

RAINER HIRSCH-LUIPOLD

Gott wahrnehmen

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

374

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)
J. Ross Wagner (Durham, NC)

374



Rainer Hirsch-Luipold

Gott wahrnehmen

Die Sinne im Johannesevangelium

Ratio Religionis Studien IV

Mohr Siebeck

RAINER HIRSCH-LUIPOLD, geboren 1967; Studium der Ev. Theologie und Griechischen Philologie; seit 2011 Ordentlicher Professor für Neues Testament und Antike Religionsgeschichte an der Universität Bern; seit 2015 zusätzlich Extraordinary Professor at Stellenbosch University (SA), Department of Ancient Studies.

ISBN 978-3-16-154899-4 eISBN 978-3-16-154900-7

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

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

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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 Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Für Barbara

Reihenvorwort

Ratio Religionis Studien

Studien zur religiösen Philosophie
und philosophischen Religion der frühen Kaiserzeit

In der frühen Kaiserzeit werden Traditionen der gelebten Religion verstärkt als Quelle philosophischen Denkens interpretiert und plausibilisiert. Heilige Erzählungen, Riten und Kultgegenstände erscheinen als Reflex göttlicher Wahrheit. Umgekehrt beruft sich philosophische Weltdeutung auf die religiöse Tradition als letzten Erkenntnisgrund.

Diese Verschmelzung religiöser und philosophischer Diskurse, der kreative Neudeutungen in beiden Feldern entsprangen, ist Gegenstand des Projekt *Ratio Religionis*. Als DFG-Emmy-Noether-Nachwuchsforschergruppe an der Universität Göttingen begonnen, hat es sich zu einem an der Universität Bern angesiedelten, interdisziplinären Forum von Forschern im Bereich der religiös-philosophischen Literatur der frühen Kaiserzeit entwickelt.

Die *Ratio Religionis* Studien geben die Ergebnisse dieses Dialogs zusammenhängend, aber in die jeweiligen Fachreihen eingeordnet heraus. Dies spiegelt eine Grundthese des Projekts: Eine religiös-philosophische Hermeneutik entwickelt sich im kaiserzeitlichen Platonismus jüdischer, christlicher und pagan-religiöser Provenienz als übergreifendes und verbindendes Phänomen.

Vorwort

„Weißt Du wie Gott aussieht? –
Gott sieht genau wie Jesus aus, nur unsichtbar“

David, 5 Jahre

Sinneswahrnehmung als Gotteserfahrung – das mag als eine allzu zeitgemässe und plakative, den Themen von Körperlichkeit und Sinnlichkeit verpflichtete Fragestellung erscheinen. Und tatsächlich sind die entsprechenden johanneischen Erzählungen vom wundervoll wohlschmeckenden Wein auf der Zunge, dem den Leichengeruch hinwegblasenden Lebensgeruch der Nardensalbe in der Nase oder dem Finger in der Wunde dazu gedacht, die Leserinnen und Leser unmittelbar anzusprechen. Sie wollen plakativ sein. Zugleich aber führt das Johannesevangelium damit auf die fundamentalsten Themen inkarnatorischer und mithin ins Zentrum neutestamentlicher Theologie. Mit der ästhetisch vermittelten Gotteserkenntnis stehen Glauben und Heil auf dem Spiel. Wie in Christus Gott selbst sichtbar und spürbar wird und wie aus dieser Erfahrung Heil und Leben entsteht, davon erzählt das Johannesevangelium – und lässt so das Geschehen bei den Leserinnen und Lesern gegenwärtig werden. Wo die Protagonisten der Geschichte die Realität des in Christus geschenkten Heils wahrnehmen, da sieht, schmeckt und riecht mit ihnen, wer die Geschichte liest oder hört, und wird zugleich sensibilisiert für Heilsdimension sinnlicher Erfahrung. Nicht puritanische Kritik, sondern theologische Durchdringung solcher Heilserfahrung ist die Aufgabe einer inkarnatorischen Theologie. Solche theologische Durchdringung ist das Ziel des vorliegenden Buches.

Die hier vorgelegte Studie ist die Zwischenstation eines Weges, der theologische und philologische sowie philosophie- und religionsgeschichtliche Perspektiven zusammengeführt hat. Es handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer Arbeit, die bereits im Jahr 2010 im Wesentlichen abgeschlossen und als Habilitationsschrift von der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen angenommen wurde. Da die Arbeit lange gereift ist, habe ich vielen Menschen zu danken, die mich auf dem Weg wissenschaftlich und persönlich begleitet haben, mir Inspiration, Unterstützung, Konzentration und Zerstreuung, Rat und Ermunterung gegeben haben. Insbesondere danke ich Reinhard Feldmeier, dem theologischen Lehrer, Weggefährten und Freund, der zu dieser

Arbeit in viele Gesprächen beigetragen und das Erstgutachten verfasst hat, daneben Florian Wilk für ein akribisches Zweitgutachten mit einer Vielzahl von Korrekturen und Anregungen, sowie Jörg Frey, der als exzeptioneller Kenner ein ausführliches Außengutachten beigesteuert hat und von Anfang an den Fortgang der Arbeit und ihre Aufnahme in WUNT unterstützt hat. Ein besonderer Dank gebührt meiner langjährigen Göttinger Kollegin und Freundin Frances Back, mit der ich intensiv über Johannes diskutiert und auch gemeinsame Veranstaltungen zu Johannes gehalten habe. Die Arbeit an unseren Habilitationen ging so intensiv ineinander, dass bei einzelnen Gedanken und Ideen nur schwer eindeutig gesagt werden kann, von wem sie stammen. Leider konnte sie das Erscheinen beider Arbeiten, ihrer wie meiner, nicht mehr erleben, obwohl sie Vorfassungen meines Manuskripts kritisch gelesen hat.

Eine ganze Reihe Menschen haben durch Anregungen, Diskussionen und Rückfragen den Fortgang der Arbeit gefördert (Troels Engberg-Pedersen, der mir freundlicherweise vorab Einblick in sein wichtiges Buch über „John and Philosophy“ erlaubte, Herwig Görgemanns, Zlatko Pleše, Martin Hengel, Hans-Dieter Betz, Sönke von Stemm, Fritz Heinrich, Jan van der Watt, Jack Levison, George Parsenios, Ilinca Tanaseanu-Döbler, Jane Heath, Samuel Vollenweider, Ross Wagner; zu ihnen zählen auch Michael von Albrecht, Philip Stadter und Luc Van der Stockt, Heinz-Günther Nesselrath und das ganze SAPERE-Team, das mir über die Jahre immer ein intellektueller und bisweilen auch ein spiritueller Jungbrunnen war) und bei der Fertigstellung in den unterschiedlichen Phasen geholfen (meine Assistentinnen und Assistenten Sonja Froese-Brockmann, Zbyněk Kindschi Garský, Ralf Sedlak, dazu Nancy Rahn und eine Reihe von wissenschaftlichen Hilfskräften in Bern und Göttingen). Das Gespräch mit Mitarbeitern und Studierenden über theologische Fragen, aber auch Fragen des Lebens allgemein, ist eines der wertvollen Geschenke akademischer Arbeit, und hat an vielen Stellen Spuren in dieser Arbeit hinterlassen. Zu danken habe ich auch dem Team von Mohr Siebeck für die wie immer exzellente, kompetente und freundliche herstellereische Betreuung der Arbeit und insbesondere Henning Ziebritzki für seine Geduld und sein beharrliches Interesse.

Eine Familie nimmt *volens volens* an den Stationen des Wegs zu einer umfangreicheren Monographie teil. Das bedeutete manchen Verzicht. Mir vergegenwärtigte alles Ball- und Kartenspielen, drinnen und draussen, alle gemeinsamen Momente des Fragens, Entdeckens und Kräftermessens, auch des Genießens mit meinen Söhnen David, Johannes und Elias heilsam, dass es noch eine Realität jenseits des Schreibtischs gibt. Auch Euch danke ich sehr! Den Anteil, den Barbara, meine Liebe, meine Gefährtin und mein Korrektiv, in jeder Weise an dieser Arbeit hat, kann ich nicht in Worte fassen. Ihr sei als Zeichen des Dankes dieses Buch gewidmet.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	IX
--------------	----

Einleitung.....	1
-----------------	---

1. Gegenstand der Untersuchung.....	1
2. status quaestionis.....	2
3. Aufbau und Ziel.....	12
4. Zur Methode: Motivinterpretation.....	13

Kapitel 1: Prolegomena: Vom Sinn der Sinnlichkeit (Joh 1,14.18).....	25
---	----

1.1 Das theologische Problem: Die Unfassbarkeit Gottes durch die Sinne – Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε ... (Joh 1,18a)	27
1.2 Die christologische Lösung: Joh 1,18b (... ἐκεῖνος ἐξηγήσατο) als hermeneutisches Programm.....	32
1.3 Der literarische Zugriff: Die „johanneische Sehweise“	40
1.3.1 Das Johannesevangelium als „spirituelles Evangelium“ (Klemens von Alexandrien).....	40
1.3.2 Geschichte und „Fleisch“ als Zugang zu Erkenntnis und Glauben (1. Johannesbrief; Evangelium Veritatis).....	43
1.4 Der Zugang über die sinnliche Wahrnehmung.....	47
1.5 Christologie als Theologie: „Von jetzt an kennt ihr den Vater und habt ihn gesehen“ (Joh 14,1-11)	50
1.6 Das soteriologische Ziel: Gotteserkenntnis und Glaube als Quelle von Licht und Leben	56

1.7 Hintergrund: Der religions- und geistesgeschichtliche Horizont der Frage nach der Wahrnehmbarkeit Gottes und die Wendung zur religiösen Ästhetik	58
1.7.1 Das numinos-kultische Verbot, Gott zu sehen	58
1.7.2 Das theologische Verbot, Gott sichtbar zu machen	60
1.7.3 Die Unfähigkeit der menschlichen Sinne, zu Gott vorzudringen ...	60
1.7.4 Erkenntnis und todüberwindendes Heil in der religiösen Philosophie	71
1.7.5 Die Suche nach einem Kontaktpunkt zwischen Gott und Welt im religiösen Platonismus der frühen Kaiserzeit	75
1.7.6 Die apokalyptisch-eschatologische Hoffnung auf ein Sehen Gottes	80
1.8 Die johanneische Jesusgeschichte im Rahmen der religiösen Ästhetik der frühen Kaiserzeit	82
1.9 Brechungen: Die Ambivalenz sinnlicher Wahrnehmung und die Ambivalenz des Wahrgenommenen	87
1.9.1 Nicht Sinneswahrnehmung per se	90
1.9.2 Die Perspektive der Rezipienten	90
1.9.3 „Das Fleisch ist nichts nütze“ – Das rechte Verständnis der „Zeichen“	91
1.9.4 Literarische Signale für Brechungen der Wahrnehmung	91
Kapitel 2: Schmecken, Sättigung und Leben	101
2.1 „Er schmeckte das Wasser, das zu Wein geworden war, und wusste nicht, woher es kam“: Das erste Zeichen (Joh 2,1-11)	103
2.1.1 Die literarische Einbettung: die Jesus-Erzählung als eschatologischer Ausblick in den geöffneten Himmel	105
2.1.2 Literarische Einordnung ins Gesamtevangeliem	108
2.1.3 Aufbau und Gliederung	108
2.1.4 Handlungsfiguren und Entwicklung der Szenerie	110
2.1.5 Gattungskritische Einordnung: Wundererzählung, historisierte Gleichniserzählung oder Chrie	111
2.1.6 Die Wahrnehmung des Tafelmeisters als Pointe der Kana-Erzählung und ihre theologische Deutung	120
2.1.7 Drei Interpretationsfallen und ein vorgeschlagener Deutungsweg	122
2.1.8 Wunderbarer Wein im Überfluss: Exegetischer Durchgang durch Joh 2,1-11	130

2.2 Wundervoller Wein bei der Hochzeit: Motivgeschichtliche Perspektiven.....	140
2.2.1 Die Motivik.....	140
2.2.2 Der Wein.....	142
2.2.3 Die Hochzeit als Motivrahmen der Weinfülle.....	163
2.2.4 Verschmelzung jüdisch-christlicher mit paganen Traditionen? ...	166
2.2.5 Fazit: Die Bildhorizonte von Wein und Hochzeit	171
2.3 „Woher?“ – Zur Bedeutung der Frage nach der Herkunft im Johannesevangelium	172
2.3.1 Woher stammt Jesus? – Zur Dialektik der johanneischen Christologie	174
2.3.2 Das Woher der Gaben Jesu.....	180
2.3.3 Das Woher der Wirkkraft Jesu: die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9)	184
2.3.4 Das Woher im Erkenntniszusammenhang: Die Herkunft der Erkenntnis Jesu	186
2.3.5 Woher? Ein Fazit.....	186
2.4 Zusammenfassung.....	188
 Kapitel 3: „Herr, er riecht schon“: Menschliche Todesverfallenheit und der Geruch des Lebens in Joh 11,1–12,11	191
3.1 Einführung.....	191
3.2 Die kompositorische Zusammengehörigkeit der beiden Erzählungen von den bethanischen Geschwistern (Joh 11,1–12,11)	193
3.2.1 Verknüpfung über die beteiligten Personen und durch explizite Vor- und Rückverweise	195
3.2.2 Verknüpfung über den Ort: Bethanien	196
3.2.3 Verknüpfung durch das Thema: Tod und Todesüberwindung	196
3.2.4 Verknüpfung durch die Tötungspläne gegen Jesus und Lazarus..	197
3.2.5 Verknüpfung durch das Geruchsmotiv: ὀζειν – ὀσμὴ.....	197
3.2.6 Folgerungen: Zur Bedeutung des Erzählsammenhangs von Joh 11,1–12,11	199
3.3 Die religions- und motivgeschichtlichen Hintergründe zum Geruch.....	200
3.3.1 Geruch der Salbe als Lebensgeruch: Die ägyptische „Dufttheologie“ (Kügler) und ihre Relevanz für das Verständnis des Duftmotivs als Lebensmotiv bei Johannes.....	200

3.3.2	Alttestamentliche Stellen zum Duft und zur Salbung.....	203
3.3.3	Die frühjüdische und rabbinische Tradition vom Lebensgeruch..	205
3.3.4	Wohlgeruch und Epiphanie	209
3.3.5	Der Gestank von Sünde und Tod.....	210
3.3.6	Geruch des Todes – Geruch des Lebens: 2Kor 2,14-16	211
3.3.7	Auswertung im Blick auf die Opposition Tod-Leben im Zusammenhang des Geruchs	213
3.4	Zur Stellung der Erzählungen von den bethanischen Geschwistern im Aufbau des Evangeliums	215
3.5	Das Motiv des Geruchs im Kontext: Interpretierender Durchgang durch die beiden Erzählungen von den bethanischen Geschwistern (Joh 11,1–12,11)	218
3.5.1	„Er riecht schon“? – Der Geruch des Todes bleibt aus (Joh 11,1-44).....	219
3.5.2	„Es riecht schon!“ – Der Geruch des Lebens breitet sich aus (Joh 12,1-11).....	245
3.6	Der Tod als Umschlag zum Leben: Fazit zum Gesamtaufbau und theologischen Gefälle des Evangeliums	258
3.7	Literarische und motivische Deutungsperspektiven.....	263
3.7.1	Die literarische und motivische Einbindung in den weiteren Kontext des Johannesevangeliums	263
3.7.2	Die Rezeption bei den Kirchenvätern.....	270
3.7.3	Die Aufnahme in der mandäischen Ginza	273
3.8	Zusammenfassung	274
Kapitel 4: Berühren, Begreifen, Bekennen:		
Thomas und andere Zu-spät-Gekommene.....		277
4.1	Der zweifelnde Thomas und das Motiv der Berührung in Joh 20.....	281
4.1.1	Die szenische Entwicklung hin zur Thomasepisode im Durchgang durch Joh 20,1-24	281
4.1.2	Sehen und Berühren: Thomas (Joh 20,24-29)	294
4.2	Betasten als Weg zu Gotteserkenntnis und Glauben?	308
4.2.1	Die unterterminologische Ausdrucksweise vor dem Hintergrund der Terminologie des Berührens und Betastens	308

4.2.2 Thomas und die Legitimität körperlicher Wahrnehmung als Weg und Mittel zum Glauben	329
4.3 Zusammenfassung	342
 Kapitel 5: Resümee: Die Wahrnehmung Gottes und seines Heils in Christus	347
 Literaturverzeichnis	351
1. Abkürzungen	351
2. Quellen und Übersetzungen	352
2.1 Biblische Texte	352
2.2 Einzelauforen	352
2.3 Sammlungen	358
2.4 Papyri und Inschriften	359
3. Hilfsmittel	359
4. Kommentare zum Johanneſevangelium	360
5. Weitere Sekundärliteratur	361
 Stellenregister	385
1. Altes Testament	385
2. Neues Testament	388
3. Frühjüdiſche Literatur	395
4. Rabinische Literatur	397
5. Qumran	398
6. Pſeudepigrapha	398
7. Papyri und Inschriften	398
8. (Früh-)chriſtliche Literatur	398
9. Antike Autoren	400
 Namen- und Sachregister	405

Einleitung

1. Gegenstand der Untersuchung

Gegenstand der vorliegenden Arbeit sind die vielfältigen Aussagen über sinnliche Wahrnehmungen im Johannesevangelium. Nicht nur Sehen und Hören, sondern auch Schmecken, Riechen und Fühlen durchziehen das Evangelium wie ein roter Faden. Solche Sinneswahrnehmungen sind im Evangelium in dezidiert theologische Zusammenhänge gestellt und in den Horizont des Glaubens eingeordnet. Im Rahmen einer Motivinterpretation sollen sie im Folgenden zusammenhängend in ihrer literarischen Funktion untersucht und auf ihren theologischen Aussagegehalt hin befragt werden. Eine solche übergreifende Interpretation der verschiedenen Aspekte der Sinneswahrnehmung steht bislang noch aus. Während Sehen und Hören im Johannesevangelium bereits verschiedentlich behandelt worden sind, lässt sich die programmatische Bedeutung sinnlicher Wahrnehmung insbesondere an drei für den Aufbau der johanneischen Jesusgeschichte zentralen Erzählungen über die sogenannten „niederen Sinne“¹ sichtbar machen: an der Hochzeit zu Kana (Joh 2; Geschmack), an der Erzählung von den bethanischen Geschwistern (Joh 11–12; Geruch) und an der Thomasepisode (Joh 20; Tastsinn). Diese drei Erzählungen stehen im Zentrum der Arbeit.

Vorangestellt sei die These, die im Folgenden entfaltet werden soll: Der Sinn der sinnlichen Wahrnehmungen im Johannesevangelium, die überwiegend christologisch zentriert sind, besteht darin, dass sich in ihnen Wahrnehmung Gottes ereignet. Im fleischgewordenen Wort können wir Gott sehen, hören, spüren, schmecken, riechen – seine Herrlichkeit, seine heilsame, lebenspendende Güte und Wahrheit wird gegenwärtig in dem wunderbaren Wein und dem Brot vom Himmel, im ausbleibenden Todesgeruch des Lazarus und dem vom Leben kündenden Wohlgeruch der Salbe, im Sehen und Berühren der Wundmale des Auferstandenen. Wird das Wahrgenommene für wahr genommen, so führt es zu Gotteserkenntnis, Glauben und Leben. Die Jesus-

¹ Philon nennt unter den fünf Sinnen den Geschmacks-, Geruchs- und Tastsinn „die am ehesten Tieren und Sklaven zukommenden“ Sinne (ζωωδέσταται μὲν οὖν καὶ ἀνδραποδωδέσονται, *De Abr.* 149; Sehen und Hören nennt er demgegenüber die „Leitsinne“ [αἰ ἡγεμονίδαι αἰσθήσεις], *De spec. leg.* I 29).

geschichte, die das Johannesevangelium erzählt, die Geschichte der Kirche auch und die Glaubensgeschichte jedes einzelnen Christen ist die Geschichte vom Ringen mit dieser Aufgabe: Gott wahrzunehmen.

2. status quaestionis

Dem Zusammenhang von körperlicher Wahrnehmung und Glauben im Johannesevangelium wurden bereits verschiedene, teils umfangreiche Arbeiten gewidmet. Die bisherige Forschungsliteratur allerdings konzentriert sich nahezu ausschließlich auf die sogenannten „höheren“ Sinne – Sehen und Hören.² Zuletzt wurde eine umfassende Untersuchung aller fünf Sinne und damit der Bedeutung von Sinnlichkeit und Körperlichkeit überhaupt für das Johannesevangelium als Desiderat angemahnt in einem programmatischen Aufsatz von D. Lee.³

Immer wieder wird im Johannesevangelium der Zusammenhang von *Sehen* und Glauben betont. Zu Nathanael sagt Jesus: „Weil ich dir gesagt habe, dass ich dich unter dem Feigenbaum gesehen habe, deshalb glaubst du? Du wirst Größeres als das sehen!“ (1,50). Zum Abschluss der Erzählung von dem letzten Zeichen, der Auferweckung des Lazarus, wird in Joh 12,9-11⁴ erzählt, viele Juden seien zu Jesus gekommen, nicht nur seinetwegen, sondern auch, um den auferweckten Lazarus zu sehen – und seien daraufhin als Gläubige wieder von dannen gezogen. Und als der Lieblingsjünger mit Petrus zum leeren Grab kommt, heißt es: καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν (20,8).

Dass das Sehen für den vierten Evangelisten von besonderer Wichtigkeit ist, hat man immer wieder festgestellt und verschiedentlich explizit zum Thema gemacht, man denke nur an die grundlegenden Aufsätze zu Sehen und Glauben im Johannesevangelium von O. Cullmann⁵ und F. Hahn⁶ sowie die Studie von

² Ausnahmen stellen der Sammelband von J. KÜGLER (Hg.), *Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie*, SBS 187, Stuttgart 2000, hier bes. 158-171, und die Dissertation von J.S. WEBSTER, *Ingesting Jesus. Eating and Drinking in the Gospel of John*, AcBib 6, Atlanta 2003, dar.

³ D.A. LEE, *The Gospel of John and the Five Senses*, JBL 129 (2010), 115-127: „While some of the senses have been recognized and discussed extensively, others have been paid scant attention; nor has the cooperation of all five senses together been sufficiently observed“ (115).

⁴ Zum Zusammenhang 11,1-12,11 vgl. u. Kap. 3, bes. 195-202.

⁵ O. CULLMANN, *Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν*. La vie de Jésus, objet de la „vue“ et de la „foi“, d'après le quatrième Évangile, in: J.-J. von Allmen (Hg.), *Aux sources de la tradition chrétienne* (FS M. Goguel), BT(N), Neuenburg 1950, 50-61; vgl. ders., *Urchristentum und Gottesdienst*, AthANT 3, Zürich ²1950, 40-58; ders., *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des Vierten Evangeliums*, in: ders., *Vorträge*

F. Mussner zur „johanneische[n] Sehweise“.⁷ Cullmann untersucht, wie im Evangelium körperliches Sehen und intellektuelles Durchschauen in verschiedener Weise ineinandergreifen müssen, um Glauben zu erzielen, wie andererseits der Glaube mal Folge, mal Voraussetzung des richtigen Sehens ist. Dafür zieht er auch all jene Stellen heran, an denen das körperliche Sehen problematisiert wird oder eben nicht zum Glauben führt. Hahn markiert eine Öffnung des Themas über das Sehen hinaus als Desiderat: „Eine vollständige Behandlung des Themas müsste sehr weit ausholen und vor allem auch die Beziehungen zu dem parallelen Themenkreis ‚Hören‘ und ‚Glauben‘ berücksichtigen.“ Insbesondere aber stellt Hahn die Frage, „warum das ‚Sehen‘ theologisch eine solche Bedeutung gewinnen konnte“.⁸ Mussner tat den entscheidenden Schritt, von der Betonung des Sehens auf eine neue, auf Erkenntnis hin ausgerichtete „johanneische Sehweise“ zu schließen, von der das Evangelium insgesamt geprägt sei. Deshalb widmet Mussner auch den verschiedenen, im Johannesevangelium reichlich vorkommenden gnoseologischen Termini eine eingehende Untersuchung.⁹ Jüngst griff J.C. Tam die Frage unter dem Stich-

und Aufsätze 1925-1962, hg. von K. Fröhlich, Tübingen/Zürich 1966, 176-186 [= ThZ 4 (1948), 360-372].

⁶ F. HAHN, Sehen und Glauben im Johannesevangelium, in: H. Baltensweiler/B. Reicke (Hgg.), Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament (FS O. Cullmann), Tübingen/Zürich 1972, 125-141.

⁷ F. MUSSNER, Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus, QD 28, Freiburg i.Br. u.a. 1965. Mussner hat auf die herausragende Rolle der Verben des Sehens im Johannesevangelium wie in der johanneischen Literatur insgesamt hingewiesen: *θεᾶσθαι* erscheint sechs Mal im Evangelium, drei Mal im 1. Johannesbrief, *θεωρεῖν* 24 Mal im Evangelium, einmal im 1. Johannesbrief; *ὁρᾶν* 31 Mal im Evangelium, acht Mal in den Briefen; *βλέπειν* 17 Mal im Evangelium, einmal im 2. Johannesbrief. Die Häufung betrifft indes nicht das Sehen allein, sondern körperliche Wahrnehmungen insgesamt, und es drückt sich nicht allein in Verben, sondern auch in Substantiven aus (Rezeptionsorgane und Gegenstände der Wahrnehmung). Wir werden auf die relevanten Stellen im Einzelnen zu sprechen kommen. Vgl. weiter K. LAMMERS, Hören, Sehen und Glauben im Neuen Testament, SBS 11, 1966; G.L. PHILIPPS, Faith and Vision in the Fourth Gospel, in: F.L. Cross (Hg.), Studies in the Fourth Gospel, London 1957, 83-96; H. WENZ, Sehen und Glauben im Johannesevangelium, ThZ 17 (1961), 17-25; H. SCHLIER, Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium (1962), in: ders. (Hg.), Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge 2, Freiburg i.Br. u.a. 1964, 279-293; R. GEBAUER, Sehen und Glauben. Zur literarisch-theologischen Zielsetzung des Johannesevangeliums, ThFPr 23 (1997), 39-57; S.-E. FARRELL, Seeing the Father (Jn 6:26; 14:9), ScEs 44 (1992), 1-24.159-183; J. PAINTER, John 9 and the Interpretation of the Fourth Gospel, JSNT 28 (1986), 31-61; N. WALTER, Glaube und irdischer Jesus im Johannesevangelium, in: ders., *Preparatio Evangelica*. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments, hg. von W. Kraus/F. Wilk, WUNT 98, Tübingen 1997, 144-150, bes. 149f.

⁸ HAHN, *Sehen und Glauben*, 125.

⁹ MUSSNER, *Sehweise*, 26-34.

wort „Apprehension of Jesus“ auf, wobei er wie Mussner Sehen und Hören mit gnoseologischer Begrifflichkeit verband, um nach der Intention des Autors bei der Verwendung dieser Terminologie zu fragen.¹⁰

Umfangreiche Analysen bieten die Arbeiten von C. Hergenröder¹¹, R. Ramos Pérez¹² und C. Traets.¹³ Sie bemühen sich auch um eine semantische Differenzierung der unterschiedlichen Verben des Sehens.¹⁴ R. Zimmermann hat sich in seiner Arbeit zur „Christologie der Bilder im Johannesevangelium“ ausführlich mit der Rolle des Sehens auseinandergesetzt. Er sieht „die Rückbindung an den geschichtlichen Jesus als visuelles Zeugnis gestaltet.“ Dies werde „schon darin deutlich, dass die Botschaft des Evangeliums – wie auch des 1Joh – bewusst von Augenzeugen präsentiert wird.“¹⁵ Bereits 1946 hatte

¹⁰ J.C. TAM, *Apprehension of Jesus in the Gospel of John*, WUNT II/399, Tübingen 2015. Interessanterweise klammert auch Tam die „niederer“ Sinne aus seiner Untersuchung aus, obwohl er von den semantischen Feldern nach LOUW/NIDA ausgeht (41-44), wo die „sensory events and states“ auch „smell“, „taste“ und „touch, feel“ einschließen (§§ 24.71-73).

¹¹ C. HERGENRÖDER, *Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont der Selbsterschließung Jesu und der Antwort des Menschen*, FzB 80, Würzburg 1996, bes. 489-567. Hergenröder spricht im Anschluß an R. Guardini programmatisch von Johannes als „Mann des Auges“ (ebd., 3).

¹² F. RAMOS PÉREZ, *Ver a Jesús y sus signos, y creer en Él. Estudio exegético-teológico de la relación „ver y creer“ en el evangelio según san Juan*, SFT 106, Rom 2004.

¹³ C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'Évangile de Saint Jean*, AnGr 159, Rom 1967.

¹⁴ Eine besonders differenzierte philologische Untersuchung und theologische Würdigung bietet HERGENRÖDER, *Wir schauten*, 45-206; vgl. E.A. ABBOTT, *Johannine Vocabulary. A Comparison of the Words of the Fourth Gospel with those of the Three*, London 1905, 104-114; PHILIPPS, *Faith and Vision*, 84f.91f.; RAMOS PÉREZ, *Ver*, 14-44; FARRELL, *Seeing the Father*. Vgl. dies., *Seeing According to the Fourth Gospel*, MTh-Thesis Edmonton/Alberta 1979 [n.v.]. Farrell sieht einen Fortschritt von einem ursprünglichen Nichtsehen über ein physisches Sehen hin zu einem „relational seeing“. Dieser Fortschritt lasse sich den unterschiedlichen Verben (ὁρᾶν; βλέπειν; θεᾶσθαι) zuordnen. TRAETS, *Voir Jésus*, 7-52, hebt neben der Semantik der Einzelbegriffe die Verwendung der Zeitstufen als Ausdrucksmittel hervor. Von einer weitgehenden Synonymität der Begriffe des Sehens (βλέπειν, θεᾶσθαι, θεωρεῖν, ὁρᾶν) im Johannesevangelium, die sich nicht weiter differenzieren ließen, geht R. BULTMANN aus; ders., *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen ²¹1986, 45 Anm. 1; ders., *Theologie des Neuen Testaments*, durchges. und ergänzt von O. Merk, Tübingen ⁹1984, 424; vgl. HAHN, *Sehen und Glauben*, 126.

¹⁵ R. ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10*, WUNT 171, Tübingen 2004, 428. Zimmermann hebt das Sehen hervor, weil es ihm im Zusammenhang des Bildbegriffs um die visuelle Technik des Evangeliums geht. Vgl. ders., „Du wirst noch Größeres sehen ...“ (Joh 1,50). Zur Ästhetik der Christusbilder im Johannesevangelium – Eine Skizze, in: J. Frey u.a. (Hgg.), *Metaphorik und Christologie*, TBT 120, Berlin u.a. 2003, 93-110.

sich M. Barth¹⁶ ausführlich mit dem Thema der sinnlichen Wahrnehmung des Christuserignisses auseinandergesetzt. Anders als der Titel „Der Augenzeuge“ erwarten lässt, greift seine Arbeit zur „Wahrnehmung des Menschensohnes durch die Apostel“, wie es im Untertitel heißt, in origineller Weise die Beobachtung auf, dass neben dem Sehen und Hören auch den anderen Sinnen und Sinneswahrnehmungen bei Johannes eine ganz eigentümliche Bedeutung zukommt. Dies nimmt Barth zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen: „Die folgenden Ausführungen sind deshalb in der Hauptsache mit Aussagen aus dem Johannesevangelium begründet, weil augenscheinlich in diesem Evangelium die Frage nach dem Sinn des Hörens, Sehens und Betastens am deutlichsten unter allen neutestamentlichen Schriften gestellt und beantwortet ist.“¹⁷ Im Zusammenhang von Gesamtdarstellungen zur Sprache und Theologie des Johannesevangeliums ist die Frage des Verhältnisses von Sehen (und Hören) und Glauben immer wieder aufgenommen worden.¹⁸

Dass dem Hören eine besondere Bedeutung zukommt, scheint kaum verwunderlich bei einer Schrift, die die Wortchristologie zum Zentrum macht.¹⁹ In lutherischer Tradition hat man entsprechend versucht, dem Hören und dem Wort gegenüber dem Sehen sogar eine privilegierte Stellung zuzuweisen. Insbesondere C. Koester unterstreicht das Hören als Voraussetzung des Glaubens und argumentiert damit für eine Vorordnung des Hörens vor das Sehen und die sinnliche Wahrnehmung allgemein.²⁰

¹⁶ M. BARTH, *Der Augenzeuge. Eine Untersuchung über die Wahrnehmung des Menschensohnes durch die Apostel*, Zollikon-Zürich 1946.

¹⁷ Ebd., 37. Die Verbindung von Wahrnehmung und Zeugnis steht im Zentrum des Interesses bei S.K.H. WANG, *Sense Perception and Testimony in the Gospel According to John*, Diss. Durham 2014, erscheint Tübingen 2017 (freundlicherweise habe ich die Arbeit von der Verfasserin zu Verfügung gestellt bekommen, allerdings erst nach Abschluss meines Manuskripts). Mit dem Zeugnis stellt Wang den Aspekt der *Kommunikation* einer Botschaft (und damit der Rhetorik) ins Zentrum, während für die vorliegende Arbeit der Aspekte der individuellen Begegnung mit dem jenseitigen Gott und damit der *Hermeneutik und Epistemologie* im Zentrum steht.

¹⁸ R. KYSAR, *John, the Maverick Gospel*, Louisville/London ³2007, 93-113; C. KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis ²2003, 138-140; A. MEYER, *Kommt und seht. Mystagogie im Johannesevangelium* ausgehend von Joh 1,35-51, FzB 103, Würzburg 2005, bes. 203-241; O. SCHWANKL, *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften*, HBS 5, Freiburg i.Br. u.a. 1995, bes. 330-340: „Empirie I. ‚Optik‘“.

¹⁹ Zum Hören vgl. J. KAUFMANN, *Der Begriff des Hörens im Johannesevangelium. Eine Begriffsuntersuchung auf dem Hintergrund der johanneischen Offenbarungstheologie*, Rom 1978; J. GNILKA, *Zur Theologie des Hörens nach den Aussagen des Neuen Testaments*, BiLe 2 (1961), 71-81, hier 77-79.

²⁰ C. KOESTER, *Hearing, Seeing and Believing in the Gospel of John*, Bib 70 (1989), 327-348; ders., *Symbolism*, 138-140. Demgegenüber betont das Evangelium, wie wir sehen werden, in unterschiedlicher Weise die glaubenstiftende Bedeutung der Autopsie. Diese Fra-

Gegenüber dieser Konzentration auf Sehen und Hören betrachtet die vorliegende Untersuchung die Sinneswahrnehmung als übergreifendes Motiv.²¹ Komplementär zu den bisherigen Studien zum Thema widmet sie sich dabei schwerpunktmäßig den sogenannten „niederen Sinnen“, da neben Sehen und Hören (insb. Joh 1; Joh 9-10) eben auch das Schmecken (insb. der Geschmack des Weins in Joh 2,1-11)²², Riechen (der Gestank des Toten und der Geruch des Salböls Joh 11,39/12,3) und Fühlen (das Berühren des Auferstandenen in Joh 20) in signifikanter Weise mit dem Thema des Glaubens verbunden werden. Zu einer solchen übergreifenden Betrachtung der Sinne existieren einige wenige Arbeiten, die das Neue Testament insgesamt in den Blick nehmen. Zu nennen ist zuvorderst der Aufsatz von E. von Dobschütz über „Die fünf Sinne im Neuen Testament“²³, der auch den religionshistorischen Hintergrund ausleuchtet. Dobschütz konstatierte bereits 1929, dass es sich um ein „bisher wenig beachtetes Problem“ handelt.²⁴ Daran hat sich bis heute wenig geändert. Insbesondere wird Dobschütz' Bemerkung kritisch zu bedenken sein, eine „Theorie über die fünf Sinne, wie sie die griechische Philosophie aufgestellt hat“, fehle dem Neuen Testament, da es philosophischen Theorien fern stehe.²⁵ Die sogenannten niederen Sinne, so Dobschütz, treten fast ganz zurück.²⁶ Joh 2 markiert er als eine der wenigen Stellen (neben Mk 5,23; Mt 27,34), an denen *Schmecken* in eigentlicher Bedeutung erscheint, freilich – wie Dobschütz meint – ohne unmittelbare religiöse Implikationen.²⁷ Auch für den *Geruch* in eigentlicher Bedeutung weiß er nur (neben 1Kor 12,17) Joh 11,39 und 12,3 anzugeben.²⁸ Dem *Tastsinn* im Neuen Testament widmet Dobschütz einen größeren Raum, und wiederum spielt das Johannesevangelium eine gewichtige Rolle, obwohl Joh 20,27 nicht thematisiert wird. Den Tastsinn kann Dobschütz gar als „Mittel

gen, die auch das Verhältnis von körperlicher Wahrnehmung und sprachlichem Zeugnis berühren, müssen insbesondere bei der Auslegung der Thomasperikope aufgenommen werden.

²¹ Eine entsprechende Untersuchung an den synoptischen Evangelien steht ebenfalls noch aus. Sie kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden, verspricht aber eigene interessante Ergebnisse im Blick auf die Anthropologie (und auch die Theologie) dieser Evangelien.

²² Zum Schmecken bzw. zum Gaumen ist vom Befund des Evangeliums her das Essen und Trinken bzw. der Magen hinzuzunehmen (Joh 4 und 6), wie dies bei WEBSTER, *Ingesting Jesus*, 53-89, auch geschieht.

²³ E. VON DOBSCHÜTZ, *Die fünf Sinne im Neuen Testament*, JBL 48 (1929), 378-411. Dobschütz legt religionsgeschichtlich ein Entwicklungsmodell von einer niederen Stufe der Religion, bei der dem Sinnlichen größere Bedeutung zukommt, zu einer höheren, vergeistigten Form der Religion zugrunde. Insofern sei das Interesse des Religionswissenschaftlers gerade darauf gerichtet, den „Prozeß der Vergeistigung“ sichtbar zu machen (ebd., 379).

²⁴ Ebd., 378.

²⁵ Ebd., 380; vgl. 382.

²⁶ Ebd., 383.

²⁷ Ebd., 384.

²⁸ Ebd., 386.

der Überzeugung von Wirklichkeit auch in Bezug auf die gesamte Lebenserscheinung Jesu in Betracht“ ziehen.²⁹ Nach diesem kurzen Überblick konzentriert sich auch Dobschütz auf Hören und Sehen. Letzteres trägt seines Erachtens bei Johannes den Hauptton. Über eine „Grundschrift“, für die das Hören im Zentrum stand, habe sich eine zweite Schicht gelegt, die das Sehen betone.³⁰ In Hinsicht auf das Sehen wiederum meint Dobschütz eine zweite historische Entwicklung innerhalb des Johannesevangeliums erkennen zu können: Neben einer späteren „metaphysisch-präexistentiellen“ Betrachtungsweise, die vor allem im Prolog zum Ausdruck komme und die Identität Jesu als Offenbarer auf seine Schau des Vaters zurückführe, sieht er eine ältere, die „das Sehen als ein im Leben und Wirken des irdischen Jesus gegenwärtiges“ denke.³¹ Werden sie also auch nicht theoretisch entfaltet³², so werden die fünf Sinne bei Johannes doch in herausgehobener Weise thematisiert.

Den biblischen Befund zu den fünf Sinnen hat R. Feldmeier in einer Serie von kurzen Beiträgen zum Thema gemacht und theologisch ausgewertet.³³ Feldmeier steuert das Thema über die – auch für pagan-philosophisches Denken attraktive³⁴ – bildlose Gottesverehrung der Juden an, die sich bei Philon von Alexandria mit platonischer Ontologie und Anthropologie verband und damit die „Synthese zwischen biblischem Glauben und griechischem Denken“ schuf, die das christliche Abendland möglich machte.³⁵ Es handle sich hierbei

²⁹ Ebd., 389, mit Verweis auf Joh 1,14; 1Joh 1,1.

³⁰ Vgl. ebd., 400.

³¹ Ebd.

³² Die Abstraktbegriffe αἴσθησις (Phil 1,9) und αἰσθητήριον (Hebr 5,14) kommen, wie Dobschütz zu Recht bemerkt, nur jeweils einmal im Neuen Testament vor (ebd., 383).

³³ R. FELDMEIER, Der unsichtbare Gott und die menschlichen Sinne, in: ders., *Der Höchste. Studien zur hellenistischen Religionsgeschichte und zum biblischen Glauben*, WUNT 330, Tübingen 2014, 313-336 [= *Der unsichtbare Gott und die menschlichen Sinne. Beitragsserie für die Nachrichten der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern in sechs Teilen*, München 1997, 195-197. 231f. 272f. 300f. 341-343; 1998, 14-16]. Vgl. M. FAESSLER U.A., *Les cinq sens, métaphores de Dieu*, BCPE 52/2-3 (2000), 1-46. Wie Feldmeier behandeln die Autoren jeden Sinn in einem eigenen kleinen Beitrag. Bei dieser von der Psychologie der Sinneswahrnehmung ausgehenden Darstellung spielt das Johannesevangelium eine sehr untergeordnete Rolle.

³⁴ Vgl. die Bezeichnung der Juden als Philosophengeschlecht bei Theophrast (zitiert bei Porph. *De abst.* II 26) und die positive Erwähnung der Kritik an theriomorphen und anthropomorphen Götterbildern, wie sie Ägypter bzw. Griechen verehren, bei Strab. *Geogr.* XVI 2,35 (die Stellen nennt FELDMEIER, *Sinne*, 196). Varro und Plutarch zufolge soll bereits Numa einen bildlosen Kult in Rom installiert haben; vgl. *Numa* 8,7. Dazu vgl. G.H. VAN KOOTEN, *Pagan and Jewish Monotheism according to Varro, Plutarch, and St. Paul. The Aniconic, Monotheistic Beginnings of Rome's Pagan Cult – Roman 1,19-25 in a Roman Context*, in: A. Hilhorst/É. Puech/E. Tigchelaar (Hgg.), *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies* (FS F. García Martínez), Leiden 2007, 633-651.

³⁵ FELDMEIER, *Sinne*, 196.

allerdings, so Feldmeier, um ein „Danaergeschenk“ – erkauft um den Preis einer vernunftzentrierten Gottesverehrung und gleichzeitigen Abwertung der Sinne und des Körpers in der christlichen Theologie.³⁶ Bei den modernen Auslegern verbinde sich im Gegenzug mit der Frage nach den Sinnen, die dem zeitgenössischen Bedürfnis nach ganzheitlicher Erfahrung und Theologie Rechnung trage, die Versuchung, „die lange Tradition christlicher Problematisierung der menschlichen Sinne und Sinnlichkeit dadurch kompensieren zu wollen, dass man nun – im Kontext unserer Erlebnisgesellschaft – durch eine entsprechende Auswahl einschlägiger biblischer Passagen eben diesen Sinnen einen bevorzugten Platz in der religiösen Erfahrung einräumt“.³⁷

Im Blick auf die Untersuchung der Sinnlichkeit bei Johannes ergeben sich aus dieser impliziten Mahnung an den Exegeten zwei Vorfragen:

1. Lässt sich die Vorstellung einer grundsätzlichen Abwertung des Körperlichen und der Welt, wie sie vielfach postuliert wird, tatsächlich am Text des Johannesevangeliums verifizieren, oder handelt es sich gerade um eine notwendige Korrektur überwiegend leibkritischer, vom Text her nicht gedeckter Interpretationen, wenn man auf die pointiert sinnlich-körperlichen Aspekte der johanneischen Erzählung hinweist? Hier ist wiederum Dobschütz zur Geltung zu bringen, der – freilich im Kontrast zu Platon, Philon und der hermetischen Literatur – festhält: „Gerade im Vergleich zu griechisch-orientalischen Gedankengängen muß im Neuen Testament auffallen, wie wenig von Entsinnlichung im strengen Sinne des Wortes hier die Rede ist.“³⁸ Dass sich die Forschung von solchen sinnlichen Aspekten zumeist eher peinlich berührt zeigte, mag man als weiteres Indiz dafür werten, dass hier der richtige Interpretationsschlüssel noch nicht gefunden ist.

2. Entscheidend ist zweitens die Frage nach dem Referenzpunkt innerhalb der griechischen Tradition: Wie beurteilen die Denker der Zeit tatsächlich die Rolle von Körper und Sinneswahrnehmung im Blick auf Gotteserkenntnis und Gotteskontakt? Zu sehr waren die modernen Interpretationen vielfach anachronistisch bestimmt von späteren gnostisch-dualistischen Denkfiguren. Es gilt deshalb im Folgenden nicht nur, die besondere Bedeutung des Motivs der Sinneswahrnehmung für das Johannesevangelium aufzuzeigen, es gilt vielmehr auch, diesem Motiv vor dem Hintergrund des alttestamentlichen Bilderverbots eine eigene Funktion zuzuweisen³⁹, gerade wenn – wie hier gezeigt werden

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 195.

³⁸ DOBSCHÜTZ, *Sinne*, 408.

³⁹ Vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, Zwischen Bilderverbot und einem Bild Gottes – neutestamentliche Perspektiven, in: H.H. Behr/D. Krochmalnik/B. Schröder (Hgg.), „Du sollst Dir kein Bildnis machen ...“. Bilderverbot und Bilddidaktik im jüdischen, christlichen und islamischen Religionsunterricht, Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen 3, Berlin 2013, 63-90.

soll – die Aufwertung der Sinne im hermeneutisch-theologischen Zusammenhang steht.

Drei jüngere Forschungsentwicklungen sind für die vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung:

1. Die Verlagerung des Auslegungsparadigmas von einer historisch-entstehungsgeschichtlichen hin zu einer synchron-literarischen⁴⁰ und literaturwissenschaftlichen⁴¹ Betrachtung des Evangeliums als Voraussetzung der Frage nach der strukturbildenden und interpretatorischen Qualität eines literarischen Motivs.

2. Eine verstärkte Wahrnehmung und hermeneutische Reflexion bildhaft-symbolischer Aspekte des vierten Evangeliums. Geschichtlich-körperliche Grundlage und spirituelle Deutung des Jesusgeschehens in der johanneischen Erzählung werden durch solche Interpretationsverfahren zusammengeschaute, ohne eines in das andere aufzulösen.⁴²

3. Die insbesondere von M.M. Thompson⁴³ und D.A. Lee⁴⁴ geleistete Neubewertung der körperlichen Aspekte im Zusammenhang der inkarnatorischen Christologie des Evangeliums in Verbindung mit einer konsequent theologischen Interpretation. Die Frage nach der Bedeutung sinnlicher Wahrnehmung

⁴⁰ Besonders konsequent und zuweilen extrem durchgeführt im Johanneskommentar von H. THYEN (Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen 2015). Thyen verkörpert gleichsam mit seiner Biographie den Paradigmenwechsel in der Johannesforschung. Sein langer Weg, der zunächst noch ganz in den literarkritischen Spuren von R. Bultmann begann und ihn bis hin zu einer konsequent synchronen Betrachtungsweise führt, findet sich dokumentiert in seinen Gesammelten Aufsätzen zu Johannes (H. THYEN, Studien zum Corpus Iohanneum, WUNT 214, Tübingen 2007).

⁴¹ Die Initialzündung hierfür ging aus von der bereits klassisch gewordenen Durchführung literaturwissenschaftlicher Methodik bei R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.

⁴² Diese Aspekte versuchen in je eigener Weise zusammenzuhalten ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder*; D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel*, JSNT.S 95, Sheffield 1994; G.R. O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim*, Philadelphia 1986; dies., *Narrative Mode and Theological Claim. A Study in the Fourth Gospel*, JBL 105/4 (1986), 657-668; X. LÉON-DUFOUR, *Towards a Symbolic Reading of the Fourth Gospel*, NTS 27 (1981), 439-456; vgl. auch die verschiedenen Beiträge in J. FREY/J.G. VAN DER WATT/R. ZIMMERMANN (HGG.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, WUNT 200, Tübingen 2006.

⁴³ M.M. THOMPSON, *The Incarnate Word. Perspectives on Jesus in the Fourth Gospel*, Peabody 1988 (= *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, Philadelphia 1988); dies., *The God of the Gospel of John*, Grand Rapids/Cambridge 2001; dies., „God's Voice You Have Never Heard, God's Form You Have Never Seen“. *The Characterization of God in the Gospel of John*, Semeia 63 (1993), 177-204.

⁴⁴ D.A. LEE, *Flesh and Glory. Symbolism, Gender and Theology in the Gospel of John*, New York 2002.

knüpft an Überlegungen zur Rolle der körperlich-irdischen Realität Jesu im Rahmen der Herrlichkeitschristologie des vierten Evangeliums an⁴⁵, insofern die körperlich-geschichtliche Darlegung gewissermaßen die christologische Vorbedingung eines anthropologischen und hermeneutischen Ansatzes über die Sinne formuliert. Diese Diskussion, die insbesondere mit den Namen R. Bultmann⁴⁶ und E. Käsemann⁴⁷ verbunden ist, entzündet sich an den beiden Hälften der inkarnatorischen Grundsatzaussage in Joh 1,14. Bultmann wie Käsemann gehen bekanntlich von Joh 1,14 als Zentralsatz des Evangeliums aus; Bultmann erblickte die Pointe in 1,14a („das Wort ward Fleisch und nahm Wohnung unter uns“), Käsemann dagegen in 1,14b („und wir sahen seine Herrlichkeit“). Hatte Bultmann die völlige Menschlichkeit des Inkarnierten als zentrale Provokation des Johannesevangeliums aufgefasst⁴⁸, so stellt das Evangelium nach Käsemann im Gegenteil Jesus in einem „naiven Doketismus“ als „über die Erde schreitenden Gott“ dar.⁴⁹ M.M. Thompson arbeitet diese Auseinandersetzung in ihrer Dissertation auf, um von dort aus eine Neubestimmung des Verhältnisses vorzunehmen.⁵⁰ J. Zumstein formuliert seinerseits die Quint-

⁴⁵ Vgl. zum Aspekt der Leiblichkeit Jesu jetzt J. FREY, Leiblichkeit und Auferstehung im Johannesevangelium, in: ders., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten, WUNT 307, Tübingen 2013, 699-738 [= in: T. Nicklas u.a., The Human Body in Death and Resurrection, DCLY 2009, Berlin u.a. 2009, 285-327], bes. 705-717; zur Funktion der Rede vom Schauen der Herrlichkeit vgl. ders., „... dass sie meine Herrlichkeit schauen“ (Joh 17,24). Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der δόξα Jesu, in: ebd., 639-662 [= NTS 54 (2008), 375-397].

⁴⁶ BULTMANN, *Komm.*

⁴⁷ E. KÄSEMANN, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ⁴1980.

⁴⁸ BULTMANN, *Komm.*, 40: „Der Offenbarer ist nichts als ein Mensch“; dem Verlangen, in der Offenbarung etwas nie Dagewesenes, Übermenschliches zu sehen, „zum Trotz heißt es: der Logos ward Fleisch. In purer Menschlichkeit ist er der Offenbarer. Gewiß, die Seinen sehen auch seine δόξα (V. 14b); und wäre sie nicht zu sehen, so könnte ja von Offenbarung nicht die Rede sein. Aber das ist die Paradoxie, die das ganze Evg durchzieht, dass die δόξα nicht *neben* der σάρξ oder durch sie, als durch ein Transparent, *hindurch* zu sehen ist, sondern nirgends anders als in der σάρξ, und dass der Blick das aushalten muss, auf die σάρξ ausgerichtet zu sein, ohne sich beirren zu lassen, – wenn er die δόξα sehen will.“

⁴⁹ KÄSEMANN, *Letzter Wille*, 154; vgl. 26.35.66.137.151; ders., Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs (1957), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Tübingen ³1970, 155-180, hier 171-177. Käsemann greift eine Formulierung F.C. BAURS auf (Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter und Ursprung, Tübingen 1847, 87.313), die in der religionsgeschichtlichen Schule weite Verbreitung fand.

⁵⁰ THOMPSON, *Incarnate Word*, 1-11. Die einzelnen Kapitel ihrer Arbeit thematisieren Aspekte, die auch für die vorliegende Untersuchung grundlegend sind: die Herkunft Jesu (13-31), Inkarnation und σάρξ (33-52), unter der Überschrift „Zeichen, Sehen und Glauben“ die Rolle, speziell die Materialität, der σημεῖα (53-86) und schließlich die Bedeutung des Todes Jesu (87-115).

essenz der Diskussion wie folgt: Es sei unwesentlich, ob die Pointe im Paradox der Inkarnation liege (Bultmann) oder in der offenbarten Herrlichkeit (Käsemann): „Von der johanneischen Erzählperspektive aus gilt es zu verstehen, dass der fleischgewordene Logos der Raum der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ist.“⁵¹ Entsprechend rückt Thompson das Menschsein Jesu in seinen verschiedenen Facetten als Ort der Offenbarung in den Fokus; Lee redet von der Verbindung von „Flesh and Glory“ im Leben des johanneischen Jesus und von einer das Evangelium durchziehenden „Symbolik des Fleisches“ Jesu.⁵² Thompson wie Lee suchen nach dem rechten Verständnis des Zusammenhangs der zwei für die johanneische Sehweise und Glaubenspädagogik grundlegenden Darstellungsebenen, also des Zusammenhangs der körperlich-geschichtlichen Grundlage mit der spirituell-symbolischen Deutung. Einem solchen Zugriff kann das Porträt Jesu im Johannesevangelium, wie es S.M. Schneiders formuliert hat, als „a literary icon“ erscheinen.⁵³ In dem literarischen Bild, so sagt es G. O'Day, begegnet der Leser Jesus: „The reader encounters Jesus [...] through the narrative itself.“⁵⁴

Alle diese Studien gehen in unterschiedlicher Weise von der Christologie, von Jesus, seiner wahren Menschennatur und Körperlichkeit, also vom Gegenstand der Wahrnehmung aus. Demgegenüber ruht der Blick der vorliegenden Arbeit mit der Frage nach der Sinneswahrnehmung auf der Rezeptionsperspektive, der Perspektive des Menschen in der Begegnung mit der geschichtlichen Offenbarung auf dem Weg zum Glauben.

⁵¹ J. ZUMSTEIN, Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, AThANT 84, Zürich 2004, 50. Vgl. J. RAHNER, „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes“. Jesus von Nazareth als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium, BBB 117, Bodenheim 1998, 9-11 und *passim*.

⁵² Vgl. LEE, *Flesh and Glory*, 36: „Revelation arises from within the structures and shape of human experience and materiality (*sarx*).“ Dies wird von Lee in den Zusammenhang der Gottebenbildlichkeit des Menschen eingeordnet. Sie kommentiert zu Joh 1,14 (*Symbolic Narratives*, 23f.): „Jesus, the incarnate Logos, is the one who reveals not just things about God, nor even God in an abstract, metaphysical sense, but rather discloses in his own person ($\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$) that God is to be found in material reality.“ Dem liege eine inkarnationstheologische Konzeption zugrunde: „As human beings are made in Gods image (Gen 1,26-27), so in the Johannine view salvation involves centrally the human capacity to image the divine being. This is seen above all in the Johannine Jesus. The incarnational nature of John's theology is paralleled by the way in which theological meaning is formed and carried by the literary structures of the Fourth Gospel [...] In formalist terms, such structures cannot be peeled away in order to disclose a pure Johannine message. Just as $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ cannot be discounted in John's theology, neither can narrative or symbolic form be disregarded in favour of a detachable view of meaning.“

⁵³ S.M. SCHNEIDERS, History and Symbolism in the Fourth Gospel, in: M. De Jonge (Hg.), L'Évangile de Jean. Sources, redaction, théologie, BEThL 44, Leuven 1977, 371-376, hier: 374f. Ihre der Bildkunst entnommene Metaphorik illustriert sie von van Goghs Selbstporträt her.

⁵⁴ O'DAY, *Revelation*, 89f.

3. Aufbau und Ziel

Den drei Erzählungen, die im Mittelpunkt der vorliegenden Motivinterpretation stehen, ist jeweils ein exegetisches Kapitel gewidmet: der Hochzeit zu Kana in Joh 2, der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus mit der anschließenden Salbung in Joh 11–12 und schließlich der Thomasgeschichte in Joh 20.⁵⁵ Jeweils wird das Motiv sinnlich-körperlicher Wahrnehmung in seinem Kontext interpretiert, auf seine literarische Funktion und seine glaubenstiftende Bedeutung hin befragt sowie in seinen anthropologischen, christologischen und *theologischen* Implikationen ausgedeutet. Hinzu treten motivgeschichtliche Untersuchungen, die den Boden für ein vertieftes Verständnis der Bedeutungsmöglichkeiten des jeweiligen Motivs bereiten sollen. Die drei Kapitel reflektieren damit einen gleichsam dreigipfligen Aufbau des Johannesevangeliums im Blick auf die sinnlich-körperliche Erfahrung des Heils.

Der Prolog wird von Joh 1,18 her als eine hermeneutisch-theologische Leseanleitung interpretiert, die zugleich die Rahmenbedingungen der Begegnung mit dem der Sinneserfahrung schlechterdings unzugänglichen Schöpfergott formuliert. Um diese These im Rahmen des Gesamtaufbaus des vierten Evangeliums sowie der religionsgeschichtlichen Hintergründe und geistesgeschichtlichen Entwicklungen der Zeit zu verorten und zu erläutern, sind den exegetischen Untersuchungen in einem ersten Kapitel einige vom Prolog ausgehende Prolegomena zur inkarnationstheologischen Hermeneutik und ihrer literarischen Umsetzung im Rahmen des Johannesevangeliums sowie deren religions- und geistesgeschichtlichen Kontext vorangestellt. Dieses einleitende Kapitel bringt Joh 1,18 im Rahmen des Prologs als Programmsatz zur Geltung, dem die johanneische Darstellung der Jesusgeschichte folgt. Die den Hauptteil der Arbeit ausmachenden exegetischen Studien münden in einige Schlussfolgerungen zum Ort der vielfältigen Aussagen über körperliche Wahrnehmungen in der johanneischen Hermeneutik, Christologie und Theologie. Mit der vorliegenden literarischen Untersuchung will die Arbeit so zugleich einen Beitrag zur Theologie des vierten Evangeliums und zum Verständnis seiner geistig-religiösen Grundlagen leisten.

Von den drei genannten Geschichten gingen in der Rezeptions- und Auslegungsgeschichte gerade aufgrund ihrer betonten Körperlichkeit deutliche Irritationen aus. Gerade zum vorausgesetzten spirituellen Charakter des Evangeliums schienen sie nicht zu passen. Mit der Neuverortung der Aussagen über die Sinneswahrnehmungen will die Arbeit deshalb einen Beitrag nicht nur zum besseren Verständnis, sondern auch zur weiteren Akzeptanz dieses Evangeli-

⁵⁵ Da es um *Sinneswahrnehmungen*, nicht Sinnlichkeit und Körperlichkeit allgemein geht, gehe ich auf manche durchaus signifikant körperlichen Erzählungen wie etwa die Fußwaschung der Jünger durch Jesus in Joh 13 nicht gesondert ein.

ums leisten, das von der Frühzeit des Christentums bis heute nicht selten Befremden und Abwehr ausgelöst hat.

4. Zur Methode: Motivinterpretation

Die Arbeit nähert sich dem Evangelium methodisch weitgehend synchron über eine literarische Analyse. Im Rahmen einer Motivinterpretation werden Sinne und Sinneswahrnehmungen als ein die Erzählung durchziehendes Element interpretiert. „Motiv“ wird in der vorliegenden Arbeit ein (wiederkehrender) Elementarbestandteil einer Erzählung genannt, der zu Motivketten, Motivlinien oder Motivclustern innerhalb der Erzählung ausgebaut sein kann. Hierdurch entstehen Strukturen, die eine übergreifende Interpretation ermöglichen und nahelegen.⁵⁶

Damit schließt sich die Arbeit methodisch an W. Freedman an, dessen Aufsatz „Literary Motif. A Definition and Evaluation“ als Gründungsurkunde der Motivinterpretation gelten kann.⁵⁷ Vor nunmehr fast 50 Jahren hat Freedman darin die Grundzüge der Methode skizziert. Er weist auf die doppelte Verwendung von „Motiv“ in der Literaturwissenschaft hin: 1. für ein Thema, einen Charakter oder dergleichen, die sich über unterschiedliche Autoren, Werke und Zeiten hinweg nachverfolgen lassen; 2. für ein wiederkehrendes Motiv innerhalb eines einzelnen Werkes.⁵⁸

Es ist diese letztere Bedeutung, die Freedman seinen Überlegungen zugrunde legt und die den Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit bildet. Freedman fasst seine Überlegungen in einer Definition von „Motiv“ zusammen:

„A motif [...] is a recurrent theme, character, or verbal pattern, but it may also be a family or associational cluster of literal or figurative references to a given class of concepts and objects, whether it be animals, machines, circles, music, or whatever. It is generally symbolic – that is, it can be seen to carry a meaning beyond the literal or immediately apparent; it represents on the verbal level something characteristic of the structure of the work, the events, the characters, the emotional effects or the moral and cognitive content“ (127f.).

Abschließend weist Freedman darauf hin, dass die Motivinterpretation zwei Deutungslinien zusammenbringt: die rein textimmanente, literarische Interpretation und – in der Frage nach Autorintention, *reader response*, soziologischen

⁵⁶ Vgl. E. FRENZEL, *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*, Stuttgart ⁵1999; dies., *Stoff-, Motiv- und Symbolforschung*, Stuttgart ⁴1978.

⁵⁷ W. FREEDMAN, *The Literary Motif. A Definition and Evaluation*, *Novel* 4 (1971), 123-131 [= in: M.J. Hoffman/P.D. Murphy (Hgg.), *Essentials of the Theory of Fiction*, London ²1996, 200-212].

⁵⁸ FREEDMAN, *Motif*, 123f. unter Rekurs auf K. BECKSON/A. GANZ, *A Reader's Guide to Literary Terms*, New York 1960, 129.

und historischen Produktionsbedingungen des Textes – eine historische Perspektive.

Bei einer Motivinterpretation geht es um den „attempt to discover clusters or families of related words or phrases that, by virtue of their frequency and particular use, tell us something about the author’s intentions, conscious or otherwise“ (123). Gegenüber rein an Metaphernfamilien als „metaphoric substructures“ bzw. an sich wiederholenden Bildern und Metaphern orientierten Studien sieht es Freedman als den Fortschritt einer Motivuntersuchung an, figurative und „wörtliche“ (*literal*) Komponenten eines Motivfeldes im Zusammenhang zu interpretieren. Der Aufweis eines Motivs muss dabei nach Freedman immer verbunden werden mit der Frage, welchen strukturellen und inhaltlichen Beitrag das Motiv im Rahmen des jeweiligen Werks leistet.

Das Motiv ist „necessarily recurrent and its effect cumulative“ (124). Aus einem beschriebenen Detail kann ein Motiv in das Vokabular und die Bildsprache eines Autors hinübergleiten und so einen Assoziationshorizont bilden, ohne dass ein unmittelbarer Zusammenhang jeweils hergestellt sein muss. Ein Motiv kann für die Gesamtperspektive einer Schrift, ihre Atmosphäre, ihre Struktur und ihren Aufbau konstitutiv sein (125) – und, so wird man hinzufügen dürfen, zudem für ihre moralische, philosophische oder theologische Aussage. Motive, so Freedman, können ein literarisches Werk auf der kognitiven, affektiven oder strukturellen Ebene bereichern (125); diese Aspekte treten in unterschiedlicher Weise in den Vordergrund und sind meist kombiniert. Ziel der Motivanalyse ist es, die literarische, strukturelle, affektive und zuletzt theologische Funktion eines Motivs, in unserem Fall des Motivs der Sinneswahrnehmung, aufzuzeigen.

Zwei Elemente konstituieren nach Freedman ein Motiv:

1. die Häufigkeit des Erscheinens (*frequency*) innerhalb eines Textes, um die Notwendigkeit und Intentionalität eines Motivs zu sichern;
2. die Unwahrscheinlichkeit (*avoidability, unlikelyhood*) des Motivs, die sein Erscheinen überraschend macht.

Die genannten Elemente kehren zudem in einer Aufzählung von fünf Aspekten wieder, welche die Wirkkraft eines Motivs ausmachen:

1. die Häufigkeit (wozu auch das Ausmaß der Ausgestaltung an der Einzelstelle zu rechnen ist);
2. die Unwahrscheinlichkeit als Aufmerksamkeitsmarker⁵⁹;
3. das Vorkommen an entscheidenden, klimaktischen Stellen der Erzählung, besonders, wenn zugleich eine unmittelbare Beziehung zum „symbolischen Referenten“ des Motivs besteht (127);

⁵⁹ Beim Johannesevangelium als dem „geistlichen“ Evangelium könnte man – jedenfalls im Blick auf die Auslegungsgeschichte – schon das verstärkte Vorkommen körperlich-sinnlicher Aspekte an sich als Element überraschender Unwahrscheinlichkeit bezeichnen.

4. der Bezug auf ein gemeinsames Aussageziel, das alle Vorkommen des Motivs zum Teil eines *unit* mit einer gemeinsamen Aussage macht;

5. die Stimmigkeit (*appropriateness*) des Motivs zur intendierten Aussage.

Die Methode der Motivinterpretation setzt also voraus, dass ein Motivkomplex innerhalb einer Schrift in unterschiedlichen Zusammenhängen mit einer übergreifenden Aussageintention aufgenommen wird.⁶⁰ Dies kann als gegeben gelten, wenn ein bestimmtes Motiv innerhalb einer Schrift mit einer hinreichenden Dichte und Prominenz wiederkehrt, aber auch eine gewisse Varianz aufweist (wozu in unserem Fall die einzelnen Sinne als Teilmotive der Sinneswahrnehmung insgesamt gerechnet werden können). Eine Motivinterpretation, wie sie in der vorliegenden Arbeit am Motiv sinnlicher Wahrnehmung durchgeführt werden soll, setzt einen übergreifenden Gestaltungswillen voraus, der es möglich (und nötig) macht, die verschiedenen Aspekte des Motivkomplexes über verschiedene Kapitel und sprachliche Formen hinweg in einer Schrift zu verfolgen und zusammenhängend zu interpretieren. Diesen Zusammenhang zu erhellen, trägt zu einem vertieften Verständnis des Textes jenseits seines historischen Werdeprozesses bei. Die betonte Nennung von sinnlichen Wahrnehmungen an einzelnen Stellen lässt sich in diesem Sinne in einen motivischen Gesamtaufriß des Evangeliums einzeichnen und in ihrer theologischen wie literarischen Funktion erhellen.⁶¹

Wenden wir die genannten Konstitutiva eines Motivs auf die Sinneswahrnehmung im Johannesevangelium an, so lässt sich bereits am Ausgangspunkt unserer Untersuchung Folgendes sagen:

1. Die *Häufigkeit* des Erscheinens von Verben des Sehens und Hörens wurde immer wieder bemerkt. Man könnte unschwer zeigen, dass Sinneswahrnehmungen nahezu auf jeder Seite des Evangeliums in prägnantem Sinne zum

⁶⁰ Vgl. FREEDMAN, *Motif*, 124, Regel 1 und 5.

⁶¹ Dies setzt freilich voraus, dass – wie immer wir uns den Werdeprozess des Evangeliums im Einzelnen vorzustellen haben – die kanonisch rezipierte Version des Evangeliums tatsächlich als Produkt einer solchen Gestaltung anzusehen ist. Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass dies für Joh 1-20 im Wesentlichen gilt. Joh 20,30f. bieten einen klaren theologischen wie literarischen Abschluss der Erzählung (vgl. J. ZUMSTEIN, Das Johannesevangelium I, KEK 2, Göttingen 2016, 773: „In 20,30-31 liegt nicht nur der theologische Abschluss des Evangeliums vor, es [sic!] sondern es handelt sich auch um dessen literarisches Ende. Diese Verse wollen als Schlusswort des Erzählkomplexes verstanden werden und betrachten die Kapitel 1-20 rückschauend als ein in sich abgeschlossenes Buch“). Joh 21 setzt demgegenüber als Nachtragskapitel eigene Akzente, indem Themen des voranstehenden Evangeliums aufgegriffen und kommentierend weitergeführt werden. Die Mahlszene mit Jesus als „Koch“ in Joh 21,9-13, der den Jüngern mit gegrilltem Fisch und Brot aufwartet, wird deshalb in der Arbeit nicht ausführlich diskutiert, obwohl sie im Kontext des Themas der Arbeit in die Augen sticht. Die Betonung des Essens innerhalb dieser Erzählung ist als Relecture des Motivs der Sinneswahrnehmung innerhalb des Evangeliums und zugleich als Auseinandersetzung mit dem Lukasevangelium zu verstehen.

Thema werden und dabei gerade auch Schmecken, Riechen und Fühlen eine zentrale Rolle spielen. Dies dient als Ausgangspunkt für die Annahme, dass die Sinneswahrnehmungen als zusammenhängendes Motiv übergreifend interpretierbar sind.

2. Die *Unwahrscheinlichkeit*, ja Anstößigkeit des Motivs, bildet auf der Makroebene von der Rezeptionsgeschichte her einen Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung. Immer wieder hat man sich an den als grob-sinnlich empfundenen Aspekten des Evangeliums gestört, allen voran erschien die wundersame Bereitstellung von Wein durch Jesus einer asketisch gesinnten Frömmigkeit unangemessen.⁶² Nach Freedman allerdings muss das Motiv zugleich passend sein (*appropriateness*), um wirken zu können. Entscheidend ist deshalb der Nachweis, dass das Motiv (der körperlich-sinnlichen Wahrnehmung als Zugang zu Gotteserkenntnis und Glauben) zwar überraschend und unkonventionell ist, sich richtig verstanden im Kontext der Theologie des Evangeliums und im Kontext des zeitgenössischen Denkens aber als zutiefst angemessen erweist.

Innerhalb der neutestamentlichen Exegese wurden Freedmans Leitlinien im Sinne einer synchron-literarischen Interpretation von Motiven bisweilen aufgegriffen⁶³, werden aber erst in den letzten beiden Jahrzehnten in exegetischen Arbeiten der Analyse zugrunde gelegt und selbst dann selten konsequent interpretativ umgesetzt.⁶⁴ Zu sehr standen historische und im Blick auf die

⁶² Vgl. u. Kap. 2 Anm. 90.

⁶³ Zur Untersuchung des Johannesevangeliums vgl. schon CULPEPPER, *Anatomy*, 183. Zu Markus: K.R. IVERSON, „Wherever the Gospel is Preached“. The Paradox of Secrecy in the Gospel of Mark, in: ders./C.W. Skinner, *Mark as Story*, SBL 2011, 181-209, hier 189f.

⁶⁴ Vgl. zum Johannesevangelium WEBSTER, *Ingesting Jesus*; J. VAN DER WATT, *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John*, BIS 47, Leiden 2000; U. BUSSE, *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual*, BETL 162, Leuven 2002. Erwähnenswert, wenn auch ohne den Bezug auf Freedman, sind M. APPOLD, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel. Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John*, WUNT II/1, Tübingen 1976; A.T. LINCOLN, *Truth on Trial. The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel*, Peabody 2000. Einige weitere monographische Arbeiten wenden die Methode auf andere neutestamentliche Schriften an, wie etwa L. GALLUSZ, *The Throne Motif in the Book of Revelation*, London 2014; J.M. MORGAN, *Encountering Images of Spiritual Transformation. The Throughfare Motif within the Plot of Luke-Acts*, Eugene 2013, 19-23; D.J. HORTON, *Death and Resurrection. The Shape and Function of a Literary Motif in the Book of Acts*, Cambridge 2011, oder die jüngst vorgelegte Berner Habilitationsschrift von S. AL-SUADI unter dem Titel „Inspiration und Auslegung. Synchron-literarische Motivinterpretation vom Geist inspirierter Rede im Lukasevangelium“. Sie alle verbinden, Freedmans Klassifikation des Motivs als eines „recurrent [...] verbal pattern“ (127) aufnehmend, Freedmans Ansatz mit klassisch-formkritischen Methoden. HORTON spricht vom „motif as an analytical tool“ (1). So legitim ein analytischer Ansatz von Motivstudien ist, so gilt doch deutlich herauszustellen, dass die Pointe der Methode von Freedman nicht in der Analyse, sondern in der Synthese besteht. Die analytische Beschreibung des jeweiligen Motivs dient

Untersuchung von Motiven deshalb *motivgeschichtliche* Verfahren im Vordergrund, die darauf zielten, bestimmte Motive aus Vorläufern und Traditionen abzuleiten und auf diesem Wege über ihre Herkunft zu interpretieren. Dies ist in vielen Studien auch noch spürbar, nachdem im Rahmen des *linguistic turn* Metaphern- und Symbolforschung sowie literarisch-narrative Interpretationsansätze verstärkt auch für das Johannesevangelium fruchtbar gemacht wurden.⁶⁵

Der Begriff „Motiv“, wie wir ihn im Folgenden verwenden wollen, meint also immer die literarische Umsetzung innerhalb eines konkreten Textes. Indem ein thematisches Element diesen Text durchzieht und in immer neuen Variationen wiederaufgenommen wird, trägt es literarisch zur Strukturierung des Textes bei. Da den Motiven in der Regel ein bildhafter („metaphorischer, allegorischer, symbolischer“) Sinn innewohnt, lässt sich nach ihrer theologischen oder philosophischen Bedeutung innerhalb des Einzeltextes fragen. Bei der Interpretation geht es also darum, die bildhafte Referenz eines Motivs durch Signale, die den Einzeltext durchziehen, plausibel zu machen; in sprachwissenschaftlicher Terminologie könnte man gleichsam von der „Performanz“ des Motivs sprechen.⁶⁶ Als synchron-literarische Analyse sucht eine *Motivinterpretation* das Motivgeflecht des Evangeliums also in seiner Funktion im Rahmen der literarischen Endgestalt des Textes auszuwerten.

Freilich gewinnt jedes literarische Motiv (ebenso wie jeder Einzelbegriff oder jede Metapher) seine Bedeutung auf der Basis von Bedeutungsmöglichkeiten, die sich aus der Verwendungsgeschichte (und bisweilen spezieller aus direkten intertextuellen Bezügen) ergeben, in dem zu analysierenden Text aber kreativ in ein neues Bedeutungsgeflecht mit einer eigenen Semantik verwoben sind. Abzugrenzen ist das „Motiv“ – als literarischer Begriff – eben deshalb

nicht primär dazu, zugehörige literarische Einheiten zu isolieren, die dann interpretiert werden können, sondern einer Beliebigkeit im Umgang mit dem Terminus „Motiv“ zu wehren, die in der Literaturwissenschaft wie in der Exegese gleichermaßen verbreitet ist. Zur Motivanalyse und -interpretation im griechischen Drama s.u. Anm. 88.

⁶⁵ Selbst bei ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder*, wirkt es nach: in formaler Weise, insofern seine formkritische Unterteilung die Einheit der Bildsprache des Evangeliums an mancher Stelle zu konterkarieren droht, in materialer Hinsicht insbesondere bei der „symbolischen Bildlichkeit“, deren Interpretationsschlüssel sich für Zimmermann insbesondere traditionsgeschichtlich erschließt (vgl. u. 19-22).

⁶⁶ N. CHOMSKY, *Aspekte der Syntax-Theorie*, Frankfurt a.M. 1973 (=STW 42), unterscheidet die Kompetenz („Bedeutungslexikon“) von der Performanz als Umsetzung im jeweiligen Sprechakt; er nimmt letztlich die klassische Unterscheidung von F. de Saussure in *langue* (abstraktes Sprachsystem) und *parole* (aktuelle Sprachverwendung) auf (F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, hg. v. C. Bally/A. Sechehaye, Lausanne/Paris 1916); vgl. J. LYONS, *Einführung in die moderne Linguistik*, München ⁸1995, 52-54.

insbesondere vom „Symbol“.⁶⁷ Von einem *Symbol* sprechen wir, wo bestimmte Motive sich kulturell verfestigt haben zu einem Deutungsmuster.⁶⁸

Vielfach findet ein sehr viel weiterer Begriff des „Symbolischen“ Anwendung, der allgemein das Phänomen einer theologischen Bildsprache meint, wie bei R.A. Culpepper, der den entsprechenden Abschnitt mit „Symbolism“ überschreibt.⁶⁹ Culpepper unterscheidet vier Arten der Herkunft des Symbolischen: „The meaning of symbols may be entirely created by the author and conveyed by the context, ‚symbols of ancestral vitality‘ lifted from earlier sources, archetypal symbols whose context is virtually universal, or ‚symbols of cultural range‘ drawn from the social and historical context of the author and his intended readers.“⁷⁰ Dieser weitere Symbolbegriff prägt auch die fundamentale Studie johanneischer Symbolsprache von C.H. Dodd⁷¹ ebenso wie G. Stembergers ethisch zentrierte Darstellung des johanneischen Symbolismus von gut und böse⁷² oder W.A. Meeks' symbolische Interpretation der johanneischen Geographie.⁷³ Die Definition von S.M. Schneiders⁷⁴ unterstreicht den Ausgangspunkt von einem „wahrnehmbaren Aspekt der Wirklichkeit“: ein Symbol sei „1) a sensible reality 2) which renders present to and 3) involves a person subjectively in 4) a transforming experience 5) of the mystery of the transcendent“. Diese Definition, die sie in weiteren Publikationen zu Grunde gelegt hat⁷⁵, nimmt entscheidende Punkte der johanneischen Bildsprache, ihres historischen Ausgangspunkts und ihrer die Existenz verwandelnden Zielrichtung auf, indem sie a.) von einem spezifischen Vorkommen der jeweiligen „reality“ und ihrer Rezeption ausgeht und b.) die rein literarische Betrachtung sowohl ontologisch als auch existentiell transzendiert. Ein solches „expansive concept of symbolism“ wiederum geht Culpepper zu weit, wo die exklusive Christuszentriertheit dadurch verdeckt zu werden droht.⁷⁶ D.A. Lee

⁶⁷ Eine Diskussion der unterschiedlichen Termini Symbol, Metapher, Zeichen (im literaturwissenschaftlichen Sinne) und Motiv bieten CULPEPPER, *Anatomy*, 180-190; VAN DER WATT, *Family of the King*, 1-24, bes. 4f.

⁶⁸ FREEDMAN, *Motif*, 124, unterscheidet das „symbolic motif“ vom „symbol“; vgl. ZIMMERMANN, *Christologie der Bilder*: „Symbolische Bildlichkeit“ (137-165). P. WHEELWRIGHT, *Metaphor and Reality*, Bloomington/London ⁸1980, spricht von „archetypal symbols“ (116).

⁶⁹ CULPEPPER, *Anatomy*, 180-198; darunter fasst er neben Metapher und Motiv auch das „Symbol“ im engeren Sinne (182f.).

⁷⁰ Ebd., 184.

⁷¹ C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, bes. 133-143.

⁷² G. STEMBERGER, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*, Paris 1970.

⁷³ W.A. MEEKS, *Galilee and Judea in the Fourth Gospel*, JBL 85 (1966), 159-169. Vgl. weiter KOESTER, *Symbolism* (ein Symbol definiert er als „an image, an action, or a person that is understood to have transcendent significance“; ebd., 4); LÉON-DUFOUR, *Symbolic Reading*; S. HAMID-KHANI, *Revelation and Concealment of Christ. A Theological Enquiry in the Elusive Language of the Fourth Gospel*, WUNT II/120, Tübingen 2000, 65-75; R. KIEFFER, *Le monde symbolique de Saint Jean*, LeDiv 137, Latour-Maubourg 1989.

⁷⁴ S.M. SCHNEIDERS, *Symbolism and the Sacramental Principle in the Fourth Gospel*, in: P.-R. Tragan (Hg.), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Rom 1977, 221-235, hier 223.

⁷⁵ S.M. SCHNEIDERS, *History and Symbolism*; dies., *Written that you may believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York ²2003.

⁷⁶ CULPEPPER, *Anatomy*, 187.

geht von einem ebenso umfassenden Symbolbegriff aus, behält jedoch den eindeutig christologischen Kristallisationspunkt im Auge; sie kann von Jesu „Fleisch“ als dem zentralen Symbol der Herrlichkeit sprechen.⁷⁷ Die Zusammenfassung der johanneischen Darstellungsform bei P. Ricca zeigt, wie sehr man geneigt war, diese insgesamt als „symbolisch“ aufzufassen, obwohl dies gerade nicht der johanneischen Terminologie entspricht: „Geschichte ist bei Joh immer und ausschließlich bedeutsame Geschichte, d.h., johanneisch ausgedrückt, Symbol. Für Johannes ist das historisch, was symbolisch ist; und symbolisch ist, was zum Bekenntnis des Glaubens führt. Joh weiß nichts von unserer Unterscheidung zwischen Symbol und Wirklichkeit. Das, was für ihn symbolisch ist, ist wirklich, und was wirklich ist, ist als solches auch symbolisch. [...] Alle joh. Berichte haben also zu gleicher Zeit historischen und symbolischen Gehalt [...]“.⁷⁸

Kommen wir von der in der Forschung bisweilen gegenwärtigen allgemeinen Verwendung des Begriffs *Symbol* zu seiner prägnanten Bedeutung zurück, so mag der Wein als signifikantes Beispiel dienen. Der Wein, der in Joh 2 und Joh 15 (und auch in Joh 6, selbst wenn dort nicht explizit von Wein die Rede ist) ein wichtiges Element der neuen Lebensordnung bildet, wird traditionell als Symbol der Lebenskraft verwendet. Solcherlei Bedeutungen eignen einem Symbol in einer Weise allgemein, die es erlaubt, sie als Grundbedeutung gewissermaßen in ein ‚Bedeutungslexikon‘ zu übernehmen. Ein Symbol kann einzeln verwendet werden und ist von seinen dem Einzeltext vorausliegenden historischen Bedeutungsmöglichkeiten her interpretierbar. Anders beim *Motiv*. Hier würde es zu einer unangemessenen Allegorisierung führen, der Verwendung an einer Einzelstelle aufgrund der Motivgeschichte isoliert vom Kontext eine Bedeutung zuzuweisen. Vielmehr gilt es, auf symbol- und motivgeschichtlichem Wege ein ‚Bedeutungslexikon‘ zu erstellen, das von allen Einzelverwendungen ausgehend den Bedeutungsraum festlegt, und von dort aus die kontextuelle Umsetzung des Motivs an der Einzelstelle zu bestimmen.

Auch für eine synchrone Interpretation des Motivgehalts bedarf es deshalb durchaus der Betrachtung der Bedeutungsmöglichkeiten, die über motivgeschichtliche Studien erhoben worden sind. Ein Beispiel, das unten in Kapitel 3 ausgeführt werden wird: Das Motiv des Geruchs erscheint im Johannesevangelium zweimal (11,39; 12,3). Indem sich über motivgeschichtliche Betrachtungen nicht nur der theologische Zusammenhang der Opposition von Übel- und Wohlgeruch erweist, sondern dieser sich als Bedeutungskomponente in die Opposition von Leben und Tod einordnen lässt, legt sich eine Deutung nahe, die in dem Motiv in Joh 11–12 an einer Scharnierstelle des Evangeliums über die Sinneswahrnehmung die Frage nach Tod und Leben „verkörpert“ sieht; auf diese Weise wird im Kontext des Johannesevangeliums in aller Dringlichkeit die theologische Frage nach der Zueignung der todüberwindenden Lebens-

⁷⁷ LEE, *Flesh and Glory*, bes. 9-28 sowie Kap. 2: „Restoring Glory. The Symbol of Jesus' Flesh“, 29-64; bes. 62.

⁷⁸ P. RICCA, *Die Eschatologie des Vierten Evangeliums*, Zürich u.a. 1966, 28.

macht Gottes gestellt. Da das zur Sinneswahrnehmung im allgemeinen gehörende Teilmotiv des Geruchs innerhalb des Evangeliums nur kurz aufleuchtet, bedarf es zur Deutung eines Blicks in das ‚Motivlexikon‘ der Symbol- und Motivgeschichte, wo das Motiv insbesondere von der ‚Dufttheologie‘ Ägyptens her seinen Verstehenshintergrund erhält.⁷⁹

Über solche kulturell-anthropologisch, historisch bedingte Überlegungen hinausgehend führen der Linguist G. Lakoff und der Philosoph M. Johnson bildhafte Ausdrucksformen auf eine grundsätzlich metaphorische Struktur menschlichen Denkens zurück.⁸⁰ Metaphorik, Bildhaftigkeit ist damit nicht nur sprachlich-literarisches Werkzeug („not just a matter of language“⁸¹), sondern gedankliche Grundstruktur, die auf konzeptualisierter Alltagserfahrung beruht. Dies wurde von M. Johnson in „The Body in Mind“ weiter im Blick auf die körperliche Verfasstheit des Menschen expliziert.⁸² Diese fundamentale Einsicht in die Verknüpfung von Bildsprachlichkeit und Körperlichkeit bei dem Versuch, in der Komplexität der Welt- und Selbsterfahrung Orientierung zu schaffen, ist für die Darstellungsform des Johannesevangeliums außerordentlich wichtig. Bildhafte Konzepte, so macht diese Einsicht deutlich, sind nicht von einer Wahrheitsebene abzulösen oder einfach auf diese hin zu transzendieren, sondern sie sind, von körperlichen Konzeptionen ausgehend, unser Zugang zur Wahrheit und zum Sein. Im Johannesevangelium wird diese Einsicht im Prolog nicht nur – gewissermaßen kontingenterweise – mit dem Gedanken der Inkarnation des göttlichen Logos reflektiert. Vielmehr suchte die religiös-philosophische Literatur der frühen Kaiserzeit nach einer Bildhaftigkeit der Sprache, die der platonischen Einsicht in die bildhafte Grundstruktur der Welt adäquaten Ausdruck verleihen konnte.⁸³

Das diachrone Erhellung des Verstehenshintergrunds, das gewissermaßen als das Aufschlagen eines ‚Motivlexikons‘ betrachtet werden kann, unterstreicht im Rahmen der vorliegenden Arbeit indes nur, worauf die Untersuchung eigentlich zielt: es geht darum, das Motivcluster der Sinneswahrnehmungen innerhalb des Johannesevangeliums zu erhellen, das mit einer eminent theologischen – und soteriologischen – Aussage verbunden ist; in dieses Motivcluster sind das Geruchsmotiv wie das Geschmacksmotiv eingeordnet. Es handelt sich somit um einen methodischen Dreischritt, wenngleich die einzelnen Schritte nicht immer sauber voneinander getrennt werden können: grundlegend ist die literarische Analyse der Verwendung eines Motivs in einem zu analysierenden Text. Das Ergebnis ist sodann mit den motivgeschichtlichen Voraussetzungen, dem

⁷⁹ Vgl. KÜGLER, *Nase*, 123-171. Dazu ausführlich u. Kap. 3.

⁸⁰ G. LAKOFF/M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago ²2003 [dt.: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, Heidelberg ⁷2011].

⁸¹ Ebd., 6.

⁸² M. JOHNSON, *The Body in Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago/London 1987; vgl. G. LAKOFF/M. JOHNSON, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York 1999.

⁸³ Dies habe ich zu Plutarch darzulegen versucht; vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, *Plutarchs Denken in Bildern. Studien zur literarischen, philosophischen und religiösen Funktion des Bildhaften*, STAC 14, Tübingen 2002. Zum Phänomen insgesamt vgl. u. 75-80.

‚Motivlexikon‘, abzugleichen, um so Folgerungen für die (oft bildhaft-theologische) Bedeutung des Motivs an der einzelnen Stelle zu ziehen und nach der Einbindung dieser Bedeutung in die Motivik und Aussageintention des Gesamttextes zu fragen.

Culpeppers Fazit der sich stellenden Aufgabe nimmt unter Verwendung des Symbolbegriffs entscheidende Aspekte dessen auf, was im Rahmen der folgenden Motivinterpretation intendiert ist: „... symbols must be related to the gospel’s whole metaphorical system and the social setting in which it was composed. What is needed is a treatment of John’s symbolism that: (1) is based on adequate definitions, (2) is sensitive to movement and development in the gospel, (3) relates the metaphores, symbols, and motifs to one another, and (4) analyzes their function within the gospel as a literary whole.“⁸⁴

Mit dem genannten johanneischen Beispiel sollte die fundamentale Abgrenzung der Motivinterpretation von der Motivgeschichte bzw. die Zuordnung der letzteren zur ersteren deutlich geworden sein. Wenngleich eine Motivinterpretation grundsätzlich synchron ansetzt, beruht jede Motivik innerhalb eines Einzeltextes auf einer Geschichte, die ihr semantisches Bedeutungsspektrum markiert. Diese Geschichte ist im Sinne eines ‚Bedeutungslexikons‘ der verwendeten Motive als kulturelles Wissen vorauszusetzen, wo es nicht durch bestimmte Textsignale explizit aufgerufen wird, ein Lexikon des literarischen, religiösen und kulturellen Wissens, das sich freilich je nach realem Leser, nach Herkunft und Bildungsstand unterscheiden wird. Versucht man dieses ‚Lexikon‘ zu rekonstruieren, so erhält man einen Bogen möglicher – oder gar wahrscheinlicher – Sinndimensionen des Textes. Deshalb ist mit unserem Ansatz, wie gesagt, eine diachrone Perspektive im Kern verbunden, wenn sie auch nicht im Zentrum der vorliegenden Untersuchung steht. Motivgruppen entwickeln ihr semantisches Potential in weiteren Kontexten sowie im Zusammenhang von Prä- und Cotexten. Eine Motivinterpretation ist deshalb ebenso wenig von der historischen Verankerung ablösbar wie jede semantische Studie. In diesem Sinne sind auch die vielfältigen traditionsgeschichtlichen Bezüge insbesondere zum Alten Testament und zu zeitgenössischen jüdischen Diskussionen, aber auch zur griechischen Tradition, in die Diskussion mit einzubeziehen. Es wird sich zeigen, dass das Evangelium gerade von dem Zusammenspiel jüdischer Tradition und griechisch-philosophischen Denkens, das bereits bei Philon vorbereitet ist, entscheidende formale wie inhaltliche Impulse erhält. Das Rezeptionspotential symbolischer und metaphorischer Überlieferung wird man dabei nur erfassen und zugleich eine vorschnelle Trennung von „Judentum und Hellenismus“⁸⁵ vermeiden, wenn stets bewusst bleibt, dass Kontexte viel mehr

⁸⁴ CULPEPPER, *Anatomy*, 188. Culpepper diskutiert Licht, Wasser und Brot beispielhaft, ebd., 190–198.

⁸⁵ M. HENGEL hat in seiner epochalen Studie (Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.v.Chr.,

sind als Texte, dass wir vielmehr mit einer komplexen Weiterentwicklung von Motivtraditionen auch außerhalb der textlichen Überlieferung rechnen müssen.⁸⁶ Im Zusammenhang und unter Zuhilfenahme dieser Motivüberlieferungen sucht der Text in einen Dialog mit dem Leser einzutreten.⁸⁷

Dennoch bilden motivgeschichtliche Untersuchungen jeweils nur den Anweg und machen nicht das Eigentliche der Motivinterpretation aus. Vielmehr hat die Untersuchung von der Umsetzung einer Motivtradition innerhalb eines gegebenen Textes auszugehen, um von dort aus – unter Einbeziehung der Rekonstruktion gesellschafts-, religions- und geistesgeschichtlich bedingter Aktualisierungen – die Textsignale für die intendierten Leser zu einem Gesamtbild der Theologie und des Denkens der Schrift zusammenzufügen. Es geht bei der Motivinterpretation des Johannesevangeliums also darum, aufzuzeigen, wie das Evangelium (durch Aufnahme alttestamentlicher und frühjüdischer Traditionen sowie der religiös wie philosophisch durchwirkten Sprache der ‚paganen‘ Umwelt) Deutungsangebote für die Jesusgeschichte schafft.⁸⁸

WUNT 10, Tübingen ²1973) die Grundlagen für eine integrativere Sicht des Problems geschaffen. Vgl. den von T. ENGBERG-PEDERSEN herausgegebenen Sammelband zu Paulus unter der Überschrift „Paul beyond the Judaism/Hellenism Divide“, Louisville 2001.

⁸⁶ Vgl. T. SÖDING, *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*, Freiburg i.Br. u.a. 1998, 175: „Neben den Gattungen gehören auch Motive zum Repertoire, das die kulturelle, speziell die religiöse Umwelt den neutestamentlichen Autoren zur Formulierung ihrer Frohbotschaft bereitstellt.“ Freilich geht es im vorliegenden Zusammenhang weniger um einen analytischen, der Gattungskritik und -geschichte analogen Schritt, sondern um einen synthetischen, hermeneutischen und interpretativen Vorgang, der an den motivischen Zusammenhängen innerhalb einer Schrift orientiert ist.

⁸⁷ Vgl. hierzu die Studien der Konstanzer Schule zur Rezeptionsästhetik: H.-R. JAUSS, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt a.M. ³1991; ders., *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Frankfurt a.M. ¹¹1997.

⁸⁸ Motivstudien finden sich interessanterweise insbesondere in der Literatur zum griechischen Drama; wenn sich diese Methode fruchtbar auf das Johannesevangelium übertragen lässt, mag dies auch dem dramatischen Charakter des Johannesevangeliums geschuldet sein. Vgl. etwa G.A. SEECK, *Unaristotelische Untersuchungen zu Euripides: Ein motivanalytischer Kommentar zur Alkestis*, BKAW II/75, Heidelberg 1985. Eine solche Interpretation bringe „sehr komplizierte Fragen ins Spiel; denn die motivische Struktur eines Stückes ist keine lineare Kette, sondern ein stereometrisches vieldimensionales Gebilde. Ein und dasselbe Motiv kann sehr verschiedene Funktionen ausüben und dementsprechend in der Gesamtstruktur verschiedenen Stellenwert haben. Es kann ein alleinstehendes oder ein wiederholtes Motiv sein, und es kann sich mit anderen Motiven zu kleineren Komplexen zusammenschließen, die ihrerseits wieder in größere Einheiten eingefügt sind. Dabei gibt es Querverbindungen, Übergänge, Umdeutungen und so fort. Es handelt sich dabei auch nicht einfach um ein Spiel auf mehreren Ebenen, wenn unter Ebene etwas zu verstehen ist, was durchgängig für das ganze Stück gilt. Es ist vielmehr ein ständiges Übergreifen und Zurückkehren, Einheit und Vielheit zugleich, so dass sich auch nicht ein leicht durchschaubarer Konstruktionsplan aufzeigen lässt, der die Struktur eines Stückes angibt“ (12f.). Die Polyvalenz erkennt Seeck als weiteres Konstitutivum des Motivs: „Es gibt keine Spielregeln dafür, welche Assoziationen erlaubt

Die Problematik von Motivuntersuchungen zeigt sich bei einem Blick in die relevanten Vergleichsstudien. Sie bewegen sich zwischen den Polen einer rein motivgeschichtlichen Untersuchung, die nur mögliche Vorstufen benennt, aber die Interpretation des Textes nicht eigentlich in den Blick bekommt, und Motivdeutungen, die auf der Grundlage motivgeschichtlicher Erhebungen Einzelmotive des Textes mit oftmals allegorisierenden Deutungen versieht.⁸⁹ Dies geschieht insbesondere dort, wo nicht die Motivlinien und -zusammenhänge interpretiert werden, sondern das Vorkommen eines Motivs an einer Einzelstelle aufgrund motivgeschichtlicher Voraussetzungen interpretiert wird. Wenngleich man vor der Gefahr allegorisierender Überzeichnungen nie gefeit ist, wo man versucht, den Assoziationshorizont von Texten zu erheben und für die Deutung des Textes fruchtbar zu machen, so soll hier doch ein deutlich anderes Verfahren gewählt werden, das methodisch nachvollziehbare und eingegrenzte Deutungen erlaubt, weil es kontextuell abgesichert ist. Für eine synchrone Motivinterpretation ist konstitutiv, nicht Einzelmotive zu isolieren und zu ihrer Geschichte in ein mehr oder weniger plausibles Verhältnis zu setzen, sondern Motivlinien innerhalb des Textes nachzuzeichnen. Dies gilt sowohl auf der Makroebene, wo wir uns dem Motivkomplex körperlicher Wahrnehmungen zuwenden, als auch auf der Mikroebene der einzelnen Erzählung, wo im Rahmen dieser Gesamtstruktur die Verwendung des Motivs einer bestimmten Sinneswahrnehmung erhellt werden soll.

Die Pointe des religions- und philosophiegeschichtlichen Zugriffs liegt also weniger darin, traditionsgeschichtlich neue, bisher wenig beachtete Parallelen beizubringen. Vielmehr geht es darum, die geistes- und literaturgeschichtliche Landschaft der frühen Kaiserzeit zwischen hellenistischem Judentum, entstehendem Christentum und paganer Religiosität so wahrzunehmen, dass die bildhaft-symbolische Wahrnehmung des Christusgeschehens innerhalb des vierten Evangeliums mit ihrer hermeneutischen, erkenntnistheoretischen und im engeren Sinne *theologischen* Abzweckung einen stimmigen Ort erhält. So wird es möglich, im Rahmen neuerer Überlegungen insbesondere zur Christologie und Theologie des Evangeliums die spirituelle Redeweise und die körper-

sind und welche nicht“ (13). Wichtig ist auch noch eine methodische Leitlinie, die Seeck anschließt: Unter Motiven will er nicht „vage geistige Gebilde“ verstehen, „sondern Gedanken, die sich jeweils in ganz genau abgrenzbaren Textstellen konkretisieren“ (15). Hierauf wird auch in der vorliegenden Untersuchung zu achten sein, um nicht dem Assoziationsfluss allzu unbremsten Lauf zu lassen, wie das verschiedentlich in der Literatur zu beobachten ist. Nur so ist es möglich, zwischen klaren textlichen Bezügen, möglichen intertextuellen Bezugnahmen und bloßen Assoziationshorizonten zu unterscheiden, während in der Literatur vielfach der Übergang vom einen zum anderen kaum kontrolliert und kontrollierbar geschieht.

⁸⁹ Diese Kritik trifft auch die Analyse von WEBSTER, *Ingesting Jesus*, die sich explizit an Freedman anschließt; auf ihre Arbeit werden wir unten (102f.) zurückkommen.

liche Darstellungsweise des Evangeliums zu einem stimmigen Gesamtbild zusammenzufügen.

Kapitel 1

Prolegomena: Vom Sinn der Sinnlichkeit (Joh 1,14.18)

Die Hervorhebung körperlich-sinnenhafter Erfahrungen im Johannesevangelium überrascht im Blick auf dessen vielfach beobachteten spirituellen Charakter. Man könnte dies als den entscheidenden Aspekt der „Unwahrscheinlichkeit“ (*unlikelihood*) im Sinne Freedmans begreifen.¹ Die Spannung, die sich daraus ergibt, und ihr literarisches wie theologisches Potential gilt es im vorliegenden einleitenden Kapitel aufzuarbeiten. Dabei soll von den grundlegenden Aussagen des Prologs, insbesondere von den Versen 1,14.18, ausgegangen werden. Denn der Prolog – wie auch immer man im Blick auf seinen historischen Entstehungsprozess sein Verhältnis zum Johannesevangelium bestimmen mag – bietet in der vorliegenden Gestalt des Evangeliums auch im Blick auf die Funktion der Sinneswahrnehmung die Prolegomena.

Mit der Rede von dem Wort, das als Licht in die Welt tritt und Fleisch wird (1,9.14), um auf diese Weise Gott, den niemand jemals gesehen hat, „offenzulegen“ (ἐξηγήσατο; 1,18), sind die Bereiche des Sehens und Hörens bereits prominent angesprochen – die Rede vom „Fleisch“, von der vollen menschlich-körperlichen Realität und Greifbarkeit des Logos impliziert die Möglichkeit, ihm mit allen Sinnen zu begegnen. In der Spitzenformulierung 1,18 („Keiner hat Gott jemals gesehen“) ist die grundsätzliche Unmöglichkeit formuliert, Gott über die Sinne wahrzunehmen und zu erkennen – und gleichzeitig verortet dieser Satz in paradoxer Weise jede Erkenntnis Gottes in einer Figur der Geschichte, Jesus von Nazareth.² Die angesprochene Spannung durchzieht die johanneische Jesusgeschichte: Die Erfahrung mit der irdischen Geschichte von Jesus, dem Christus und Gottessohn, wie sie in den Synoptikern wiedergegeben wird, erscheint spiritualisiert. Sie wird betrachtet als die Geschichte des in die Welt eingetretenen göttlichen Logos, Lichts und Lebens. Jeder Zug dieser Geschichte führt bildhaft die in Jesus gegenwärtig gewordene Realität Gottes vor Augen. Die im Evangelium pointiert thematisierten Wahrnehmungsvorgänge, die alle Sinne umfassen und zumeist in dezidiert christo- bzw. *theo*-

¹ Vgl. o. 14.

² A. Kleinberg hat in seinem philosophie- und religionsgeschichtlichen Überblick das Paradoxon, über den jenseits aller körperlichen Kategorien der Welt stehenden Gott denken und reden zu wollen, unter die Chiffre der Inkarnation gestellt (A. KLEINBERG, *The Sensual God. How the Senses make the Almighty Senseless*, New York 2015, 56 u.ö.).

logischen Zusammenhängen stehen oder entsprechend interpretiert werden, setzen eine Aufwertung des Körperlich-Geschichtlichen in theologischer und epistemologischer Hinsicht voraus. Die Verbindung zwischen Spiritualisierung und Körperlichkeit stellt das Johannesevangelium durch den Gedanken der Inkarnation her (1,14-18³): Die Aussage „Der Logos wurde Fleisch“, die Bultmann, wie viele andere, als das „Thema des ganzen Johannes-Evangeliums“ bestimmt⁴, erlaubt es, die Ebenen der transzendenten Sphäre Gottes und jene der körperlichen Wahrnehmung zueinander in Beziehung zu setzen.⁵ Diese Kernaussage des Evangeliums gewinnt ihre Kontur in besonderer Weise, wenn man sie vor dem Hintergrund der Bildtheologien der Zeit betrachtet.⁶ Die in Joh 1,18 formulierte Problemstellung und die inkarnationstheologische Lösung bilden den Leitfaden der nun folgenden Prolegomena.

³ Vgl. 1Joh 4,2; 2Joh 7.

⁴ BULTMANN, *Theologie*, 392.

⁵ H. Weder formuliert es folgendermaßen: „Wer im Christus die Fleischwerdung des göttlichen Wortes sieht, kann darin das endgültige Kommen Gottes erblicken“ (H. WEDER, Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum, BThSt 20, Neukirchen-Vluyn 1993, 82; vgl. ders., Ursprung im Unvordenklichen. Eine theologische Auslegung des Johannesprologs, BThSt 70, Neukirchen-Vluyn 2008, 139).

⁶ Im Neuen Testament denkt man unmittelbar an die Aussagen über den Christus in 2Kor 4,4: ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ; sowie noch expliziter Kol 1,15, wo von Christus gesagt wird: ..., ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (vgl. Hebr 1,3: ... ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ [sc. τοῦ θεοῦ]). Es ist kein Zufall, dass Philon gerade in den *Legum allegoriae*, der allegorischen Deutung der Schöpfungs- und Paradieserzählung (Gen 1-3), als er sich in besonderer Weise mit der Frage des Zusammenhangs von Himmel (= Welt des göttlichen Nous = Zahl 7) und Erde (= Welt der körperlichen Wahrnehmung = Zahl 6; im Anschluß an Gen 2,1 LXX) beschäftigt, eine Vielzahl von Bildtermini zusammenballt: παράδειγμα, εἰκὼν, ἀπεικόνισμα, σκιά, ἀρχέτυπος (*Leg. All.* III 96 in einer Auslegung zu Gen 1,27). Dennoch: das Konzept einer Bildtheologie ist bei Johannes zwar deutlich erkennbar, die Terminologie des Bildes indes fehlt, man könnte geradezu sagen, das Evangelium scheint sie zu vermeiden (vgl. BULTMANN, *Komm.*, 56, sowie u. Kap. 1 Anm. 257). Man könnte dies mit der Christologie des Evangeliums in Verbindung bringen: Da der Akzent der Terminologie von Gen 1,26f. her auf der Anthropologie liegt und die Stelle in diesem Sinne gerade bei Philon diskutiert wird, reicht dem Evangelisten diese Bezeichnung nicht aus. Das Ereignis, dass der göttliche Logos im Fleisch ins Werden tritt, sprengt die Kategorien jeder Anthropologie und Kosmologie und sprengt darin auch jeden platonischen Bezugsrahmen.

1.1 Das theologische Problem: Die Unfassbarkeit Gottes durch die Sinne – Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε ... (Joh 1,18a)

„Keiner hat Gott jemals gesehen.“⁷ Am Ende des Prologs führt das Johannes-evangelium pointiert das Motiv sinnlich-körperlicher Wahrnehmung ein und markiert es als Problem, das sogleich (in Joh 1,18b) im Horizont einer theologischen Hermeneutik verortet wird. Diese Problemanzeige und die anschließende Lösung fungieren zugleich als Leseanleitung für die folgende Jesusgeschichte.

Aus anthropologischem Blickwinkel wird in 1,18a die prinzipielle Grenze menschlicher Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit bezüglich der Realität Gottes als Ausgangsproblem konstatiert, das auf eine Lösung drängt.⁸ Dieses Problem gründet in der kategorialen Unterschiedenheit „dieser Welt“⁹, auf die sich körperliche Wahrnehmung allein beziehen kann, von der Wirklichkeit Gottes. Der Abstand zwischen Gott und Welt bzw. Mensch und die sich daraus ergebenden Probleme des Erkennens spiegeln sich im Evangelium in vielfältiger Weise: Missverständnisse, Rätselhaftigkeiten, Doppeldeutigkeiten stürzen die Akteure der Erzählung immer wieder in Unverständnis, Zweifel und Ableh-

⁷ Vgl. 1Joh 4,12: θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται, sowie Joh 6,46: οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα. Noch grundsätzlicher formuliert 1Tim 6,16 (vgl. 1,17), wo es im Blick auf Gott heißt: „... den [sc. Gott] kein Mensch je gesehen hat noch sehen kann“ (... ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται; vgl. Jos. Bell. iud. VII 346). Eine ekklesiologische Lösung der Frage nach der Sichtbarkeit Gottes schließt der 1. Johannesbrief in 1Joh 4 an: εἰς ἃν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστίν, und impliziert so, dass Gott sich im geliebten Nachbarn zeigt (1Joh 4,12; vgl. 4,20 und 4,7f.: Wer liebt, erkennt Gott). Zu dieser gnoseologischen Komponente in der Ekklesiologie des 1. Johannesbriefs vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, Prinzipiell-theologische Ethik in der johanneischen Literatur, in: F.-W. Horn/ R. Zimmermann (Hgg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik Bd. 1, WUNT 238, Tübingen 2009, 289-307, hier 304-307. Zum Folgenden vgl. M. THEOBALD, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh, NTA 20, Münster 1988, 344-373.

⁸ Man kann das Perfekt geradezu als anthropologische Grundvoraussetzung der Erkenntnistheorie verstehen: Der Zugang zum Bereich der göttlichen Wahrheit ist dem Menschen (jenseits der Inkarnation des Logos) grundsätzlich verschlossen. Zur Gotteswahrnehmung und -erkenntnis als Kernproblem des vierten Evangeliums vgl. DODD, *Interpretation*, 151-169; KOESTER, *Symbolism*, 1. Dodd weist auf, wie sehr bei diesem Thema hebräische und griechische Vorstellungen ineinandergehen. Als Ausgangsproblem des Evangeliums versteht den Satz auch R. BULTMANN, Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε (Joh 1,18), in: ders., *Exegetica*. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Tübingen 1967, 174-197 (= Untersuchungen zum Johannesevangelium. B. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε Joh 1,18, ZNW 29 [1930], 169-192). MUSSNER, *Sehweise*, untersucht deshalb neben den Verben des Sehens auch die gnoseologische Terminologie (26-34).

⁹ ὁ κόσμος οὗτος; Joh 8,23; 9,39; 11,9 u.ö.

nung. Diesen Abstand zu überbrücken und für die Erkenntnisproblematik eine Lösung bereitzustellen, dazu ist das Evangelium geschrieben, oder auch: dazu ist der göttliche Logos als das wahre Licht in die Welt gesandt worden (1,5.9f.14). Ohne das Licht der göttlichen Wahrheit, das er bringt, bleibt diese Welt, die doch zu Licht und Leben bestimmt ist, ein Ort der Dunkelheit, des Unverständnisses und des Todes.

Liest man 1,18 als hermeneutischen Programmsatz, so wird darin gleich zu Anfang des Evangeliums die *theologische* Zielrichtung der Wahrnehmung festgeschrieben: Es geht im Kern um die Wahrnehmung und das Wesen *Gottes*.¹⁰

C.K. Barrett hat die theologische Zielrichtung der Christologie des Evangeliums nachdrücklich unterstrichen: „It seems clear to me that we must now, without abandoning either anthropology or Christology, go on to speak about theology in the strict sense of the term. John is writing about, and directing our attention to, God“¹¹; die christologische Frage, die nach immer noch gängiger Einschätzung Kern und Ziel der Darstellung des Johannesevangeliums bildet, wird hier nicht ersetzt, sondern in ihrer theologischen Bestimmung ernst genommen: „There could hardly be a more Christocentric writer than John, yet his very Christocentricity is theocentric.“¹²

¹⁰ Vgl. u. 50-56. „... the ultimate aim ... is to provide an experience, mediated by images, of divine reality“ (H.W. ATTRIDGE, The Cubist Principle in Johannine Imagery. John and the Reading of Images in Contemporary Platonism, in: Frey u.a., *Imagery*, 47-60, hier 47). Dies gilt gegenüber der gängigen Einschätzung in der Forschung, derzufolge die christologische Frage im Zentrum der Darstellung des Johannesevangeliums steht. Das Thema einer „Gotteslehre“ des Johannesevangeliums, das seit langer Zeit als Desiderat erkannt ist (wie das Thema der neutestamentlichen Gotteslehre insgesamt; vgl. N.A. DAHL, The Neglected Factor in New Testament Theology, *Reflection* 73 [1975], 5-8), ist in der letzten Zeit stärker in den Blick genommen worden: THOMPSON, *God*; P.W. MEYER, „The Father“. The Presentation of God in the Fourth Gospel, in: Culpepper/Black, *Exploring the Gospel*, 255-273; A.J. KELLY/F.J. MOLONEY, *Experiencing God in the Gospel of John*, Mahwah 2003, 18-22; D.R. SADANANDA, The Johannine Exegesis of God. An Exploration into the Johannine Understanding of God, BZNW 121, Berlin u.a. 2004. Neuerdings widerspricht der These einer Erkenntnis Gottes vehement T. ENGBERG-PEDERSEN, John and Philosophy, in Auseinandersetzung mit meinen (und H. Attridges) Thesen (erscheint Oxford 2017; der Verf. hat mir freundlicherweise ein Manuskript des Buches zur Verfügung gestellt).

¹¹ C.K. BARRETT, Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel, in: ders., *Essays on John*, London 1982, 1-18, hier 3 [= in: J. Coppens (Hg.), *La Notion biblique de Dieu*, BETL 41, Leuven 1976, 361-376].

¹² C.K. BARRETT, 'The Father is greater than I' (John 14.28). Subordinationist Christology in the New Testament, in: ders., *Essays on John*, 19-36, hier 32. G.R. O'DAY (HG.), The Gospel of John, NIB 9, Nashville 1994, 523, schwenkt auf Barretts Linie ein: „[1,18] is central to understanding the Fourth Gospel, because it states explicitly John's understanding of Jesus' ministry and saving work: to make God known“ (so lautet O'Days Übersetzung für ἐξηγεῖσθαι). Vgl. D.M. SMITH, The Theology of the Gospel of John, New Testament Theology, Cambridge u.a. ¹1995, 75: „The fundamental question of the Fourth Gospel is the question of God, not whether a god exists, but who is God and how God reveals himself.“