Wende von einer Situation in ihren Gegensatz (ἔστι δὲ περιπέτεια μὲν ἢ εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολή [1452a23]). Eine Wiedererkennung ist eine Wende von der Unkenntnis in die Kenntnis, die zu Glück oder Unglück führt (ἀναγνώρισις δὲ ... ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή, ἢ εἰς φιλίαν ἢ ἔχθραν, τῶν πρὸς εὐτυχίαν ἢ δυστυχίαν ὀρισμένων [1452a28-30]).⁵⁷ Aristoteles zufolge fallen in den besten Mythoi beide Wendungen zusammen, und der Umschlag von der Unkenntnis in die Kenntnis hat den Umschlag vom Glück ins Unglück unmittelbar zur Folge (καλλίστη δὲ ἀναγνώρισις, ὅταν ἅμα περιπέτεια γένηται [1452a31]). Fasst man die aristotelischen Ausführungen zusammen, ergibt sich Folgendes: Eine gute Tragödie ist komplex und lässt den Umschlag in die Kenntnis mit dem Umschlag ins Unglück zusammenfallen. Dadurch erregt sie Furcht und Mitleid (vgl. 1452b1-3). Um traurige Gefühle zu erzeugen, benötigt die Tragödie aber auch Leid (πάθος). Dies ist der dritte Bestandteil des Mythos. Er besteht aus dem konkreten Endpunkt des Unglücks, etwa einer

⁵⁷ Zum Begriff der Wiedererkennung vgl. z.B. *Else*, *Poetics* 349-355.383-385; *Cave*, *Recognitions* 28-46; *Halliwel*, *Poetics* 202-237.

physischen Qual oder des öffentlichen Todes. Ohne dieses potentielle, wenn auch nicht immer realisierte oder dargestellte körperliche Leid gäbe es keinen Grund für Mitleid oder Furcht.⁵⁸

Für Aristoteles ist die Tragödie ‚König Oedipus‘ von Sophokles ein Paradigma der guten Tragödie. Sie ist komplex, und in ihr verschmelzen beide Umschläge, weil der Übergang vom Glück ins Unglück des Königs sich bei seinem Übergang von Unkenntnis in Kenntnis über seine eigene Identität ereignet.

Später in seinem Werk betont Aristoteles, dass es mehrere verschiedene Formen der Wiedererkennung (*ἀναγνώρισις*) gibt, die nicht alle einen Umschlag (*περιπέτεια*) zur Folge haben (1454b28-30). In diesem Zusammenhang erstellt er eine Taxonomie von sechs narrativen Techniken, die eine Wiedererkennung bewirken (Kap. 16). Die am niedrigsten gewertete Möglichkeit sind Zeichen (*σημεῖα*), welche die Identität einer Person beweisen. Die Zeichen werden ferner in angeborene (etwa ein Muttermal) und erworbene Zeichen gegliedert; die erworbenen Zeichen teilt er wiederum in körperliche Merkmale (z.B. eine Narbe) und äußerliche Besitze (etwa eine Halskette) ein. Nach Aristoteles sind Zeichen aber eine poetisch minderwertige Weise, eine Wiedererkennung zu veranlassen. In qualitativ steigender Ordnung gelingt dies besser durch: Vermittlung des Poeten (*αἰ πεποιημένοι ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ*), wenn er den Personen eine unwahrscheinliche Aussage in den Mund legt; Erinnerung (*διὰ μνήμης*), die durch einen Anblick hervorgerufen wird; Schlussfolgerungen (*ἢ ἐκ συλλογισμοῦ*), die die Personen logisch ziehen sowie Schlussfolgerungen, die eine vorhergegangene falsche Auffassung des Publikums korrigieren (*ἐκ παραλογισμοῦ τοῦ θεάτρου*). Am hochwertigsten ist aber die sechste Möglichkeit, nämlich dass die Erkennung aus der erzählten und narrativ strukturierten Handlung entsteht (*ἢ ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων*).

Aristoteles versucht ferner die Bestandteile der geeignetsten Wiedererkennungsmöglichkeiten zu bestimmen (Kap. 13-14). Erstens sollen die beteiligten Personen nicht zu den Extremen des moralischen Spektrums gehören, sondern müssen der moralischen Mitte entstammen (*ὁ μετᾶξυ*). Sie dürfen weder außerordentlich schlechte noch hervorragend gute Menschen sein, damit der Zuschauer sich mit ihnen identifizieren kann.⁵⁹ Zweitens kann die Ursache des Übergangs ins Unglück nicht in einer Schlech-

⁵⁸ Vgl. *Else*, *Poetics* 356-258; *Lucas*, *Poetics* 134-135.

⁵⁹ Dies ist kein Widerspruch zu der Vorgabe, dass die Handlung würdig (*σπουδαίος* [1449b9]) und die Personen von hohem Ansehen und glänzenden Glücksverhältnissen (*ἐν μεγάλῃ δόξῃ ... καὶ εὐτυχίᾳ* [1453a9]) oder schöner als wir (*βελτιόνων ἡμᾶς* [1454b8]) sein müssen: „The protagonists of tragic drama are admirable, not technically speaking heroes or demigods, but larger and better versions of ourselves.“ *Rorty*, *Psychology* 2.

tigkeit oder Gemeinheit (διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν) bestehen, denn das wäre nicht tragisch. Tragisch ist es hingegen, wenn der Grund für den Übergang in einer Sünde liegt (δι' ἁμαρτίαν τινά). Demgemäß kann Aristoteles seine bisherige Untersuchung in folgender Weise zusammenfassen: „Der gute Mythos muss also eher einfach sein als – wie es einige wollen – doppelt, und er darf nicht vom Unglück ins Glück, sondern muss vielmehr vom Glück ins Unglück umschlagen, nicht durch eine Gemeinheit, sondern durch eine große Sünde“ (ἀνάγκη ἄρα τὸν καλῶς ἔχοντα μῦθον ἀπλοῦν εἶ μᾶλλον ἢ διπλοῦν, ὥσπερ τινές φασι, καὶ μεταβάλλειν [...] ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν, μὴ διὰ μοχθηρίαν ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν μεγάλην ... [1453a12-15]).⁶⁰

Diese zentrale Definition ist eng mit den verschiedenen möglichen Handlungsabläufen verbunden. Erstens können die beteiligten Personen in einer freundlichen, feindlichen oder neutralen Beziehung zueinander stehen (ἀνάγκη δὴ ἢ φίλων εἶναι πρὸς ἀλλήλους τὰς τοιαύτας πράξεις ἢ ἐχθρῶν ἢ μηδετέρων [1453b15]). Natürlich ist nur die erste Möglichkeit für die Tragödie tauglich, sonst wäre der Umschlag von Freundschaft in

⁶⁰ Das Verständnis des aristotelischen Begriffes ἁμαρτία ist umstritten. Zur älteren Forschungsgeschichte vgl. *Bremer*, *Hamartia* 65-98. Die Aristotelesforschung ist inzwischen über den Punkt hinaus, da ἁμαρτία mit einer moralischen Sünde gleichgestellt wurde. G.F. Else bestimmt sie allein aufgrund der Aussagen der Poetik als Bestandteil des komplexen Mythos und sieht sie in der Unwissenheit (ἄγνοια), die die Wiedererkennung ausgleicht: „Moreover tragic recognition, or the best tragic recognition, is a discovery of the identity of a ‚dear‘ person, a blood-relative; it follows that the precedent *hamartia* would denote particularly a mistake or error or ignorance as to the identity of that person.“ *Else*, *Poetics* 379. J.M. Bremer betont die Natur der Handlung und bestimmt ἁμαρτία als „*tragic error* i.e. wrong action committed in ignorance of its nature, effect etc. which is the starting point of a causally connected train of events ending in disaster.“ *Bremer*, *Hamartia* 63. In einem berühmten Aufsatz kommt T.W.C. Stinton zum Ergebnis, dass ἁμαρτία jeden Akt bezeichnet, für den der Täter eine Ausrede hat. Deswegen umfasst der Begriff verschiedene Handlungen: „it can mean specific acts, specific decisions leading to acts, or dispositions, which may vary from some kind of ignorance to some defect of character.“ *Stinton*, *Hamartia* 254. Die Untersuchung von S. Halliwell unterstützt diese Definition durch die Folgerung, dass der Begriff ἁμαρτία das Dilemma zwischen Moralismus und Arbitrarität auslöst, denn ἁμαρτία bezeichnet den persönlichen, aber überwiegend unverschuldeten Anteil am eigenen Unglück. ‚Sünde‘ ist Ausdruck der menschlichen Irrbarkeit. Darum kann der Begriff nicht konkret definiert werden: „The indefiniteness of the doctrine of *hamartia* is a sign of its crucial role as the factor which allows tragic instability to be operative, but without breaking the chain of unity and intelligibility.“ *Halliwell*, *Poetics* 229; vgl. *Sherman*, *Hamartia* 191f. A.M. Rorty definiert den Begriff als „erring waywardness“, was heißt, dass die tragische Person aufgrund überzogener Eigenschaften ihrer sonst herausragenden Persönlichkeit (ἦθος) unangemessene Taten freiwillig, aber in Unwissenheit der Konsequenzen begeht, *Rorty*, *Psychology* 2, vgl. 10f. Zum juristischen Hintergrund des aristotelischen Begriffes vgl. *Schütrumpf*, *Elements*.

Feindschaft nicht möglich. Zweitens führt Aristoteles zwei bedeutungsvolle Unterscheidungen ein. Die Personen können ihre Handlungen wissentlich oder unwissentlich begehen; und die ins Unglück führenden Taten können verwirklicht oder nicht verwirklicht werden (ἢ γὰρ πράξαι ἀνάγκη ἢ μὴ καὶ εἰδότης ἢ μὴ εἰδότης [1453b36]). Vor diesem Hintergrund unterscheidet Aristoteles vier mögliche tragische Handlungsabläufe (1453b13-1454a8). Narratologisch am ‚schlimmsten‘ (χειρίστον) ist es, wenn eine Tat mit Absicht, d.h. wissentlich, nicht ausgeführt wird. Das wäre die Geschichte einer Unterlassung. Besser, aber noch nicht gut, ist ein Mythos von einer wissentlich verwirklichten Tat. Viel besser ist eine Erzählung von der nicht wissentlichen Ausführung einer tragischen Tat. Am besten ist es aber, wenn der Handlungsablauf eine unwissentlich begangene Tat vorsieht, die aber aufgrund einer Wiedererkennung nicht ausgeführt wird (βέλτιον δὲ τὸ ἀγνοοῦντα μὲν πράξαι, πράξαντα δὲ ἀναγνώρισαι). Ein solcher Mythos enthält einen Umschlag von Unkenntnis in Kenntnis, der einen Umschlag ins Unglück oder Glück zur Folge hat. Nach Aristoteles wirkt ein derartiger Mythos erschütternd (ἡ ἀναγνώρισις ἐκπλήτικον).

Die Wiedererkennung richtet sich also gegen die Tat, die in den besten Mythoi nicht wissentlich ausgeübt wird und trotzdem Ursache des möglichen Unglücks des Täters ist. Wenn die unglückliche Tat rechtzeitig erkannt wird, bringt die Wiedererkennung einen Umschlag ins Glück mit sich. Das ist der Fall im Drama ‚Iphigeneia‘ von Euripides. Anderenfalls führt die Wiedererkennung ins Unglück, weil sie die tragische Tat enthüllt, wie es mit dem König im ‚König Oedipus‘ geschieht. Sieht man diese Ausführungen in Zusammenhang mit der Bestimmung, dass die Ursache des Unglücks eine große Sünde sein soll, so lässt sich festhalten, dass sich die dramatische Sünde prinzipiell, wenn auch nicht ausschließlich, in Unkenntnis gründet. Andernfalls könnte die Wiedererkennung nicht den Umschlag zur Folge haben.⁶¹

Für die anschließenden Untersuchungen sind mehrere aristotelische Bestimmungen festzuhalten. Fundamental ist zunächst die scheinbar banale Beobachtung, dass eine Erzählung einen Übergang (μετάβασις) vom Anfang über die Mitte zum Ende enthält. Sie legt nämlich fest, dass diese Entwicklung eine unerlässliche Bedingung für die Geschlossenheit und Einheit des Mythos ist. Sodann geschieht dieser Übergang in gut gestalteten Mythoi durch einen Umschlag (περιπέτεια) von einer Situation in ihr

⁶¹ Vgl. Bremer, Hamartia 63; Cave, Recognitions 37; Halliwell, Poetics 212; Sherman, 182. G.F. Else sieht diesen Tatbestand darin, dass die Zusammenstellung von ἀμαρτία und ἀναγνώρισις in der Poetik als grundlegend für die Bestimmung angesehen wird, nicht aber darin, dass die Unkenntnis die Identität einer nahe stehenden Person angeht, vgl. Else, Poetics 383.

Gegenteil. In den besten Mythoi ist der Umschlag weiterhin von einer Wiedererkennung (*ἀναγνώρισις*) verursacht. Die Hervorhebung der Wiedererkennung als Bestandteil bestimmter Erzählungen ist besonders von Belang, weil so die kognitive Ebene zu einer eigenständigen Größe der Analyse narrativer Texte wird.⁶²

Es fällt auf, dass bislang nur der erste Teil der aristotelischen Poetik in der Johannesforschung rezipiert wurde. Einige Exegeten haben die Dreiteilung der Erzählung in der Auslegung des Johannesevangeliums in Anwendung gebracht. Die verschiedenen Arten des Übergangs hingegen wurden für die johanneische Erzählung bisher kaum ausgewertet.⁶³ Dies ist eine schwerwiegende Lücke, durch die die kognitive Ebene vernachlässigt wird. Noch deutlicher wird dieses Versäumnis, wenn man die Weiterentwicklung der aristotelischen Begriffe in der semiotischen Narratologie betrachtet.

3.2. Eine semiotische Umformung der aristotelischen Poetik

Wie bereits angedeutet, hat die Poetik des Aristoteles bis heute Einfluss auf die narratologischen Theorien der Nachwelt. Auch wenn die aristotelischen Unterscheidungen und Ausführungen in der modernen Literaturwissenschaft verfeinert und verallgemeinert worden sind, so liegen der Narratologie seine grundlegenden Beobachtungen zu narrativen Texten immer noch zugrunde.⁶⁴

Auch für die Entwicklung der Semiotik der so genannten Pariser Schule spielen Erzählungen eine große Rolle.⁶⁵ Ihr Begründer, A.-J. Greimas, arbeitete sein ausgefeiltes semiotisches System stets auf der Basis konkreter Textanalysen aus.⁶⁶ Deshalb ist es nicht erstaunlich, dass seine Ausführun-

⁶² J. Vahlen schließt nach seiner Untersuchung von *πάθος* und *ἀναγνώρισις*, „daß die Erkennung, ganz so wie das *πάθος*, als ein einzelnes Moment in dem Gange der Handlung betrachtet wird, das nicht bloß an dem Knotenpunkte der *μετάβασις*, sondern auch, wie z. B. in den Choëphoren, an andern Stellen und an mehrern zugleich eintreten kann ...“, *Vahlen*, Beiträge 57.

⁶³ Zwar ist das aristotelische Konzept *ἀναγνώρισις* von großer Bedeutung bei R.A. Culpepper und wird neuerdings ausführlich von K.B. Larsen behandelt, *Culpepper*, Anatomy 80-84; *ders.*, Plot; *ders.*, Gospel 72-86; *Larsen*, Stranger. Beide Exegeten betrachten *ἀναγνώρισις* aber hauptsächlich als antikes Genre, das an verschiedenen Stellen im Johannesevangelium rezipiert und umgeformt worden ist. Sie unterschätzen die fundamentale Bedeutung des Kreuzestodes für das übergreifende Thema der Wiedererkennung im Johannesevangelium.

⁶⁴ Zu den neueren literaturwissenschaftlichen Rezeptionen der Poetik vgl. *Booth*, Poetics; *Halliwel*, Epilogue.

⁶⁵ Vgl. die Beiträge in *Perron & Collins*, Paris School I-II.

⁶⁶ Vgl. z.B. die Analysen über Maupassant und die litauischen Mythen: *Greimas*, Maupassant; *ders.*, Gods. Greimas' Semiotik schlägt sich in verschiedenen Arbeiten nieder, z.B. *Greimas*, Semantique; *ders.*, Sens I-II. Sie ist enzyklopädisch zusammengefasst

gen über narrative Texte viele Übereinstimmungen mit der aristotelischen Poetik haben. In verschiedener Hinsicht kann man die narrative Semiotik als Fortführung der aristotelischen Unterscheidungen auf einer höheren theoretischen Ebene auffassen.⁶⁷

Die Feststellung des Aristoteles, dass jede geschlossene Erzählung einen Verlauf vom Anfang über die Mitte bis zum Ende enthält, wird in der semiotischen Darstellung Greimas' zu einer Theorie des narrativen Durchlaufs umgeformt. Nach Greimas hat eine Erzählung immer vier Phasen, die nicht notwendigerweise explizit sind. Sie setzen einander aber voraus und können deshalb nach dem Prinzip der narrativen Logik *post hoc ergo propter hoc* rekonstruiert werden.

Die vier Phasen sind Manipulation, Kompetenz, Performanz und Sanktion, und die drei beteiligten Prüfungen werden in eine qualifizierende Prüfung, eine Hauptprüfung und eine glorifizierende Prüfung eingeteilt.⁶⁸ Ihr Inhalt kann wie folgt zusammengefasst werden:

Manipulation: In der ersten Phase hat das Subjekt die narrative Rolle des Destinataires und wird in eine vertragliche Beziehung zu einem initialen Destinateur eingesetzt.⁶⁹ Der Destinateur befiehlt dem Destinataire, eine Aufgabe auszuführen. Als Destinataire nimmt das Subjekt einen Auftrag an, den es ausführen soll. Die Ausführung dieses Befehls konstituiert das narrative Hauptprogramm der Erzählung. Das Subjekt wird folglich mit den Modalitäten ‚Sollen‘ in Form des Befehls und ‚Wollen‘ in der Übernahme des Befehls, verbunden.

Kompetenz: In der zweiten Phase unterzieht sich das Subjekt einer qualifizierenden Prüfung, um die für die Ausführung des Befehls notwendige Kompetenz zu erhalten. Der Kompetenz entspricht eine Konjunktion mit der Modalität ‚Können‘ sowie mit der Modalität ‚Wissen‘.⁷⁰

in Greimas & Courtés, *Sémiotique*, die den Höhepunkt der semiotischen Arbeiten Greimas' bildet, vgl. Courtés, *Analyse* 152 Anm. 1. In der neutestamentlichen Exegese hat D. Patte die Greimas'sche Semiotik in ihrer Komplexität dargestellt, vgl. Patte, *Dimensions*. Mehrere Exegeten haben die Semiotik Greimas' für die Johannesexegese ausgewertet, z.B. Calloud & Genyot, *L'Évangile*; Boers, *Mountain*; Stibbe, *Sender*; ders., *Gospel* 32-53; ders., *John* 94f. 103f; Larsen, *Stranger*; Nielsen, *Korset*; ders., *Tod*.

⁶⁷ Seine Verbindung zu Aristoteles spricht A.-J. Greimas nur selten an, was nicht bedeutet, dass es keine Zusammenhänge gibt, vgl. Greimas & Courtés, *Dimension* 439f.

⁶⁸ Im französischen Original nennen sich die Prüfungen ‚épreuve qualifiante‘, ‚épreuve décisive‘ und ‚épreuve glorifiante‘. Vgl. zum Ganzen Greimas & Courtés, *Sémiotique* art. *Parcours narratif*; *Schema narratif*.

⁶⁹ Greimas & Courtés, *Sémiotique* art. *Manipulation*; *Destinataire*; *Destinateur*.

⁷⁰ Den Phasen Manipulation und Kompetenz entspricht der aristotelische Anfang, der zur Mitte überführt. Die enge Verknüpfung der zwei ersten narrativen Phasen ist aus einer präziseren semiotischen Beschreibung zu erkennen. Die Manipulation ist eine faktitive Handlung, die der Destinateur am Destinataire ausübt, wenn er den Destinataire handeln lässt (‚faire-faire‘). In der Phase der Kompetenz entspricht der Erwerb der Modalität