

ZBYNĚK GARSKÝ

Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 2. Reihe*

325

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)

325



Zbyněk Garský

Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes

Eine strukturelle Analyse der Intertextualität des
vierten Evangeliums mit den Synoptikern

Mohr Siebeck

ZBYNĚK GARSKÝ (STUDENOVSKÝ), geboren 1970; 1989–94 Studium der hussitischen Theologie in Prag; Promotionsstudium in München und Zürich; 2002 Priesterweihe; 1996–2004 und 2010/11 Assistent für Neues Testament in Prag; 2007–10 Forscher in Helsinki; 2012 Promotion an der Universität Zürich; derzeit Assistent für Neues Testament in Bern.

e-ISBN 978-3-16-152143-0

ISBN 978-3-16-151720-4

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.dnb.de> abrufbar.

© 2012 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.

Für Salla

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich im Herbstsemester 2011 auf Antrag von Prof. Dr. Jörg Frey als Dissertation angenommen. Sie ist nicht nur über einen längeren Zeitraum in den Jahren 1998–2011, sondern zugleich auch an mehreren Orten entstanden. Die erste Skizze zu ihr habe ich schon im akademischen Jahr 1996/97 verfasst, als ich mit meinem Vorhaben, eine Dissertation zum Thema „Johannes und die Synoptiker“ schreiben zu wollen, noch während seiner Zeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Prof. Dr. Hans-Josef Klauck (heute Divinity School of the University of Chicago) angesprochen habe. Er hat damals mein etwas zu ehrgeiziges Vorhaben auf das *Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes* beschränkt und dafür gilt ihm bis heute ein besonderer Dank. In den Jahren 1998–2001 ist er dann auch mein erster Doktorvater an der Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU) geworden und hat maßgeblich die Anfangsphase meiner Dissertation beeinflusst und mein Interesse für die Narratologie geweckt.

Weil meine Promotion an der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU mit kaum zumutbaren Auflagen verbunden gewesen wäre, hat mich gleich im Jahr 1998 Prof. Dr. Alexander J. M. Wedderburn von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der LMU als Doktoranden angenommen. In dieser Zeit hatte ich also zwei Doktorväter und war nicht nur sehr ökumenisch betreut, sondern auch mit unterschiedlichen Standpunkten konfrontiert, was die Frage „Johannes und die Synoptiker“ betrifft. Prof. Dr. Alexander J. M. Wedderburn hat sich dabei als ein sehr wertvoller und geduldiger Gesprächspartner erwiesen, und dass meine Argumentation nicht oberflächlich geblieben ist, verdanke ich vor allem ihm und den zahlreichen Gesprächen, die wir sowohl bei unseren Doktorandenkolloquien als auch außerhalb dieser geführt haben. Einen weiteren und in Bezug auf das Johannesevangelium einen äußerst sachkundigen Gesprächspartner, der später auch mein dritter Doktorvater geworden ist, konnte ich in Prof. Dr. Jörg Frey gewinnen, der im Jahr 1999 an die Evangelisch-Theologische Fakultät der LMU gekommen war und später nach der vorzeitigen Pensionierung von Prof. Dr. Alexander J. M. Wedderburn im Jahr 2006 auch praktisch meine Betreuung übernommen hat.

Prof. Dr. Jörg Frey verdanke ich auch die Möglichkeit, dass ich im November 2001 einen Teil meiner Arbeit bei dem Forschungskolloquium der neutestamentlichen Institute München und Halle/Saale vortragen durfte und dass er meinen Beitrag „Dort werdet ihr ihn sehen‘ (Mk 16,7). Der Weg Jesu nach Galiläa bei Johannes

und Markus“ (STUDENOVSKÝ, Weg) in den im Jahr 2004 erschienenen Sammelband „Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions geschichtlicher Perspektive“ (Frey/Schnelle, Kontexte) aufgenommen hat. Der größte Dank gilt Prof. Dr. Jörg Frey aber für seine freundliche und kompetente Betreuung, dank der die vorliegende Arbeit langsam aber sicher die Gestalt eines Buches angenommen hat und schließlich dann auch an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, wohin ich ihm im Frühling 2010 gefolgt bin, fertig geworden ist. An dieser Stelle möchte ich mich auch bei Prof. Dr. Samuel Vollenweider von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich für das anregende Zweitgutachten und bei Prof. Dr. Helmut Pruscha von dem Mathematischen Institut der LMU für die für mich sehr hilfreichen interdisziplinären Gespräche und das mathematische Fachgutachten zu den entsprechenden Teilen der Arbeit ganz herzlich bedanken.

Das vorliegende Buch hätte aber nicht entstehen können, wenn mich während meiner Studienzeit an der Ludwig-Maximilians-Universität München, meiner Forschungstätigkeit an der Universität Helsinki und meiner Lehrtätigkeit an der Karls-Universität in Prag nicht verschiedene Institutionen und Menschen unterstützt hätten, bei denen ich mich hiermit bedanken will. Die Benediktinerabtei Königsmünster in Meschede hat mich schon vor meiner Studienzeit in München in den Jahren 1996–1999 mehrmals freundlich aufgenommen, mir einen Aufenthalt am Goethe-Institut in Iserlohn ermöglicht und mein erstes Studienjahr in München finanziert; ein besonderer Dank gilt hier vor allem dem Abt Stephan Schröer OSB für seine väterliche Fürsorge und Unterstützung. Die Dr.-Esther-Schlossbergstiftung (Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in München) hat mich in den Jahren 1998–1999 finanziell unterstützt und hier will ich mich namentlich bei ihrer Ehrenvorsitzenden Henny Seidemann bedanken. Die Stipendien des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (1999–2000), des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Diakonischen Werkes der EKD (2000–2003) und der Hanns-Seidel-Stiftung (2003–2004) haben mir dann das weitere Studium und die Forschung in Deutschland ermöglicht.

Eine besondere Freude war es mir, dass ich in den Jahren 2007–2010 in Finnland forschen konnte. Hier möchte ich mich vor allem bei Professor Ismo Dunderberg von der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki bedanken, den ich erstmals im Jahr 2002 in Zusammenhang mit seiner Dissertation zum Thema „Johannes und die Synoptiker“ angesprochen habe und in dem ich dann in den nächsten Jahren einen sehr werten Gesprächspartner und Freund gewinnen konnte. Ich denke, ohne die zahlreichen Gespräche mit ihm und seinen Kollegen und Doktoranden am Department of Biblical Studies würde die vorliegende Arbeit anders aussehen, vor allem hätte ich mich aber bestimmt zu sehr nur auf die deutschsprachige Forschung konzentriert und das wäre zum Nachteil dieser Arbeit gewesen. Hier gilt mein Dank auch Professor Kari Syreeni von der Theologischen Fakultät der Åbo Akademi University in Turku, dass ich einige Gedanken zur „Theopoetik“

in seinem Forschungsseminar vortragen durfte. Dem Centre for International Mobility (CIMO) und dem Eino Jutikkala Fund der Finnish Academy of Science and Letters danke ich dann, dass sie mir mit ihren Stipendien in den Jahren 2007–2008 und 2009 die Forschung an der Universität Helsinki ermöglicht haben.

Meinen Freunden und Kollegen von der Karls-Universität in Prag, Doc. Ivana Noble, PhD. von der Evangelisch-Theologischen Fakultät und Prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek von der Hussitisch-Theologischen Fakultät, danke ich für die Möglichkeit neben meiner Promotion am Institut für Ökumenische Studien in Prag (1996–2004) und an der Hussitisch-Theologischen Fakultät (2010/11) unterrichten zu dürfen. Prof. Dr. Rainer Hirsch-Luipold und meinen Freunden und Kollegen von der Theologischen Fakultät der Universität Bern danke ich dann für die Möglichkeit meine Thesen in unserem Oberseminar präsentieren zu dürfen und für die verständnisvolle Unterstützung in diesem Jahr. Für die große Hilfe bei den sprachlichen Korrekturen bedanke ich mich ganz herzlich bei Dr. Zuzana Verheij Hrašová aus Frankfurt. Schließlich danke ich auch Salla H. M. Garský, M. A., die mich mehr als 10 Jahre bei dem Verfassen dieser Arbeit begleitet hat, und meiner Familie in Prag, meiner Mutter Ing. Miroslava Niemec Studenovská und meinem Bruder Petr Studenovský, für ihre durchgehende Unterstützung.

Bern, 15. Juni 2012

Zbyněk Garský

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	VII
Graphische Konventionen.....	XV
Tabellenverzeichnis	XVI
Abbildungsverzeichnis	XVII
Abkürzungsverzeichnis.....	XVIII
Kapitel 1: Einführung.....	1
1.1 Status quaestionis	1
1.2 Methodologisches Dilemma.....	7
1.2.1 Dotplot Analyse.....	8
1.2.2 Intertextuelle Konkordanzen	10
1.3 Intertextualität und Allegorie	11
Kapitel 2: Die Theopoetik des Johannesevangeliums.....	29
2.1 Einführung	29
2.2 Intertextualität	30
2.2.1 Begriff der Intertextualität	30
2.2.2 Formen der Intertextualität	32
2.2.3 Intentio intertextualitatis.....	34
2.3 Intertextuelle Poetik.....	36
2.3.1 Poetische Funktion.....	36
2.3.2 Poetische Strukturen	38
2.4 Strukturelle Analyse.....	44
2.4.1 Denotative Textanalyse	47
2.4.2 Exkurs: Hierarchische Denotative Textanalyse	52
2.4.2.1 Hrebs als Mengen	52
2.4.2.2 Neustrukturierung des Textes.....	53

2.4.2.3	Regel der Textanalyse	54
2.4.2.4	Etablierung der Hrebs	56
2.4.2.5	Auswertung	61
2.4.3	Latente Semantische Analyse	67
2.4.3.1	Semantischer Raum	67
2.4.3.2	Geometrie und Bedeutung	70
2.4.3.3	Semantische Suche.....	72
2.5	Poetizität und Intertextualität	77
Kapitel 3: Das Johannesevangelium als Erzählung.....		81
3.1	Einführung	81
3.2	Text	83
3.2.1	Paratext	84
3.2.2	Autor.....	85
3.2.3	Titel und Gattung	87
3.3	Erzählung	95
3.3.1	Erzähler: Wer erzählt?.....	97
3.3.2	Plot: Wie wird erzählt?	104
3.3.3	Story: Was wird erzählt?	110
3.4	Mythos.....	121
Kapitel 4: Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes		125
4.1	Die Hochzeit in Kana (Joh 2,1–12)	125
4.1.1	Einführung	125
4.1.2	Text und Prätexte	126
4.1.2.1	Sequenzierung des Textes	127
4.1.2.2	Sequenzierung der Prätexte.....	128
4.1.3	Analyse der Intertextualität	129
4.1.4	Allegorische Bedeutung	134
4.2	Der Prophet in seiner Heimat (Joh 4,43–54)	150
4.2.1	Einführung	150
4.2.2	Text und Prätexte	152
4.2.2.1	Sequenzierung des Textes	152
4.2.2.2	Sequenzierung der Prätexte.....	154
4.2.3	Analyse der Intertextualität	156
4.2.4	Allegorische Bedeutung	158

4.3	Das Brot vom Himmel (Joh 6,1–7,10)	172
4.3.1	Einführung	172
4.3.2	Text und Prätexte	173
4.3.2.1	Sequenzierung des Textes	174
4.3.2.2	Sequenzierung der Prätexte	179
4.3.3	Analyse der Intertextualität	182
4.3.4	Allegorische Bedeutung	218
4.4	Der Epilog (Joh 21,1–25)	256
4.4.1	Einführung	256
4.4.2	Text und Prätexte	257
4.4.2.1	Sequenzierung des Textes	258
4.4.2.2	Sequenzierung der Prätexte	263
4.4.3	Analyse der Intertextualität	265
4.4.4	Allegorische Bedeutung	275
Kapitel 5: Die intertextuelle Ironie		297
5.1	Die intertextuelle Lektüre des Evangeliums	297
5.2	Die allegorische Relektüre der Synoptiker	301
Anhänge		309
A	Johanneische Zeit- und Ortsangaben	309
B	Johannes und die Synoptiker	312
C	Graphische Zusammenfassung	315
Literaturverzeichnis		317
Stellenregister		345
Autorenregister		361
Sachregister		365

Graphische Konventionen

In Anlehnung an die in der Semiotik übliche Konvention [ECO, Theory, xi] bezeichnen einfache senkrechte Striche den Ausdruck oder den Signifikant (S), während einfache französische Anführungszeichen den Inhalt oder das Signifikat (s) eines *sprachlichen Zeichens* kennzeichnen. Dem Regel Signifikat (Bezeichnetes) über Signifikant (Bezeichnendes) entsprechend [DE SAUSSURE, Grundfragen, 78] setzt sich also ein sprachliches Zeichen (σ) aus Signifikat und Signifikant zusammen ($\sigma = s/S$). So bildet sich zum Beispiel das sprachliche Zeichen δ , in dem der Ausdruck $|Dreieck|$ den Inhalt $\langle Dreieck \rangle$ bezeichnet:

$$\delta = \frac{\triangle}{Dreieck} = \frac{\langle Dreieck \rangle}{|Dreieck|}$$

Im Bezug auf die *außersprachliche Wirklichkeit* kennzeichnen doppelte senkrechte Striche einzelne *Realien*, um etwa ein auf dieser Seite abgedrucktes reales Dreieck ($\triangle$) von dem sprachlichen Zeichen (δ) unterscheiden zu können: $\|Dreieck\|$. Zusätzlich zu dieser allgemeinen Konvention wird hier eine doppelte Gliederung der Wirklichkeit vorgenommen, um die den Realien zu Grunde liegenden *Universalien* abheben zu können, die im Text doppelte französische Anführungszeichen kennzeichnen. Die Wirklichkeit des Dreiecks ($\triangle$) besteht nämlich nicht nur aus dem hiesigen realen $\|Dreieck\|$ ($\triangle$), das oben abgedruckt wurde, sondern ebenso aus dem universalen und ihm zu Grunde liegenden $\langle\langle Dreieck \rangle\rangle$ ($\triangle ABC$):

$$\Delta = \frac{\triangle ABC}{\triangle} = \frac{\langle\langle Dreieck \rangle\rangle}{\|Dreieck\|}$$

Dieses ist zweidimensional und durch drei nicht auf einer Geraden liegenden Punkte A , B und C definiert.

Tabellenverzeichnis

2.1	Die Ranghäufigkeitsverteilung der Wörter in Joh 2,1–12	49
2.2	Die Verteilung der Hrebgrößen in Joh 2,1–2	61
2.3	Die Verteilung der Hrebgrößen in Joh 2,1–12	63
2.4	Die Häufigkeiten der Wörter im NT	69
2.5	Die Ähnlichkeit der Wörter im semantischen Raum ($\mathbb{R}^4$).....	72
2.6	Die Assoziationen zur ‚Sonne‘ mit INFOMAP und EAT	74
2.7	Die Ähnlichkeit der Evangelien in NA ²⁷	77
3.1	Der Erzähler bei Johannes.....	99
3.2	Der Modell-Autor bei Johannes	100
3.3	Der Erzähler und Modell-Autor bei Johannes	101
4.1	Synopse der vier Evangelien zu Joh 2,1–12 (NA ²⁷).....	148
4.2	Textsequenzen zu Joh 2,1–12 und Joh 4,43–54 in Übersicht.....	157
4.3	Synopse der vier Evangelien zu Joh 4,43–54 (NA ²⁷).....	165
4.4	Die ‚wunderbare Landung‘ auf der Folie von Ps 107	199
4.5	‚Kafarnaum‘ bei Johannes und den Synoptikern	207
4.6	Die Übersicht der wichtigsten synoptischen Prätexte zu Joh 6,1–7,10...	231
4.7	Synopse der vier Evangelien zu Joh 6,1–7,10 (NA ²⁷)	232
4.8	Synopse der vier Evangelien zu Joh 21 (NA ²⁷).....	287
A	Johanneische Zeit- und Ortsangaben.....	309
B	Johannes und die Synoptiker	312

Abbildungsverzeichnis

1.1	Dotplot Analyse von Mk 14,18b (x) und Joh 13,21b (y)	9
1.2	Dotplot Analyse von Mt 1–28 (x) und Mk 1–16 (y).....	10
2.1	Der Bedeutungsaufbau des literarischen Werkes	39
2.2	Farn	42
2.3	Die Anpassung der Zipf-Verteilung an die Ranghäufigkeitsverteilung der Wörter in Joh 2,1–12.....	50
2.4	Die Anpassung der Zipf-Mandelbrot-Verteilung an die Verteilung der Hrebgrößen in Joh 2,1–12	66
2.5	Zweidimensionaler semantischer Raum ($\mathbb{R}^2$).....	70
2.6	Das Kosinusmaß im semantischen Raum ($\mathbb{R}^2$)	71
2.7	Die Kartierung mit Self Organizing Maps (SOM)	76
3.1	Der narrative und dramatische Modus in Joh 1–21 (NA ²⁷)	110
3.2	Übereinstimmungen mit den Synoptikern in Joh 1–21 (NA ²⁷)	119
4.1	Die Häufigkeit der intertextuellen Bezüge zu den Synoptikern	173
4.2	Ein Dreieck aus 153 Punkten.....	279
C	Graphische Zusammenfassung	315

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen für Zeitschriften, Serien und Lexika folgen in der Regel S. M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin u. a. ²1992 (IATG²), ergänzt durch Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴, hrsg. v. der Redaktion der RGG⁴, UTB 2868, Tübingen 2007. Darüber hinaus oder abweichend von IATG² und RGG⁴ werden folgende Abkürzungen verwendet:

BIS	Biblical Interpretation Series
CHum	Computers and the Humanities
DJS	Duke Judaic Studies
EBR	Encyclopedia of the Bible and Its Reception
EC	Early Christianity
ECL	Early Christianity and Its Literature (SBL)
HTR	Harvard Theological Review
JQL	Journal of Quantitative Linguistics
LLC	Literary and Linguistic Computing
LNTS	Library of New Testament Studies
NPNF	A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church
ÖTK	Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar
OWD	Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung
QL	Quantitative Linguistik / Quantitative Linguistics
QLS	Quantitative Linguistics Series
THK	Tschechoslowakische Hussitische Kirche (= CČSH)

„... ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με“

Joh 13,21b | Mk 14,18 | Mt 26,21

– die längste gemeinsame Wortsequenz
des Johannes mit den Synoptikern

Kapitel 1

Einführung

1.1 Status quaestionis

Eine Arbeit zum Thema *Johannes und die Synoptiker* braucht wohl keine besondere Begründung: „Es versteht sich von selbst, daß das Verhältnis des vierten Evangeliums zu den Synoptikern eines der größten Probleme der urchristlichen Literatur und ihrer Forschung ist.“¹ Das bestätigt schon Origenes, der in seinem Johanneskommentar den Widersprüchen zwischen Johannes und den Synoptikern eine besondere Aufmerksamkeit widmet und bemerkt: „[διὰ τὸ πολλοὺς] μὴ λυομένης τῆς διαφωνίας ἀφεῖσθαι τῆς περὶ τῶν εὐαγγελίων πίστεως, ὥς οὐκ ἀληθῶν οὐδὲ θειοτέρῳ πνεύματι γεγραμμένων ἢ ἐπιτετευγμένως ἀπομνημονευθέντων· ἐκατέρως γὰρ λέγεται συντετάχθαι ἢ τούτων γραφῇ.“² Das Problem der ‚auf der Hand liegenden Unterschiede‘ zwischen Johannes und den Synoptikern hat man seitdem auf verschiedene Art und Weise zu lösen versucht, mein Ziel ist aber hier nicht, dem Leser eine ausführliche Forschungsgeschichte anzubieten – das haben andere vor mir schon viel besser und ausführlicher getan,³ als ich es je im Rahmen dieser Arbeit machen könnte. Dieses Kapitel soll vielmehr erläutern, warum sich – trotz der langen Forschungsgeschichte – das Lesen dieser Arbeit lohnt, wo sich der Leser an Bord dieser Arbeit im Meer der Forschung befindet und wohin das Ziel dieser fünf Kapitel dauernden Reise gehen soll.

Das Ziel der Reise kann dabei gleich am Anfang genannt werden: Das Vorhaben dieser Arbeit ist zu zeigen, dass *Johannes die Synoptiker (sehr gut) kannte* und sein Evangelium in einem literarischen Gespräch mit ihnen schrieb. Dass es sich dieses Ziel heute anzusteuern lohnt, ist vor allem Percival Gardner-Smith und der langen Wirkungsgeschichte seiner kurzen Abhandlung „Saint John and the Synop-

¹ DUNDERBERG, Johannes, 12.

² Origenes, Commentarii in Ioh, X,3,10: „Viele, die für die Widersprüchlichkeit keine Lösung finden, verlieren den Glauben an die Evangelien, als ob sie nicht wahr oder gar nicht vom göttlichen Geist geschrieben oder unzuverlässige Gedächtnisberichte seien.“ Zu diesem Problem vgl. auch das Kapitel 1.3 auf S. 20.

³ Zur Forschungsgeschichte vgl. vor allem BLINZLER, Johannes (bis 1965), NEIRYNCK, John I (1965–1975), NEIRYNCK, John II (1975–1990), SMITH, John (bis 1992/2000), und LABAHN/LANG, Johannes (seit 1990), und weiter s. die Literaturberichte von BAUER, Literatur (1929), HÄNCHEN, Literatur (1955), THYEN, Literatur I (1975), THYEN, Literatur II (1977), THYEN, Literatur III (1978), THYEN, Literatur IV (1979), BECKER, Literatur (1982), BECKER, Methoden (1986), HALDIMANN/WEDER, Literatur I (2002), HALDIMANN/WEDER, Literatur II (2004), HALDIMANN/WEDER, Literatur III (2006), und SCHNELLE, Literatur (2010).

tic Gospels“⁴ zu verdanken, denn vorher wäre das Ziel dieser Arbeit kein besonders interessantes Ziel gewesen. Doch die einfache Frage, „whether it is easier to account for the similarities between St John and the Synoptists without a theory of literary dependence, or to explain the discrepancies if such a theory has been accepted“⁵, die er sich in seiner Abhandlung im Jahr 1938 in Cambridge stellt, wobei er selbstverständlich für die Option „without a theory of literary dependence“ plädiert,⁶ fiel nach einem Jahrhundert kritischer Evangelienforschung⁷ auf fruchtbaren Boden, und der *altkirchliche Konsens*,⁸ dass Johannes die Synoptiker kannte, den beispielsweise noch die Arbeiten von Burnett Hillman Streeter⁹ oder Hans Windisch¹⁰ widerspiegeln, war bald keine Selbstverständlichkeit mehr.¹¹ Denn mit seinem „book which at least shows how fragile are the arguments by which the dependence of John on the other gospels has been ‘proved’, and makes a strong case for its independence“¹² konnte P. Gardner-Smith nicht nur seinen einflussreichen Kollegen Charles Harold Dodd¹³ überzeugen, sondern auch ein Fundament für einen *neuen Konsens* legen, der auf der *Unabhängigkeitstheorie* basierte, die Walter Bauer im Jahr 1929 in seiner Besprechung der Arbeit von Hans Windisch¹⁴ noch für bedeutungslos hielt:

„Besteht die Annahme einer beabsichtigten Ergänzung nicht zu Recht, dann bleibt, da die Unabhängigkeitstheorie und die Interpretationstheorie für die Gegenwart ohne Bedeutung sind und überhaupt nicht ernstlich in Frage kommen können, nur die Auffassung übrig, der jüngste Evangelist habe die anderen verdrängen wollen; und zu ihr bekennt sich Windisch.“¹⁵

Damit nennt er in seiner Besprechung zugleich auch die drei größten Konkurrentinnen der Unabhängigkeitstheorie: die *Ergänzungstheorie*, die den altkirchlichen Konsens widerspiegelt, die *Interpretationstheorie*,¹⁶ die seinem Urteil nach ebenso bedeutungslos sei wie die Unabhängigkeitstheorie, und die *Verdrängungshypothese*, für die H. Windisch plädiert.

⁴ GARDNER-SMITH, John.

⁵ GARDNER-SMITH, John, x.

⁶ Vgl. GARDNER-SMITH, John, (88–97) x.

⁷ Den Anfang markiert das Werk von David Friedrich Strauss (1808–1874), vgl. STRAUSS, Leben, I, 631–676, wobei man schon die Skepsis von Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) in Betracht ziehen muss, vgl. Reimarus, Apologie, II, 582, und hier das Kapitel 1.3 auf S. 20.

⁸ Vgl. beispielsweise Augustinus, De consensu evangelistarum, IV, 11–20.

⁹ STREETER, Gospels.

¹⁰ WINDISCH, Johannes.

¹¹ Zum Forschungsstand im Jahr 1938 s. GARDNER-SMITH, John, vii–xii, ausführlich besprochen wird er beispielsweise von SMITH, John, 13–43; vor P. Gardner-Smith s. aber z. B. schon die Arbeit zu Lukas und Johannes von Julius Schniewind aus dem Jahr 1914 (SCHNIEWIND, Parallelerikopen, 95): „Die Vergleichung hat ergeben, daß die Beziehung zwischen Lk. und Joh. nirgends eine literarische im strengen Sinne ist; d. h.: nirgends gibt es ein Anzeichen dafür, daß Joh. den Lk. schriftstellerisch benutzt hätte.“

¹² DODD, Interpretation, 449, Anm. 2.

¹³ Vgl. DODD, Interpretation, und DODD, Tradition.

¹⁴ WINDISCH, Johannes.

¹⁵ BAUER, Johannesevangelium, 139.

¹⁶ Diese vertritt beispielsweise LIGHTFOOT, Gospel.

Die Etablierung dieses neuen auf der Unabhängigkeitstheorie beruhenden Konsenses, der die Forschung bis in die 70er Jahre beherrschte und von dem sich einige nach mehr als 25 Jahren anscheinend immer noch nicht verabschieden wollen,¹⁷ markieren die großen Kommentare von Rudolf Bultmann,¹⁸ Raymond Edward Brown¹⁹ und Rudolf Schnackenburg,²⁰ und diese stellen noch heute „Referenzwerk[e dar], von de[nen] man sich absetzt oder de[nen] man zustimmt.“²¹ Die Kommentare von Charles Kingsley Barrett²² oder Robert Henry Lightfoot,²³ die die Kenntnis der synoptischen Evangelien durch den vierten Evangelisten annehmen,²⁴ stellten bald eine Minderheitsposition dar; über den Kommentar von C. K. Barrett lässt sich aber auch im deutschsprachigen Raum²⁵ zweifelsohne dasselbe sagen, was über den Kommentar von R. Bultmann gesagt wurde,²⁶ zumal dieser zu ihm bis heute die wohl wichtigste Alternative darstellt. Die notwendige Konsequenz der Unabhängigkeitstheorie stellt natürlich die Tatsache dar, dass man die Synoptiker nicht mehr als Quellen bemühen kann und die Übereinstimmungen des vierten Evangeliums mit den älteren Evangelien auf eine andere Weise erklären muss. Hatte P. Gardner-Smith mit seiner Frage hier noch die *mündliche Überlieferung* als eine mögliche Antwort im Blick,²⁷ wurde bald klar, dass diese zur Erklärung der Komposition des vierten Evangeliums nicht ausreicht²⁸ und es mussten noch *andere Quellen* her, auf deren Suche sich nun viele begaben. Dass die Unabhängigkeitstheorie bis in die 70er Jahre überhaupt konsensfähig blieb, lässt sich meines Erachtens nur so erklären, dass viele Exegeten zu viel mit der Suche nach und/oder der Rekonstruktion von diesen Quellen beschäftigt waren, um die Lücke zu füllen, die sich in der johanneischen Komposition ohne die Synoptiker ergab. Heute kann man mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass von all diesen hypothetischen Quellen und Grundschriften, sei es eine ‚Semeiaquelle‘²⁹ oder ein ‚Gospel

¹⁷ Vgl. den Kommentar von BECKER, Evangelium (1979/1981), und den Beitrag von BECKER, Frage (2002), dessen apologetische Züge am besten das absolute Verschwinden des oben beschriebenen Konsenses dokumentieren.

¹⁸ BULTMANN, Evangelium.

¹⁹ BROWN, Gospel.

²⁰ SCHNACKENBURG, Johannesevangelium.

²¹ So im Jahr 2010 in Bezug auf den Kommentar von R. Bultmann SCHNELLE, Literatur, 266.

²² BARRETT, Evangelium.

²³ LIGHTFOOT, Gospel.

²⁴ Vgl. BARRETT, Evangelium, 33–35 (Mk/Lk), und LIGHTFOOT, Gospel, 26–42.

²⁵ Dies ist u. a. auch der Tatsache zu verdanken, dass der Kommentar von C. K. Barrett erst im Jahr 1990 in deutscher Übersetzung erschien.

²⁶ Vgl. SCHNELLE, Literatur, 266.

²⁷ Vgl. GARDNER-SMITH, John, (88–97) x.

²⁸ So schreibt schon R. Bultmann (BULTMANN, Interpretation, 90) in seiner Besprechung von DODD, Interpretation: „Daß der Evglst von den Synoptikern abhängig sei, hält der Verf., m. E. mit Recht, für unwahrscheinlich; er sei von anderer Tradition abhängig. Daß das aber nur mündliche Tradition gewesen sei, kann ich nicht glauben. Schriftliche Quellen scheinen mir von Evglisten benutzt worden zu sein, und ich bedauere, daß der Verf. die Frage nach den Quellen so leicht genommen hat.“

²⁹ Vgl. BULTMANN, Evangelium, und weiter auch BECKER, Evangelium.

of Signs³⁰, die in dem Entstehungsmodell des vierten Evangeliums die Synoptiker ersetzen sollten, kaum etwas übrig geblieben ist,³¹ und wie Jörg Frey bemerkt: „Wenn die Rekonstruktion außersynoptischer schriftlicher Quellen nicht mehr gelingt, rückt das Modell einer Kenntnis der synoptischen Überlieferung wieder stärker ins Zentrum.“³²

Diese in Betracht gezogene Option, dass die synoptischen Evangelien die *schriftlichen Quellen* und/oder die *Redaktion* des Johannesevangeliums direkt beeinflussten,³³ für die schon R. Bultmann mit seinem ‚kirchlichen Redaktor‘ die Hintertür offen ließ,³⁴ wurde dem auf der Unabhängigkeitstheorie beruhenden Konsens schicksalhaft. Sein Ende kündigt die Arbeit von Marie-Émile Boismard und Arnaud Lamouille an,³⁵ die einen direkten Einfluss der Synoptiker sowohl auf die Grundschrift als auch auf die Redaktion des Johannesevangeliums voraussetzt³⁶ und die man auch ohne poetische Lizenz als einen Schwanengesang der johanneischen quellen- und redaktionskritischen Hypothesen bezeichnen könnte. Denn es ist gerade die Komplexität dieser Arbeit, die Frans Neirynck in seiner Kritik aufgreifen kann,³⁷ um die Frage von P. Gardner-Smith, ob es „easier“ sei, die Ähnlichkeit des Johannesevangeliums mit den Synoptikern „without a theory of literary dependence“³⁸ zu erklären, neu aufrollen zu können und festzuhalten: „not the traditions behind the Synoptic Gospels but the Synoptic Gospels themselves are the sources of the Fourth Evangelist.“³⁹ Die Forschungsgeschichte hat diese Frage nämlich inzwischen schon selbst beantwortet. Die weiteren Arbeiten von F. Neirynck⁴⁰ und der *Leuener Schule*⁴¹ begraben dann (freilich nicht ganz allein)⁴² den seit

³⁰ FORTNA, Gospel.

³¹ So auch FREY, Klimax, 456: „Mit wenigen Ausnahmen sind die Interpreten heute gegenüber der Rekonstruktion durchlaufender Quellen hinter dem Werk des Evangelisten skeptischer. Dies gilt für jede Form einer ursprünglicheren Grundschrift, auch für die von manchen noch ‚mitgeschleppte‘ Semiaquelle, aber ebenso für die Annahme eines eigenständigen Passionsberichts.“ Zu den Ausnahmen gehören die Kommentare von DIETZFELBINGER, Evangelium, THEOBALD, Evangelium, und SIEGERT, Evangelium, zu dem SCHNELLE, Literatur, 285, noch relativ zurückhaltend bemerkt: „Blickt man auf den Kommentar von FOLKER SIEGERT, dann erscheinen Dietzfelbinger und Theobald plötzlich als Vertreter einer moderaten Literarkritik.“

³² FREY, Klimax, 457.

³³ So beispielsweise die Arbeit von DAUER, Passionsgeschichte, aus dem Jahr 1972, der bei dem vorjohanneischen Passionsbericht mit einer Kenntnis der Synoptiker rechnet.

³⁴ Siehe z. B. den Kommentar von BULTMANN, Evangelium, 124, Anm. 7, zu Joh 3,24.

³⁵ BOISMARD/LAMOUILLE, Synopse III, vgl. schon BENOIT/BOISMARD, Synopse II, und auf Deutsch dann auch BOISMARD/LAMOUILLE, Werkstatt.

³⁶ Vgl. das Schema von NEIRYNCK, Jean, 9.

³⁷ NEIRYNCK, Jean, vgl. auch NEIRYNCK, John I.

³⁸ GARDNER-SMITH, John, x.

³⁹ NEIRYNCK, John I, 106.

⁴⁰ Neben den schon erwähnten Arbeiten vgl. auch NEIRYNCK, Stories, NEIRYNCK, John 21, NEIRYNCK, Luke, NEIRYNCK, Note, oder NEIRYNCK, Question.

⁴¹ Hier vgl. vor allem den Sammelband von Denaux, John.

⁴² Vgl. BLINZLER, Johannes, und den Forschungsbericht von NEIRYNCK, John II. Ausführlich besprochen wird die „Dissolution of a Consensus“ von SMITH, John, 139–176.

P. Gardner-Smith weit bestehenden Konsens⁴³ und im Jahr 1992 kann F. Neirynck in seinem Literaturbericht konstatieren: „[...] Johannine dependence on the Synoptics is not an idiosyncrasy of Leuven. Those who call it the thesis of ‘Leuven school’ should realize that this ‘school’ has ramifications in Heidelberg, Mainz, Göttingen, Erlangen, Tübingen, and elsewhere.“⁴⁴ Diese „forschungsgeschichtliche Wende“⁴⁵ wird aber auch von einer *methodologischen Wende*⁴⁶ begleitet. Dies geht schon aus dem Literaturbericht von J. Becker aus dem Jahr 1986 hervor, der diesen „Streit der Methoden“ schon mit dem Titel seines Berichtes reflektiert⁴⁷ und ihn zurecht nicht nur auf den allgemeinen Zufluss neuer Methoden aus Strukturalismus, Linguistik und Literaturwissenschaft in die Exegese zurückführt⁴⁸ – das Problem stellt vielmehr der „Ist-Zustand des Joh selbst“⁴⁹ dar.

Das Johannesevangelium ist zwar nicht aus einem Guss, es ist aber immerhin so gut literarisch poliert,⁵⁰ dass es den *diachron* ausgerichteten historisch-kritischen Methoden für eine Analyse nicht genug Halt bietet und das ungeachtet dessen, ob man seine Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von den Synoptikern zu beweisen versucht.⁵¹ Es ist deswegen wenig verwunderlich, dass sich immer mehr Exegeten angesichts des oben beschriebenen Scheiterns des klassischen exegetischen Instrumentariums bei Johannes für einen *synchronen* Zugang zum Text entscheiden.⁵² Zu den wichtigsten Arbeiten, die diese methodologische Wende in der Jo-

⁴³ Dies ist spätestens bei dem Colloquium Biblicum Lovaniense XXXIX im Jahr 1990 klar, vgl. DENAUX, Colloquium.

⁴⁴ NEIRYNCK, John II, 8f. Namentlich kann man hier heute (dem Alphabet nach) beispielsweise Ismo Dunderberg (DUNDERBERG, Johannes, 190–192), Thomas L. Brodie (BRODIE, Quest, 30–33), Jörg Frey (FREY, Klimax, 457), Theo K. Heckel (HECKEL, Evangelium, 158–177), Martin Hengel (HENDEL, Frage, 17), Manfred Lang (LANG, Johannes, 11–60), Petr Pokorný (POKORNÝ/HECKEL, Einleitung, 546–550), Ludger Schenke (SCHENKE, Johannes, 432–435), Udo Schnelle (SCHNELLE, Evangelium, 13–17), Hartwig Thyen (THYEN, Johannesevangelium, 4) oder Ulrich Wilckens (WILCKENS, Evangelium, 2–5) nennen.

⁴⁵ So schon SCHNELLE, Johannes, 1799.

⁴⁶ STUDENOVSKÝ, Weg, 519.

⁴⁷ BECKER, Methoden, 1.

⁴⁸ Vgl. BECKER, Methoden, 7: „Die gegenwärtige Diskussion um das Joh ist im Blick auf die größere Zahl der Veröffentlichungen von einem tiefgreifenden Gegensatz geprägt, nämlich dem Ansatz beim Text als literarischer Einheit und dem Ansatz, bei dem die Literarkritik eine entscheidende Bedeutung zugewiesen bekommt. Es gibt heute keine urchristliche Schrift, bei der dieser Gegensatz so hart und extensiv ausgetragen wird wie beim Joh. Zwar ist dieser Disput auch zeitbedingt und hängt mit der allgemeinen Diskussionslage zwischen traditioneller historisch-kritischer Forschung und neueren methodischen Vorgehen zusammen, wie sie sich insbesondere aus Strukturalismus, Linguistik und Literaturwissenschaft ergeben. Doch das allein erklärt noch nicht die spezielle der Diskussion gerade auf das Joh.“

⁴⁹ BECKER, Methoden, 7.

⁵⁰ Vgl. die Analyse von RUCKSTUHL/DSCHULNIGG, Stilkritik.

⁵¹ Die beschränkten Möglichkeiten des klassischen exegetischen Instrumentariums zeigt in dieser Hinsicht die Arbeit von DUNDERBERG, Johannes.

⁵² Siehe die Übersicht von HALDIMANN/WEDER, Literatur II.

hannesexegese markieren,⁵³ gehören zweifelsohne die *textlinguistisch*⁵⁴ orientierte Arbeit von Birger Olsson⁵⁵ und die *narrative Analyse*⁵⁶ des Johannesevangeliums von Robert Alan Culpepper,⁵⁷ wobei sich gerade die narrative Analyse als besonders fruchtbar erwies.⁵⁸ Die Arbeiten und Kommentare von Mark W. G. Stibbe,⁵⁹ Francis J. Moloney,⁶⁰ Gail R. O'Day,⁶¹ oder im deutschsprachigen Raum von Ludger Schenke⁶² sind nur einige von denen, die hier zu nennen wären. Das Konzept der *Relecture* von Jean Zumstein⁶³ hat außerdem gezeigt, dass man das Problem der ‚literarischen Schichten‘ bei Johannes viel besser unter einem synchronen Paradigma angehen kann. Die methodologische Wende hat also zweifelsohne sehr viel zum besseren Verständnis des Johannesevangeliums beigetragen, uns interessiert sie aber selbstverständlich vor allem im Hinblick auf die alte „Gretchenfrage“ der Johannesforschung⁶⁴ und hier ist der Ertrag der synchronen Analysen schon etwas kleiner. Das vierte Evangelium ist vielmehr bis heute seinem Ruf des „Schmerzenkind[es] der ntl Wissenschaft“⁶⁵ treu geblieben und „[e]ine einheitliche Forschungslage lässt sich nicht erkennen [...]“. ⁶⁶ Es wird zwar mit dem relativ neuen methodologischen Modell der *Intertextualität*⁶⁷ gearbeitet, und in diesem Zusammenhang muss man vor allem die Arbeiten⁶⁸ und den großen Kommentar⁶⁹ von Hartwig Thyen nennen, den synchronen Ansätzen und der Analyse der Intertextualität fehlt aber offensichtlich bis heute ein mit den historisch-kritischen Methoden vergleichbares Instrumentarium und ein überzeugendes theoretisches

⁵³ Vgl. auch den retrospektiven Sammelband von Thatcher, Beginning.

⁵⁴ Zur textlinguistischen Analyse vgl. das Kapitel 2.4.

⁵⁵ OLSSON, Structure.

⁵⁶ Zur narrativen Analyse vgl. die auf S. 40 in der Anm. 71 angeführte Literatur.

⁵⁷ CULPEPPER, Anatomy.

⁵⁸ Einen guten Überblick bietet hier der Sammelband von Thatcher/Moore, Anatomies. Die forschungsgeschichtlich interessante Tatsache, dass gerade die narrative Analyse in der Johannesexegese relativ schnell eine breite Anwendung fand, lässt sich meines Erachtens dadurch erklären, dass die narrative Analyse, im Unterschied zur Textlinguistik, die es im Grunde noch nicht gab (vgl. das Kapitel 2.4), zu der Zeit der methodologischen Wende viel weiter entwickelt war, und als Methode deutlich einfacher ist, als jede textlinguistische Analyse.

⁵⁹ STIBBE, Storyteller, STIBBE, John, Stibbe, Literature, STIBBE, Gospel.

⁶⁰ MOLONEY, Belief, MOLONEY, Signs, MOLONEY, Glory, MOLONEY, Gospel.

⁶¹ O'DAY, Revelation, O'DAY, World, O'DAY, Jesus.

⁶² SCHENKE, Johannesevangelium, SCHENKE, Johannes.

⁶³ Siehe ZUMSTEIN, Erinnerung, und weiter ZUMSTEIN, Intratextuality, 125–127, und die dort angeführte Literatur.

⁶⁴ So THEOBALD, Herrenworte, 6: „Die ‚Gretchenfrage‘ der Johannesforschung – wen wundert's – lautet: Wie hältst du es mit ‚Johannes und den Synoptikern‘?“

⁶⁵ BECKER, Evangelium, I, 27.

⁶⁶ LABAHN/LANG, Johannes, 511.

⁶⁷ Zum Begriff der Intertextualität s. das Kapitel 2.2.

⁶⁸ Vgl. besonders THYEN, Johannes, THYEN, Erzählung, THYEN, Johannes 21, und jetzt auch THYEN, Studien, und das Gespräch mit Michael Theobald (THEOBALD, Johannes) in ZNT 23 (2009) THYEN, Buch.

⁶⁹ THYEN, Johannesevangelium.

Modell für die johanneisch-synoptische Intertextualität,⁷⁰ das konsensfähig wäre. Das Verhältnis des vierten Evangeliums zu den Synoptikern steht also zweifelsohne (immer noch) vor einer „Neubestimmung“⁷¹ und diese hängt meines Erachtens vor allem davon ab, ob die Johannesexegese die Aporie zwischen Synchronie und Diachronie überwinden und das *methodologische Dilemma*⁷² lösen kann, das die methodologische Wende hervorbrachte. Eines steht aber fest: Es sind heute wieder alle vier oben genannten Varianten des Verhältnisses des vierten Evangeliums zu den Synoptikern im Spiel,⁷³ inklusive der *Interpretationstheorie*, für die diese Arbeit plädiert.⁷⁴

1.2 Methodologisches Dilemma

Das von der methodologischen Wende⁷⁵ hervorgebrachte Dilemma der heutigen Johannesexegese skizziert sehr gut der Forschungsbericht von Konrad Haldimann und Hans Weder aus dem Jahr 2002:

„Die Exegese scheint sich bei dieser Frage [ob Johannes ‚die Synoptiker‘ gekannt habe] in einem methodischen Dilemma zu befinden: (a) Denkt man sich die Beziehung als eine literarkritisch und redaktionsgeschichtlich analysierbare Abhängigkeit, also eine literarkritische im Sinne von Quellenbenutzung, so fällt das Ergebnis tendenziell negativ aus, da sich die redaktionellen Elemente der synoptischen Evangelien im Joh kaum nachweisen lassen. (b) Denkt man sich die Beziehung als eine Kenntnis der Synoptiker durch die joh Gemeinde, die die Entstehung des Joh beeinflusst hat, aber keineswegs im Sinne einer literarischen Vorlage, eher im Sinne einer ‚Begleitlektüre‘, so fällt das Ergebnis tendenziell positiv aus, da sich auf diese Weise die gemeinsame Gattung ‚Evangelium‘ und verschiedene Übereinstimmungen in einzelnen Sätzen resp. Wendungen erklären lassen.“⁷⁶

In Anbetracht dieses Dilemmas könnte man in der Tat ernsthaft fragen, ob das Problem *Johannes und die Synoptiker* nur *ungelöst* oder *unlösbar* ist, zumal die Varian-

⁷⁰ Das Problem reflektiert schon THYEN, Johannes, 97, der zurecht urteilt, dass die Fragestellung von WINDISCH, Johannes, eine „völlig unzureichende [...] Alternative“ darstellt und verweist auf das Modell der Intertextualität von Gérard Genette (GENETTE, Palimpseste), „[d]enn Prätexte werden durch Intertextualität keineswegs nur einfach *entweder* destruiert *oder* affirmiert, sondern oft auch überraschend erhellt und so neu in Kraft gesetzt und dem Spiel mit dem Folgetext ausgesetzt.“ Dieser zweifelsohne richtige Ansatz wird leider in weiteren Arbeiten von H. Thyen und in seinem Kommentar nicht weiter ausgearbeitet und weil das vierte Evangelium kein postmoderner Roman ist (vgl. das Fazit im Kapitel 5), zieht das nicht weiter erklärte Konzept vom ‚intertextuellen Spiel‘ berechtigterweise die Kritik auf sich.

⁷¹ SCHNELLE, Johannes, 1799.

⁷² HALDIMANN/WEDER, Literatur I, 452, vgl. auch LABAHN/LANG, Johannes, 511–515.

⁷³ Vgl. BAUER, Literatur, 139.

⁷⁴ So schon (freilich rein hypothetisch) BULTMANN, Art. Johannesevangelium, 841: „Ob der Evangelist die synoptischen Evangelien gekannt hat, ist umstritten und zum mindesten sehr zweifelhaft. Hat er sie gekannt, so sind sie jedenfalls nicht eine Quelle für ihn in dem Sinne, wie das MkEv eine Quelle für das Mt- und LkEv gewesen ist, sondern dann wollte er sie interpretieren (nicht etwa ergänzen).“

⁷⁵ Siehe das Kapitel 1.1 und den Forschungsbericht von BECKER, Methoden.

⁷⁶ HALDIMANN/WEDER, Literatur I, 452.

te (a), die mit dem klassischen Instrumentarium der exegetischen Methoden „gut kontrollierbar“ wäre,⁷⁷ bei dem Johannesevangelium nicht in Frage kommt. Das hat die Forschungsgeschichte gezeigt: Die johanneische Forschung wird in diesem Fall immer nur „von einem endlosen Hin und Her der Argumente beherrscht, wobei es sich vor allem um die Einschätzung der schon seit langem beobachteten Gemeinsamkeiten und Unterschiede handelt.“⁷⁸ Der Grund liegt freilich darin, dass die klassischen exegetischen Methoden vor allem auf der Ausdrucksebene operieren und an eine Art literarischer Abhängigkeit ausgerichtet sind, wie man sie von den synoptischen Evangelien bzw. der Q kennt, die es aber bei Johannes und den Synoptikern *nicht gibt*, denn die johanneisch-synoptische Intertextualität ist in dem literarischen Werk meistens etwas höher angesiedelt.⁷⁹ Dies bestätigen auch die im Rahmen dieser Arbeit durchgeführte *Dotplot Analyse* (vgl. das Kapitel 1.2.1) und die erstellten *Intertextuellen Konkordanzen* (vgl. das Kapitel 1.2.2).

Die Variante (b), zu der meines Erachtens nicht nur die oben beschriebene Möglichkeit und jegliche Arten der *sekundären Oralität*⁸⁰ gehören, sondern auch der im Rahmen dieser Arbeit erwogene Fall, in dem die Synoptiker die „*Begleitlectüre*“ des *Modell-Autors* darstellen, sei dagegen nach HALDIMANN/WEDER, Literatur I, 453, „kaum falsifizierbar (resp. verifizierbar)“. Im Fall der *sekundären Oralität* stimme ich ihnen zu: Es ist mir immer noch kein Verfahren bekannt, mit dem sich die sekundäre Oralität in antiken Texten nachweisen und die Intertextualität zugleich ausschließen lässt, und auch bei heutigen Texten handelt es sich um ein äußerst problematisches Unternehmen.⁸¹ In unserem Fall denke ich aber, dass sich die „*Begleitlectüre*“ des *Modell-Autors* mit den neuen Methoden der Analyse der Intertextualität verifizieren lässt und dass es auch ein durchaus antikes Modell gibt (vgl. das Kapitel 1.3), das auf diese Art der poetischen *Intertextualität* zutrifft. Zuerst aber ein kleiner Exkurs zu den oben erwähnten Analysen und dem Grund, warum die Variante (a) bei dem Johannesevangelium keine Chance auf Erfolg hat.

1.2.1 Dotplot Analyse

Die Dotplot Analyse kommt zwar aus dem Feld der Bioinformatik, wo sie in 70er Jahren entwickelt wurde und heute vor allem zur DNA-Analyse dient, sie eignet sich aber ebenso gut zu einer schnellen Analyse von langen Texten,⁸² wenn es darum geht in ihnen identische Wort- oder Zeichensequenzen zu finden. Bei der Analyse werden ein Text T und sein möglicher Prätext P als geordnete Mengen der Elemente/Zeichen $t_1, \dots, t_n \in T$ und $p_1, \dots, p_n \in P$ aufgefasst: Den griechischen Text

⁷⁷ HALDIMANN/WEDER, Literatur I, 452.

⁷⁸ So schon im Jahre 1994 DUNDERBERG, Johannes, 9.

⁷⁹ Zum Bedeutungsaufbau des literarischen Werkes und der Intertextualität s. das Kapitel 2.

⁸⁰ Zum Konzept der sekundären Oralität vgl. BYRSKOG, Story.

⁸¹ Das Problem sind hier die fehlenden Kriterien und besonders das menschliche Gedächtnis, das in dieser Hinsicht immer noch eine große Unbekannte darstellt, vgl. die Experimente von McIVER/CARROLL, Experiments, und die Kritik von POIRIER, Memory.

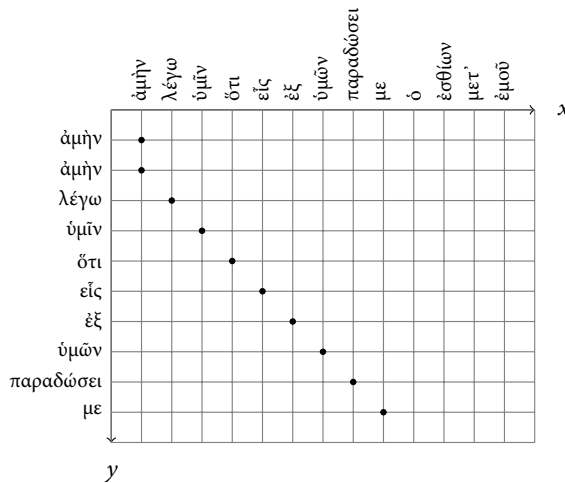
⁸² Vgl. HELFMAN, Patterns.

des Johannesevangeliums kann man sich als eine lange Zeichensequenz vorstellen, die in Joh 1,1 mit ϵ beginnt und in Joh 21,25 mit α endet. Die Dotplot Analyse bzw. das Mapping der identischen Sequenzen beider Texte lässt sich dann als eine Funktion $f(t, p) = i$ beschreiben, deren Definitionsmenge das kartesische Produkt $T \times P$ ist und ihre Zielmenge lediglich $\{wahr, falsch\}$ umfasst, wobei $i = \{wahr\}$ für alle $(\forall) (t, p), t \in T, p \in P$, wenn $(\iff) t \equiv p$ und umgekehrt $i = \{falsch\} \forall (t, p), t \in T, p \in P \iff t \not\equiv p$. Zusammenfassend lässt sich die beschriebene Funktion folgendermaßen ausdrücken:

$$f(t, p) = \begin{cases} wahr & \iff t \equiv p \\ falsch & \iff t \not\equiv p \end{cases} \quad (1.1)$$

Der für die Dotplot Analyse verwendete Algorithmus wurde im Jahr 1993 von K. W. Church und J. I. Helfman in AT&T Bell Laboratories entwickelt und ist ausführlich bei CHURCH/HELFMAN, Dotplot, beschrieben. Das Ergebnis einer einfachen Dotplot Analyse für Mk 14,18b (Achse x) und Joh 13,21b (Achse y) sieht man in der Abbildung 1.1. Der Algorithmus produziert immer einen Punkt, wenn es in beiden Texten identische Wörter bzw. Zeichen gibt und eine identische Sequenz wird dann in dem Graphen als eine Diagonale sichtbar.⁸³

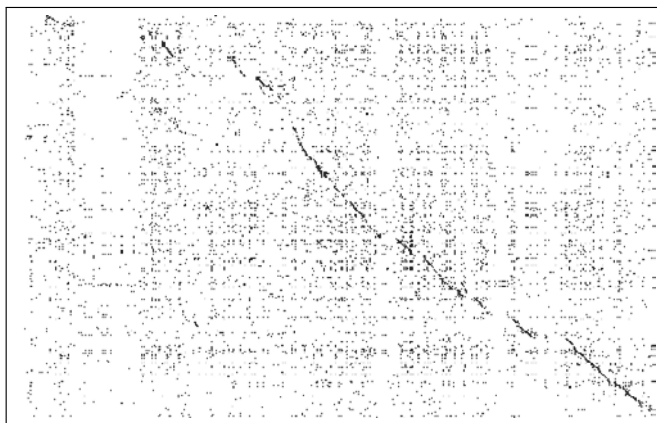
Abbildung 1.1: Dotplot Analyse von Mk 14,18b (x) und Joh 13,21b (y)



Für die Dotplot Analyse von Johannes und den Synoptikern wurde die Software DOTPLOT in Perl von M. Hepple (Universität Sheffield) verwendet und alle Ergebnisse sind zugänglich online in STUDENOVSKÝ, Dotplot. Die Dotplot Analyse bestätigt hier die Ergebnisse der traditionellen Exegese: Ist bei den synoptischen

⁸³ Zur Interpretation von komplexen Mustern s. HELFMAN, Patterns.

Abbildung 1.2: Dotplot Analyse von Mt 1–28 (x) und Mk 1–16 (y)



Evangelien immer klar eine Diagonale zu sehen, wie z. B. für Mt 1–28 (Achse x) und Mk 1–16 (Achse y) in der Abbildung 1.2,⁸⁴ lässt sich für Johannes und die Synoptiker auch bei kürzeren Texten nichts ähnliches finden. Eine direkte literarische Abhängigkeit im synoptischen Sinne kann hiermit für das vierte Evangelium praktisch ausgeschlossen werden.

1.2.2 Intertextuelle Konkordanzen

Was die Dotplot Analyse graphisch darstellt und was eher einer Luftaufnahme ähnelt, fassen die mit Hilfe der Software *FSCONCORDANCE* in Perl erstellten intertextuellen Konkordanzen wörtlich zusammen, indem sie alle identischen Wortsequenzen in den vier Evangelien verzeichnen. Die intertextuellen Konkordanzen haben den Umfang von mehr als zweitausend HTML-Seiten und sind deswegen nur online in *STUDENOVSKÝ, Concordances*, zugänglich. Sie bestätigen die Ergebnisse der Dotplot Analyse und listen nur sehr wenige und kurze Wortsequenzen auf, die dem Johannesevangelium und den Synoptikern gemeinsam sind. Die längste gemeinsame Wortsequenz des vierten Evangeliums mit den Synoptikern hat den Umfang von 9 Wörtern und findet sich typischerweise in der Passionsgeschichte in Joh 13,21b: „...ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με“ (par. Mk 14,18/Mt 16,21).⁸⁵ Bei den Synoptikern ist die längste gemeinsame Wortsequenz dagegen 33 Wörter lang:⁸⁶ „...ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ ἐπανάστησονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς· καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου. ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται.“ (Mk 13,12–14/Mt 10,21–23), und sie wäre eigentlich noch länger, wenn sie nicht

⁸⁴ *STUDENOVSKÝ, Dotplot*.

⁸⁵ Bei diesem Verfahren werden nur ununterbrochene Wortsequenzen verzeichnet.

⁸⁶ Vgl. *STUDENOVSKÝ, Concordances*.

kurz unterbrochen wäre. Auch hier kann man festhalten, dass die in den Konkordanzen verzeichneten wörtlichen Übereinstimmungen⁸⁷ keinesfalls als Indiz für eine direkte literarische Abhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern dienen können. Die logische Konsequenz der bisherigen Untersuchungen wäre also auch in diesem Fall die *Unabhängigkeit* des vierten Evangeliums von den Synoptikern⁸⁸ – doch hier sind die wenigen Übereinstimmungen gerade ausreichend, um jede Unabhängigkeitstheorie erfolgreich zu untergraben, was seit Jahren zu der oben erwähnten Pendelbewegung in der Forschung führt.⁸⁹ In dieser Hinsicht hat D. M. Smith also recht, wenn er schreibt: „The problem [...] has a tantalizing quality, because evidence seems to point in contrary or opposite directions at once.“⁹⁰ Das synoptische Modell der direkten literarischen Abhängigkeit stellt aber nicht die einzige Möglichkeit einer intertextuellen Beziehung zwischen antiken Texten dar.

1.3 Intertextualität und Allegorie

Der oben beschriebene Stand der Forschung spricht meines Erachtens dafür, dass das eigentliche Problem noch anderswo liegen muss, als nur im *diachronen* oder *synchronen* Zugang zum Text und dass man in der Geschichte wohl viel weiter vor das Jahr 1938⁹¹ zurückkehren muss, will man der Ursache auf den Grund gehen. Denn gerade in der Forschungsgeschichte ist es oft so, wie es ein Sprichwort in Worte fasst: „Nichts ist so neu wie das, was längst vergessen ist.“⁹² Im 18. Jahrhundert wurde die alte Kathedrale der *allegorischen* Exegese abgerissen und auf ihrer Stelle mit dem Bau des neuen und übersichtlichen Gebäudes der heutigen Bibelwissenschaft begonnen.⁹³ Die Grundlagen wurden mit Hilfe der historisch-kritischen Methode gelegt und diese bestimmte dann über zwei Jahrhunderte lang im Westen⁹⁴ den Zugang zum biblischen Text: Die Bibel sollte von nun an wie jedes andere Buch – vor allem aber historisch und kritisch – ausgelegt werden.⁹⁵ Erst un-

⁸⁷ Siehe auch BARRETT, Evangelium, 59ff., oder SCHNELLE, Einleitung, 540ff.

⁸⁸ So beispielsweise erneut SMITH, John, 195ff.

⁸⁹ DUNDERBERG, Johannes, 9.

⁹⁰ SMITH, John, xv.

⁹¹ GARDNER-SMITH, John.

⁹² Das Sprichwort zitiere ich nach REISER, Bibelkritik, 4.

⁹³ Entscheidenden Einfluss hatten die Werke von H. S. Reimarus (1694–1768) und später von D. F. Strauss (1808–1874). ‚Wie es zu der modernen Exegese kam‘ beschreibt ausführlich REISER, Bibelkritik, 1–38.

⁹⁴ Zu der Situation in dem orthodoxen Osten siehe den Sammelband Dunn, Auslegung. Hier ist aber m. E. die Einschätzung von REISER, Bibelkritik, 63, zutreffend: „Westliche wie östliche Exegese befinden sich derzeit in einer üblen Lage; die eine, weil sie die Verbindung mit Dogmatik, Patristik und Spiritualität *verloren* hat, die andere, weil sie von Dogmatik, Patristik und Spiritualität *erdrückt* wird [...].“

⁹⁵ Siehe Wettstein, ΔΙΑΘΗΚΗ, II, 874–889, besonders 875. Man könnte sich aber zusammen mit G. K. Chesterton fragen, ob man bei dem Versuch die Bibel „as if it were an ordinary book“ zu lesen schon nicht längst feststellen musste, dass es sich um „a very extraordinary book“ handelt. (Dieses von

ter dem Zufluss der strukturalistischen Methoden aus der Literaturwissenschaft in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts⁹⁶ hat das alte noch von der Aufklärung geprägte Paradigma der historisch-kritischen Exegese bröckeln begonnen und es wurde die so umkämpfte These über den „Primat der Synchronie vor der Diachronie“ aufgestellt.⁹⁷ Nach Paul Ricœur handelt es sich dabei um einen Vorrang in der Ordnung der Erkennbarkeit:

„Im Gegensatz zu jener Gruppe von Methoden, die wir unter den Titel des Historischen stellten, sind die jetzt zu betrachtenden Modelle von deutlich anti-historischem Charakter. [...] Diese Trennung ist viel mehr als eine bloße Verteilung der Kompetenzen nach den Erfordernissen der Arbeitsteilung. Philosophisch gesehen, impliziert sie den Vorrang des Synchronischen vor dem Diachronischen; und zwar handelt es sich dabei um einen Vorrang in der Ordnung der Erkennbarkeit.“⁹⁸

Die Aporie der *Synchronie* versus *Diachronie* belastet seitdem die exegetische Diskussion und spiegelt sich in fast allen Methodenbüchern wider.⁹⁹ Es macht sich dabei bemerkbar, dass die neuen Methoden, wie etwa die narrative Analyse,¹⁰⁰ ihren Eingang in die exegetischen Schulbücher¹⁰¹ viel mehr den Problemen der historisch-kritischen Methode zu verdanken haben, als einem radikalen Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft. Die historisch-kritische Methode ist immer noch die dominante Methode der biblischen Interpretation¹⁰² und die meisten Exegeten arbeiten immer noch unter dem alten Paradigma der Moderne, ungeachtet dessen, dass dieses von der Postmoderne radikal hintergefragt wurde und viele von den neuen Methoden gerade von einem neuen postmodernen Paradigma ausgehen. Aus dieser Perspektive ist die in letzter Zeit oft proklamierte Komplementarität der synchronen und diachronen Methoden¹⁰³ eher ein Resultat der Umstände

HENDRY, Exposition, 44, und REISER, Bibelkritik, 121, erwähnte Zitat von G. K. Chesterton findet sich bei CHESTERTON, Palestine, 143.)

⁹⁶ Vgl. beispielsweise die von 1974 bis 2002 erscheinende Zeitschrift der Society of Biblical Literature Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism, ISSN 0095-571X, und in dem deutschsprachigen Raum die von Erhardt Güttgemanns von 1970 bis 1993 herausgegebene Zeitschrift Linguistica Biblica. Interdisziplinäre Zeitschrift für Theologie, Semiotik und Linguistik, ISSN 0342-0884.

⁹⁷ Siehe den Artikel von THEOBALD, Primat, 161–162, aus dem Jahr 1978: „Bevor man Kriterien und Regeln für die literarkritische Arbeit im einzelnen erstellt, sollte man über die grundlegenden Prinzipien der Methode, zu denen auch das linguistische Axiom vom Primat der Synchronie vor der Diachronie gehört, Einverständnis erzielt haben.“

⁹⁸ RICŒUR, Konflikt, 21–22.

⁹⁹ So z. B. auch das Methodenbuch von EBNER/HEININGER, Exegese, aus dem Jahr 2005.

¹⁰⁰ Vgl. ZUMSTEIN, Analyse. Zum Johannesevangelium siehe den retrospektiven Sammelband Thatcher/Moore, Anatomies.

¹⁰¹ Ist das Methodenbuch von EGGER, Methodenlehre, noch eher „a voice crying in the wilderness“ gewesen (BEUTLER, Search, 33), wird in dem erwähnten Buch von EBNER/HEININGER, Exegese, schon nicht nur die narrative Analyse (S. 57–130), sondern auch die Intertextualität (S. 243) besprochen.

¹⁰² Vgl. MARTIN, Pedagogy, 27: „Historical criticism [...] of one type or another is dominant as a or even the foundational method taught to most theological students for interpreting Scripture, in all sorts of schools of different theological leanings and denominational or nondenominational affiliation.“

¹⁰³ So z. B. ASHTON, Thoughts, 2–3: „In theory, there is no contradiction between the ‘diachronic’ and ‘synchronic’ approaches to the Gospel of John. The former involves tracing the history of the text,

und ein Wunschdenken. In Wirklichkeit wird auf diese Weise neuer Wein in alte Schläuche gefüllt (Mk 2,22) und man fragt sich, ob der von P. Ricoeur erwähnte *anti-historische* Charakter¹⁰⁴ der synchronen Methoden einfach nicht wahrgenommen oder schlicht grob unterschätzt wird. Dies betrifft auch das Konzept der Intertextualität, das allzu oft auf die Wiederholung der Frage von Hans Windisch aus dem Jahre 1926 reduziert wird,¹⁰⁵ indem dem vierten Evangelisten jegliche *Imagination*¹⁰⁶ abgesprochen wird.¹⁰⁷

Hier kommen wir langsam zu dem Kern der Sache und zu einer zweiten Aporie der biblischen Exegese, die mit der Ersten methodologisch eng zusammenhängt, nämlich die von *fiktional* versus *faktual*. Diese zweite Aporie ist viel älter und lässt sich bis zu Origenes zurückverfolgen.¹⁰⁸ So schreiben auch EBNER/HEININGER, Exegese, 69:

„Synchronie und Diachronie: Während sich die Analyse fiktionaler Erzähltexte im wesentlichen auf *synchrone* Methoden (von σύν χρόνῳ = mit der Zeit) beschränken kann (aber nicht muss), d. h. den Text so nimmt, wie er sich zu einem bestimmten Zeitpunkt, etwa dem Zeitpunkt der Erstveröffentlichung, darstellt, wird die Analyse faktualer Erzähltexte um die Einbeziehung *diachroner* Methodenschritte (von διὰ χρόνου = durch die Zeit) nicht herumkommen, d. h. sich auch für die Vorgeschichte bzw. die Quellen eines Textes interessieren.“

Das klingt zuerst klar und vernünftig, doch woran erkennt man einen faktualen oder fiktionalen Text? Schon Aristoteles bemerkt im neunten Kapitel seiner Poetik, der Dichter kann ja auch das wirklich Geschehene dichterisch behandeln: „Κἄν ἄρα συμβῇ γινόμενα ποιεῖν, οὐθὲν ἥττον ποιητὴς ἐστὶ ... [Er ist also, auch wenn er wirklich Geschehenes dichterisch behandelt, um nichts weniger Dichter ...].“¹⁰⁹ Das scheint bis heute eher die Regel als eine Ausnahme zu sein und wie Hayden White gezeigt hat,¹¹⁰ ist auch der Historiker um nichts weniger Dichter.¹¹¹ Hat der

the other of studying it in its present form, and there is no obvious reason why two methods should be regarded as incompatible.“ Das Problem ist nun, dass beide Methoden die *Interpretation* des Textes anstreben und so funktioniert dies nur bis zu der ersten ‚Aporie‘. Hier stellt z. B. für die narrative Analyse auch Joh 14,31 – nach ASHTON, Thoughts, 3, „the best known of all the Gospel's aporias“ – keine wirkliche Aporie dar.

¹⁰⁴ RICEUR, Konflikt, 21f. Der Genfer Meister Ferdinand de Saussure war hier noch viel radikaler, vgl. DE SAUSSURE, Grundfragen, 96: „So muß auch der Sprachforscher, der diesen Zustand verstehen will, die Entstehung ganz beiseite setzen und die Diachronie ignorieren. Er kann in das Bewußtsein der Sprechenden nur eindringen, indem er von der Vergangenheit absieht. Die Hineinmischung der Geschichte kann sein Urteil nur irreführen.“

¹⁰⁵ WINDISCH, Johannes: „Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen?“

¹⁰⁶ Zum Begriff der Imagination im christlichen Kontext vgl. BROWN, Discipleship.

¹⁰⁷ Eine Ausnahme ist der Kommentar von THYEN, Johannesevangelium, doch hier bräuchte das „intertextuelle Spiel“ eine bessere Erklärung.

¹⁰⁸ Vgl. REISER, Bibelkritik, 364–371.

¹⁰⁹ Aristoteles, Poetica, 1451b.

¹¹⁰ WHITE, Metahistory.

¹¹¹ WHITE, Realism, 7: „In short, historical discourse should be considered not primarily as a special case of the ‘workings of our minds’ in its efforts to know reality or to describe it but, rather, as a special kind of language use which, like metaphoric speech, symbolic language, and allegorical representation,

Leser Glück, signalisiert ihm der Text selbst seine Fiktionalität, z. B. mit dem Anfang: „Es war einmal ... ‚ein König!“, aber auch dann gibt es keine Garantie, denn er kann so fortsetzen, wie es auch Umberto Eco tut: „Es war einmal der letzte König von Italien, Vittorio Emanuele III., [...]“. ¹¹² Bei dem Lukasevangelium ist das gerade umgekehrt: Es beginnt wie eine antike Geschichtsschreibung (Lk 1,1ff.), hört sich aber gleich wie ein Märchen an, nachdem der erste Engel erscheint (Lk 1,11ff.). Dagegen haben viele die Odyssee des Homer ¹¹³ für reine Fiktion gehalten, dies hat aber Heinrich Schliemann nicht daran gehindert die ‚Troja‘ zu finden. ¹¹⁴

Viele Texte lassen uns betreffend ihrer Fiktionalität oder Faktualität in der Tat im Dunkeln und es hängt nur von unserer *Enzyklopädie* ¹¹⁵ ab, ob wir sie als fiktional oder faktual einschätzen. Die Enzyklopädie ist aber kulturell bedingt: Werden die meisten vernünftigen Menschen zustimmen, dass Tiere in Wirklichkeit nur in fiktionalen Texten sprechen können, sind viele Christinnen und Christen dazu bereit, für die Eselin in Num 22,28 eine Ausnahme zu machen. ¹¹⁶ Deswegen sollte man nicht der Täuschung unterliegen, Herodots erzählte Welt sei real, Äsops dagegen sei fiktiv, *nur* weil in ihr Tiere sprechen können. Die Auferstehung Jesu (Mk 16,1–8 par.) ist ja noch heutzutage für viele annehmbar, obwohl sie der Enzyklopädie der Wissenschaft widerspricht. Die exegetische Problemlage zeigt sich gerade an der Frage der biblischen Wunder besonders deutlich, die in gewissem Sinne eine Zuspitzung der Fragestellung darstellt, und spätestens bei dem Wunder der Auferstehung Jesu ziehen auch viele Theologen die Notbremse. Hier zeigt die Arbeit von Stefan Alkier jedoch überzeugend, dass die „Rehistorisierung“ und „Metaphorisierung“ ¹¹⁷ keine dem Text angemessenen Alternativen der Interpretation sind:

„Die Alternative, ‚sind Wundertexte metaphorisch oder faktisch zu verstehen‘, geht letztlich von einem geschlossenem Wirklichkeitsbegriff aus. Wirklichkeit ist demnach das außersprachliche Kontinuum der Welt, das Gegenwart und Vergangenheit miteinander verbindet. Dabei ‚weiß‘ man bereits vor jeder Untersuchung, was ‚Wirklichkeit‘ ist, da man sie ja selbst täglich erfährt.“ ¹¹⁸

always means more than it literally says, says something other than what it seems to mean, and reveals something about the world only at the cost of concealing something else.“ Zum Problem jetzt ausführlich WEDDERBURN, Jesus.

¹¹² Beide Zitate von Eco, Wald, 103.

¹¹³ Homer, Odyssee.

¹¹⁴ Vgl. Calder III/Cobet, Schliemann.

¹¹⁵ Zum Begriff der Enzyklopädie vgl. Eco, Lector, 94–106.

¹¹⁶ Vgl. Eco, Lector, 171: „Die Welt der Bibel hätte für einen mittelalterlichen Leser ‚annehmbar‘ sein müssen, weil die Form seiner Enzyklopädie der Form der biblischen Enzyklopädie nicht widersprach.“

¹¹⁷ ALKIER, Wunder, 23–54, hier 53: „Der Metaphorisierung geht es um die intellektuelle Redlichkeit des christlichen Glaubens. Die Gegenwart wird ernst genommen, allerdings auf Kosten der Vergangenheit. Das fremd gewordene Denken der frühen Christen und ihrer Zeitgenossen wird als primitive Entwicklungsstufe diffamiert. [...] Die Rehistorisierung hingegen versucht die Wundererzählungen ernst zu nehmen, den Mythos des Primitiven aufzugeben, allerdings auf Kosten der Gegenwart und der intellektuellen Redlichkeit.“

¹¹⁸ ALKIER, Wunder, 54.

Wenn aber die Entscheidung über die Fiktionalität oder Faktualität letztendlich *außerhalb* des Textes getroffen wird, kann sie nicht zur methodologischen Vorentscheidung dienen. Einen rein fiktionalen oder faktualen Text¹¹⁹ gibt es in Wirklichkeit ebenso wenig wie eine reine Synchronie oder Diachronie und ihre Antinomie gehört nicht der Objektebene, sondern der Betrachtungsebene an.¹²⁰ Das Johannesevangelium ist weder ein ‚Fenster in die Vergangenheit‘ noch ein ‚Spiegel zur Selbstbetrachtung‘.¹²¹

Die historisch-kritische Methode hat die biblische Interpretation in eine Sackgasse geführt und eine Kluft zwischen der modernen Bibelwissenschaft und der Wirklichkeit des christlichen Glaubens geöffnet, die nicht mehr erlaubt Jes 7,14 auf die Geburt Jesu oder den Psalm 22 auf seine Kreuzigung zu beziehen.¹²² Der christliche Glaube, wie er in den Ökumenischen Glaubensbekenntnissen ausgedrückt wurde, fußt aber immer noch in der alten allegorischen Deutung der Heiligen Schrift und kann nicht mit historisch-kritischen Methoden begründet werden.¹²³ Kein Wunder, dass einige den traditionellen Glauben (Gerd Lüdemann)¹²⁴ und andere auch noch das Fach (Hector Avalos)¹²⁵ aufgeben wollen, denn es wird langsam Zeit über die Konsequenzen unserer Forschung nachzudenken und entweder die exegetischen Methoden¹²⁶ oder das Glaubensbekenntnis¹²⁷ etwas zu überdenken. Ich will hier zusammen mit anderen für das erste plädieren und hiermit die

¹¹⁹ Zur Diskussion über den *linguistic turn* siehe Schröter/Eddelbüttel, Konstruktion. Zum Johannes-evangelium mehr das Kapitel 3 auf S. 81ff.

¹²⁰ Die Aufdeckung dieser scheinbaren Aporie und die Feststellung, dass „gerade die Antinomie *Synchronie – Diachronie* nicht der Objektebene angehört, sondern der Betrachtungsebene“ verdankt man dem Linguist Eugenio Coşeriu, hier COŞERIU, Synchronie, 9. Siehe auch das Kapitel 2.3.2 auf S. 38.

¹²¹ So KYSAR, Dehistoricizing, 96: „To use the now old (and tired?) distinction, historical critics looked through the window of the text to see the historical context in which it was written and to which it refers; literary criticism, on other hand, views the text as a ‘mirror’ in which the interpreter sees herself or himself and constructs the text’s meaning.“

¹²² Vgl. MARTIN, Pedagogy, 38ff.

¹²³ Siehe KUGEL, Bible, Appendix 1, 31: „I believe that, after a period of confusion on this matter throughout much of the twentieth century, a growing body of scholars has now come to understand that these two agendas are indeed incompatible.“

¹²⁴ LÜDEMANN, Betrug, 11: „Aber Deine Wiederkunft fällt aus, da Deine Auferstehung gar nicht stattfand, sondern nur ein frommer Wunsch war. Das ist deswegen sicher, weil Dein Leib im Grab verweset ist, wenn er überhaupt ins Grab gelegt und nicht von Geiern und Schakalen aufgefressen wurde.“

¹²⁵ AVALOS, End, 15: „The only mission of biblical studies should be to end biblical studies as we know it.“

¹²⁶ Vgl. die Studie von MARTIN, Pedagogy, 3: „In this book I explain what I mean by ‘historical criticism,’ demonstrate its current dominance in American theological education, and urge that we move beyond that dominance. [...] Historical criticism may be useful; it need not be king.“

¹²⁷ Das letztere hat m. W. nur die Tschechoslowakische Hussitische Kirche getan, die als einzige christliche Kirche die Ergebnisse der modernen (modernistischen) Bibelwissenschaft dogmatisch und liturgisch umsetzte und sich auch weiter programmatisch bemüht „das gegenwärtige sittliche Streben sowie die wissenschaftliche Erkenntnis mit dem Geiste Christi zu erfüllen“, vgl. die offizielle Seite der THK: Církev československá husitská, <http://www.ccsk.cz> [15. Juni 2012]. Eine deutsche Übersetzung des immer noch gültigen Katechismus und des Glaubensbekenntnisses der THK bietet das schon etwas veraltete Buch von DASKE, Kirche.

Erneuerung einer wirklichen Pluralität der Interpretationen der Heiligen Schrift unterstützen:

„What I want to argue is that the day of the hegemony of historical criticism should be over. I am assuming for the most part a Christian interest in Jesus. And I am urging scholars to entertain the possibility – quite seriously – that several different ways of reading the Bible should be learned, taught, and practiced in the contemporary church and academy.“¹²⁸

Es gibt eine ganze Reihe von Schwierigkeiten, mit denen die heutige Exegese zu kämpfen hat. Das fundamentale Problem liegt aber darin, dass es in der modernen Exegese keine ‚Texttheorie der Heiligen Schrift‘ gibt,¹²⁹ die den exegetischen Methoden Rückhalt und Führung bieten könnte – die Heiligkeit der Schrift und hiermit eine kohärente Texttheorie ist im 18. Jahrhundert zusammen mit der allegorischen Exegese aufgegeben worden – und so ist der historisch-kritische Exeget, der sich so gut im gewöhnlichen Wald der Geschichte zu bewegen wusste, im „Wald der Fiktionen“¹³⁰ verloren gegangen. Die alte Exegese wusste aber noch, dass die Heilige Schrift die *infinita sensuum sylvia*,¹³¹ also nicht nur ein tiefer sondern ein unendlicher Wald ist:

„Scripture is like the world: ‘undecipherable in its fullness and in the multiplicity of its meanings.’ A deep forest, with innumerable branches, ‘an infinite forest of meanings’: the more involved one gets in it, the more one discovers that it is impossible to explore it right to the end.“¹³²

Semiotisch gesehen liegt hier ein schöner Fall der „unbegrenzten Semiose“ vor.¹³³ Der Heiligen Schrift wohnt eine Pluralität der Sinne¹³⁴ inne, die nie eliminiert werden kann¹³⁵ und für die die allegorische Exegese mit der Lehre über den *vierfachen Schriftsinn*¹³⁶ viel besser gerüstet war.

¹²⁸ MARTIN, Sex, 92. Vgl. auch die Arbeit von KUGEL, Traditions.

¹²⁹ Ähnlich schon im Jahr 1972 GÜTTGEMANNS, Grundkategorien, 3: „Alle diese Verlegenheiten der traditionellen Exegese sind die Konsequenz des Fehlens einer soliden Texttheorie. Es ist die Aufgabe der Generativen Poetik, eine solche in jeder Hinsicht abgesicherte Texttheorie zu begründen und damit die Theologie als die ‚Wissenschaft des Textes von Gott‘ zu entfalten.“ Dass die Heilige Schrift einer besonderen Semiotik verdient, hat m. E. ECO, Semiotics, 147–153, überzeugend gezeigt.

¹³⁰ Die Metapher ist an dieser Stelle dem Buch von ECO, Wald, entliehen.

¹³¹ Hieronymus, Epistulae, LXIV,19,6.

¹³² S. DE LUBAC, Exegesis, I, 75.

¹³³ Zum Begriff s. ECO, Theory, 71. Zur Frage der unbegrenzten Semiose in der Heiligen Schrift vgl. ECO, Semiotics, 147–153.

¹³⁴ Vgl. ECO, Limits, 51.

¹³⁵ Das lässt sich gut an der Erzählung über die Hochzeit in Kana in Joh 2,1–12 illustrieren: Hier spaltet sich die Interpretation zuerst schon daran, ob man die Erzählung auf der jüdischen (vgl. ZIMMERMANN, Christologie, 203–217) oder auf der paganen (vgl. EISELE, Jesus) Folie liest. Am Ende kann sich aber kaum ein Kommentar an dieser Stelle leisten, bei dem ‚literarischen Sinn‘ stehen zu bleiben und kommt an eine ‚Allegorese‘ nicht vorbei.

¹³⁶ Vgl. DE LUBAC, Exegesis, I–II. Berühmt ist der nicht gerade glücklich formulierte Merkmalsvers, hier nach REISER, Bibelkritik, 139: „*Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agas, quo tendas anagogia*. Der Buchstabe lehrt das Geschehene; was du glauben sollst die Allegorie; / die moralische Deutung, was du tun sollst; wohin du streben sollst, die Anagogie.“

Es ist kein Zufall, dass der historisch-kritischen Methode mit ihrem rein diachronen Zugang zum Text gerade das Johannesevangelium zum Stolperstein wurde: Das vierte Evangelium ist ein sehr *poetischer* und dadurch von Natur aus ein *doppeldeutiger* Text.¹³⁷ Das methodische Instrumentarium, das vor allem bei der Analyse der weniger poetischen synoptischen Evangelien entwickelt wurde und teilweise noch funktionierte,¹³⁸ musste bei dem letzten Evangelium notwendigerweise scheitern. Nicht umsonst nannte es die alte Kirche „τὸ πνευματικὸν εὐαγγέλιον“¹³⁹ und noch Origenes geht in seinem Johanneskommentar davon aus, dass es nicht nur im Alten Testament,¹⁴⁰ sondern auch in den Evangelien rein *fiktive* Erzählungen gibt:

„Οὐ καταγινώσκω δέ που καὶ τὸ ὡς κατὰ τὴν ἱστορίαν ἐτέρως γενόμενον πρὸς τὸ χρῆσιμον τοῦ [τοῦ]των μυστικοῦ σκοποῦ μετατιθέναι πως αὐτοῦς, ὥστε εἰπεῖν τὸ ἐν [τῷδε τῷ] τόπῳ γενόμενον ὡς ἐν ἐτέρῳ, ἢ τὸ ἐν τῷδε τῷ καιρῷ ὡς ἐν ἄλλῳ, καὶ τὸ οὕτως ἀπαγγελλόμενον μετὰ τινος παραλλαγῆς αὐτοῦς πεποιηκέναι. Προέκειτο γὰρ αὐτοῖς ὅπου μὲν ἐνεχώρει ἀληθεύειν πνευματικῶς ἅμα καὶ σωματικῶς, ὅπου δὲ μὴ ἐνεδέχeto ἀμφοτέρως, προκρίνειν τὸ πνευματικὸν τοῦ σωματικοῦ, σωζόμενου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψευδεῖ.“¹⁴¹

Die Evangelien sind niedergeschriebene Mysterien,¹⁴² in denen „mit den im Wort-sinn verlaufenden Geschichten anderes, Nichtgeschehenes verwoben ist.“¹⁴³ Sie

¹³⁷ Eco, Einführung, 145–167.

¹³⁸ So war es z. B. möglich die Spruchquelle Q zu rekonstruieren, vgl. Hoffmann/Heil, Spruchquelle Q. Dagegen erinnert die Suche nach den vermeintlichen ‚Schichten‘ und ‚Quellen‘ beim Johannes an eine Suche nach dem Kern der Zwiebel.

¹³⁹ So Klemens von Alexandrien, Hypotyposen, nach Eusebius, Historia ecclesiastica, VI,14,7.

¹⁴⁰ Vgl. Origenes, De principiis, IV,3,1: „Τίς γοῦν νοῦν ἔχων οἰήσεται ἑρῶτην καὶ δευτέραν καὶ τρίτην ἡμέραν ἑσπέραν τε καὶ πρωΐαν ἄνευ ἡλίου γεγονέναι καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων; τὴν δὲ οἰοῖναι πρώτην καὶ ἄνευ οὐρανοῦ; τίς δ' οὕτως ἡλίθιος ὡς οἰηθῆναι τρόπον ἀνθρώπου γεωργοῦ τὸν θεὸν ἑμφυτευκέναι παράδεισον ἐν Ἐδέμ κατὰ ἀνατολάς; καὶ ἔξυλον ζωῆς ἐν αὐτῷ πεποιηκέναι ὁρατὸν καὶ αἰσθητόν, ... [Welcher vernünftige Mensch wird annehmen, ‚der erste, zweite und dritte Tag sowie Abend und Morgen‘ seien ohne Sonne, Mond und Sterne geworden und der sozusagen erste sogar ohne Himmel? Wer ist so einfältig zu meinen, ‚Gott habe‘ wie ein Mensch, der Bauer ist, ‚im Osten einen Park in Eden gepflanzt‘ und darin einen sichtbaren und mit den Sinnen wahrnehmbaren ‚Baum des Lebens‘ geschaffen, ...].“

¹⁴¹ Origenes, Commentarii in Ioh, X,5,19–20: „Ich möchte es aber nicht verurteilen, wenn sie da etwas historisch anders Abgelaufenes zugunsten der mystischen Aussageabsicht irgendwie umgestellt haben, etwa so, daß sie etwas an diesem Ort Geschehenes an einen anderen Ort verlegten, oder etwas bei dieser Gelegenheit Geschehenes bei einer berichteten, oder etwas so und so Ausgesprochenes mit einer gewissen Veränderung wiedergaben. Es oblag eben den Evangelisten, wo es anging, sowohl geistig wie sinnhaft Wahres gleichzeitig zu sagen; wo beides aber nicht zugleich möglich war, der geistigen Wahrheit den Vorzug zu geben vor dem sinnhaften Ausdruck, indem des öfteren das geistig Wahre in einer, wie man sagen könnte, literarischen (materiellen) Lüge gewahrt wird.“

¹⁴² Origenes, Homiliae in Canticum Canticorum, I,4 (englische Übersetzung nach DE LUBAC, History, 224): „Observa, inquam, et invenies in evangelica lectione non fabulas et narrationes ab evangelistis, sed mysteria esse conscripta. [Consider, I say, and you will find that the evangelists tell no fables and tales in their account but rather have written down mysteries.]“

¹⁴³ Origenes, De principiis, IV,3,1: „Παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ ἄλλα μυρία ἀπὸ τῶν εὐαγγελίων ἔνεστι τὸν ἀκριβοῦντα τηρῆσαι ὑπὲρ τοῦ συγκαταθέσθαι συνυφαίνεσθαι ταῖς κατὰ τὸ ῥητὸν γεγενη-

sind keine rein faktualen Erzählungen (*historiae*), aber auch keine Fiktionen (*fabulae*), wie die Mythen der Griechen:¹⁴⁴ „Let us beware of receiving their spiritual teachings in a carnal way. Let us also beware of still seeking in them *fabulas et narrationes* (fables and tales).“¹⁴⁵ Das Fiktive in ihnen ist nämlich nicht auf die menschliche Einbildungskraft, sondern auf die Wirkung der Heiligen Schrift¹⁴⁶ selber zurückzuführen und hat eine tiefere Bedeutung: „[...] διὰ τὰ μυστικώτερα, συνύφηνεν ἡ γραφή τῇ ἱστορίᾳ τὸ μὴ γενόμενον, πῇ μὲν μηδὲ δυνατόν γενέσθαι, πῇ δὲ δυνατόν μὲν γενέσθαι, οὐ μὴν γεγενημένον [weil es sich um tiefe Geheimnisse handelte, da webte die Schrift in die Geschichtsdarstellung Unwirkliches mit hinein, was teils gar nicht geschehen kann, teils zwar geschehen könnte, aber nicht geschehen ist].“¹⁴⁷

Man könnte sagen, dass die Geschichte im Feuer des Geistes geschmolzen wurde¹⁴⁸ und die Evangelien aus *beiden* Elementen gegossen worden sind.¹⁴⁹ Sie müssen nicht metaphorisiert oder allegorisiert werden¹⁵⁰ – der geistige Sinn ist ihnen eigen und gründet sich in Christus:

„That spiritual sense does not result from the fact that we decide to take symbolically some archaic data whose original meaning has been lost or because we find it distasteful to preserve that data in their original coarseness. [...] It is not a ‘spiritualist’ sense: it is the sense of the Spirit of Christ. And that Spirit could not have been given, he could not have ‘spread over all flesh’, unless Christ had died and risen.“¹⁵¹

In dieser Hinsicht unterscheidet sich Origenes in seiner allegorischen Auslegung nicht nur von den Griechen, sondern auch von Philo von Alexandrien,¹⁵² indem er sie genauso wie Paulus (und Johannes) in der *Ostergeschichte* verankern kann.¹⁵³ Das Kommen des Logos ist der Grund, warum die Antwort auf die Frage „τίς ἡ

μένας ἱστορίας ἔτερα μὴ συμβεβηκότα. [Noch zahllose ähnliche Beispiele kann der sorgfältige Leser in den Evangelien beobachten, um zuzustimmen, daß mit den im Wortsinn verlaufenden Geschichten anderes, Nichtgeschehenes verwoben ist.]“

¹⁴⁴ Vgl. Origenes, *Contra Celsum*, IV,48–50, hier 50,30–35: „Πολλῷ γὰρ μᾶλλον τὰ Ἑλλήνων οὐ μόνον εὐθεστάτα ἀλλὰ καὶ ἀσεβέστατα μεμθολόγηται. [...] Διόπερ οὐκ ἀχαρίστως ὁ Πλάτων ἐκβάλλει τῆς αὐτοῦ πολιτείας τοὺς τοιουσδι μύθους καὶ τὰ τοιαυτὰ ποιήματα. [Weit eher sind nämlich die Geschichten der Griechen nicht bloß ‚die albernsten‘, sondern auch die gottlosesten ‚Märchen‘. [...] Und darum handelt Plato so unrecht nicht, wenn er derartige Märchen und derartige Gedichte von seinem Staate ausschließt.]“

¹⁴⁵ DE LUBAC, *History*, 224.

¹⁴⁶ D. h. des Logos.

¹⁴⁷ Origenes, *De principiis*, IV,2,9.

¹⁴⁸ So auch DE LUBAC, *History*, 322f.: „The truth to which it introduces us is no longer the order of history. It goes hand in hand with spirit.“

¹⁴⁹ Vgl. auch KLAUCK, *Allegorie*, 136: „Die verbreitete Behauptung, die Allegorie vertrage sich nicht mit realistischer Schilderung, ist sicher falsch. [...] Andererseits ist ebenso deutlich festzuhalten, daß allegorische Schreibweisen weitreichende Verzerrungen der Wirklichkeit mit sich bringen können.“

¹⁵⁰ Vgl. die Anm. 117 auf S. 14.

¹⁵¹ DE LUBAC, *History*, 308.

¹⁵² DE LUBAC, *History*, 318f.

¹⁵³ Origenes, *De principiis*, IV,1,6.

ἀλήθεια τῶν ἐν ταῖς ἱστορίαις πραγμάτων [was ist die Wahrheit in den historischen Geschichten]¹⁵⁴ nicht in dem historischen Sinn liegen kann: „Nam quid mihi prodest, si sciam quod gemino ligno rex Gai suspensus est [For what does it profit me if I know that on twofold wood the king of Ai was hanged]?“,¹⁵⁵ sondern nur in einer (Re-)Lektüre, die „digna fortasse videbitur lectio stilo Spiritus sancti [will seem worthy of the pen of the Holy Spirit]“¹⁵⁶ – des wirklichen Autors der Heiligen Schrift.

Die klassische Inspirationslehre ist zwar bis ins späte 18. Jahrhundert intakt geblieben und wird noch heute von vielen Exegeten vertreten, nicht aber die Auffassung des Origenes, dass es in der Heiligen Schrift auch Texte gibt, die *nur* einen geistigen Sinn haben. Hier hat sich in der Kirche die Sicht der Dinge von Augustinus¹⁵⁷ durchgesetzt und das mit weitreichenden Folgen für die Exegese.¹⁵⁸ Die *geistige* Inspiration der Heiligen Schrift wurde mit der *historischen* Zuverlässigkeit der Texte verknüpft und Erzählungen wie Gen 2,10–13 werden nun historisch interpretiert:

„Ego, ego uidi aquas Geon, aquas, quas his oculis carnis aspicerem. [...] bibi et de magno flumine Eufrate aquas simpliciter, quas manu tangerem et ore sorbirem, non aquas spirituales.“¹⁵⁹

Hier ist der Weg angeschlagen worden, der zu der Diskussion über die Zahl der Rippen Adams führt, Galileo Galilei schicksalhaft wurde, die Modernismuskrise katalysierte und der sich noch heute in der Aporie von faktual versus fiktional der modernen Exegese widerspiegelt – für die inspirierte *Imagination* des Origenes blieb keinen Platz mehr.¹⁶⁰ Heutzutage wird kein Exeget zwar ernsthaft überlegen, die

¹⁵⁴ Origenes, Commentarii in Ioh, I,6,34.

¹⁵⁵ Origenes, In librum Jesu Nave homilia, VIII,6; vgl. Jos 8,3–29 in LXX⁹. Ähnlich Origenes, In librum Jesu Nave homilia, VIII,2: „His auditis verisimile est auditores dicere: quo mihi haec? Quid mihi confert, si cognoscam quod victi sunt hi, qui habitabant Gai, quasi non similia aut etiam potentiora bella vel gesta sint vel gerantur? [When people hear these things, it is likely they say, 'What is this to me? What does it contribute to me if I know that those who were living in Ai were conquered, as if similar or even mightier wars either have not been waged or are being waged?'].“ Für die historisch-kritische Exegese, die programmatisch bei dem historischen Sinn bleiben will, hätte Origenes wenig Verständnis und es ist auch fraglich, ob die christliche Theologie mit solchen Texten wie Jos 8,29 wirklich etwas anderes anfangen kann und soll.

¹⁵⁶ Origenes, In librum Jesu Nave homilia, VIII,6.

¹⁵⁷ Vgl. Augustinus, De Genesi ad litteram, VIII,1ff.

¹⁵⁸ Siehe ausführlich REISER, Bibelkritik, 364–371.

¹⁵⁹ Epiphanius von Salamis in Hieronymus, Epistulae, LI,5: „I myself have seen the waters of Gihon, have seen them with my bodily eyes. [...] I have drunk also from the great river Euphrates, not spiritual but actual water, such as you can touch with your hand and imbibe with your mouth.“

¹⁶⁰ Vgl. auch REISER, Bibelkritik, 30: „Mit der Ablehnung der Theorie des Origenes etwa, daß es in der Heiligen Schrift auch außerhalb der expliziten Gleichnisse Erzähltexte ohne historischen Sinn gibt, d. h. Texte rein metaphorischen Charakters, konnte man mit dem Phänomen fiktionaler Erzählgattungen wie der biblischen Urgeschichte nicht mehr zurecht kommen. [...] Hätte sich in dieser Frage Origenes durchgesetzt, wäre uns wahrscheinlich der ganze Streit um die Historizität der biblischen Urgeschichte und die ‚Mythen‘ der Bibel erspart geblieben. So aber haben wir noch heute keine literaturwissenschaftlich überzeugende Gattungsbestimmung jener Texte, um die es Origenes [...] ging.“