

WISSENSCHAFTLICHE UNTERSUCHUNGEN
ZUM NEUEN TESTAMENT

2. REIHE

HERAUSGEGEBEN VON
MARTIN HENGEL · JOACHIM JEREMIAS · OTTO MICHEL

2

Jan-A. Bühner

Der Gesandte und sein Weg
im 4. Evangelium



J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

WISSENSCHAFTLICHE UNTERSUCHUNGEN
ZUM NEUEN TESTAMENT

2. REIHE

HERAUSGEGEBEN VON
MARTIN HENGEL · JOACHIM JEREMIAS · OTTO MICHEL

2

Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium

Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen
der johanneischen Sendungschristologie
sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung

von

Jan-A. Bühner



1977

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Bühner, Jan-Adolf

Der Gesandte und sein Weg im 4. [vierten] Evangelium. —

Tübingen: Mohr, 1977.

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen

Testament: Reihe 2; 2)

ISBN 3-16-138921-2

ISSN 0340-9570

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

©

Jan-A. Bühner

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1977

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet,
das Buch oder Teile daraus

auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen

Printed in Germany

Offsetdruck: Gulde-Druck, Tübingen

Einband: Heinrich Koch, Großbuchbinderei, Tübingen

978-3-16-157429-0 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1975/76 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Inaugural-Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie geringfügig überarbeitet.

Für Unterstützung beim Entstehen der Arbeit in den Jahren 1971 bis 1975 danke ich meinem verehrten theologischen Lehrer, der mich auch in die neutestamentliche Wissenschaft eingeführt hat, Herrn Prof. D. Otto Michel, Tübingen. Er hat stets tiefes Verständnis gezeigt, ja mich ermuntert, den hier begangenen neuen Weg einer Exegese der johanneischen Christologie einzuschlagen und die forschungsgeschichtlichen Risiken nicht zu scheuen. Desgleichen danke ich Herrn Prof. Dr. Otto Betz für die Betreuung der Arbeit und manchen wertvollen Hinweis. Dank zu sagen habe ich schließlich Herrn Prof. Dr. Martin Hengel, der die Arbeit in ihrem Endstadium begleitet und die Umarbeitung für den Druck durch Hinweise und präzisierende Fragen sehr erleichtert hat.

Eine Kurzfassung der Untersuchung habe ich 1975 dem Godgeleerd Genootschap der Teylers Stichting zu Haarlem/Niederlande aufgrund seines Preisausschreibens aus dem Jahre 1973 eingereicht. Die Arbeit wurde angenommen und im November 1975 preisgekrönt. In seinem Urteil fand das Genootschap Lob vor allem für die kultur- und religionsgeschichtliche Untersuchung, während die traditionsgeschichtliche Einordnung der johanneischen Christologie und die Ausführungen zur Überschneidung von Prophet und Engel den Mitgliedern des Genootschap teilweise änderungs- und ergänzungsbedürftig erschienen. Ich hoffe, daß ich in der vorliegenden Fassung einige Anregungen der Herren habe aufnehmen können, wenngleich die grundlegende These nicht modifiziert wurde: so steht die Einordnung der johanneischen Christologie in die Tradition der jüdischen Apokalyptik und Esoterik mit dem dort aufgespürten Bild vom "prophetischen Engel" ganz in der Verantwortung des Verfassers und darf sich nicht die Unterstützung durch das

Godgeleerd Genootschap der Teylers Stichting zuschreiben. - In diesem Zusammenhang geht mein Dank vor allem an Herrn Prof. Dr. Martinus de Jonge, Leiden: er hat mir als Beauftragter des Godgeleerd Genootschap der Teylers Stichting dessen Anerkennung und Kritik in wissenschaftlich beeindruckender Weise zuteil werden lassen. Hilfreich war schließlich das Entgegenkommen der Direktoren der Teylers Stichting, die die an die Stichting abgetretenen Verfasserrechte zugunsten einer Drucklegung der nun vorliegenden Langfassung an mich zurückgegeben haben.

Für die Fertigung der Druckvorlage danke ich Frau Bernadette Dewes; die Register erstellte und das Literaturverzeichnis bearbeitete Herr Diplom-Bibliothekar Joachim Miltenberger; nicht nur beim Korrekturenlesen geholfen hat Herr Siegfried Welling.

Erleichtert hat die Drucklegung dieser Arbeit ein namhafter Zuschuß der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Den Herausgebern der "Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament" danke ich für die Aufnahme in die 2. Reihe.

Tübingen, im Mai 1977

Jan-A. Bühner

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG

PROBLEMSTELLUNG UND PERSPEKTIVE DER UNTERSUCHUNG ...	1
--	---

ERSTER HAUPTTEIL FORSCHUNGSBERICHT

I MENSCHLICHER WEG UND PROPHETISCHE SENDUNG

DIE EXEGESE DER KONSERVATIVEN FORSCHUNG	8
1. Th. Zahn	8
2. W. Lütgert	10
3. A. Schlatter	10

II DIE RELIGIONSGESCHICHTLICHE ERFORSCHUNG DER

JOHANNEISCHEN SENDUNGSCHRISTOLOGIE	14
A. DER JOHANNEISCHE CHRISTUS ALS ΘΕΙΟΣ ΑΝΘΡΩΠΙΟΣ ...	16
1. G. P. Wetter (Der Sohn Gottes, 1916)	16
2. W. Bauer (HNT II/2, 1. Aufl. 1912, 2. Aufl. 1925, 3. Aufl. 1933)	18
3. Nachwirkungen in der neueren Forschung (F. Hahn)	21
B. DER JOHANNEISCHE CHRISTUS UND DER MYTHISCHE GESANDTE DER GNOSIS	24
1. Der Ansatz Rudolf Bultmanns	24
2. Die Auseinandersetzung mit Bultmann	26
C. DER JOHANNEISCHE CHRISTUS IM LICHT E FRÖMMIGKEIT	48
1. Einleitung	48
2. C. H. Dodd	49
3. H. Odeberg	52
4. Th. Preiss	56
5. N. A. Dahl	57
6. P. Borgen	59
7. W. A. Meeks	62
8. Zusammenfassung	69

D. DER JOHANNEISCHE CHRISTUS UND DER URCHRIST- LICHE ENTHUSIASMUS	73
1. Einleitung	73
2. W. Bousset	73
3. E. Käsemann	75
4. S. Schulz	82
5. Zusammenfassung	86
E. ÄLTERE UND NEUERE EINZELVERSUCHE ZUR JOHANNEISCHEN SENDUNGSCRISTOLOGIE	87
1. Die hellenistisch-jüdische Weisheitstheo- logie - eine Alternative zur gnostischen Mythologie?	87
a. Der Weg Jesu im Licht der Weisheitslehre	90
b. Die Weisheit - eine Gesandtenfigur? ...	93
2. Gesandter und Prophet	103
III ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSFOLGERUNGEN	113

ZWEITER HAUPTTEIL

DIE KULTURGESCHICHTLICHEN VORAUSSETZUNGEN DER JOHANNEISCHEN SENDUNGSCRISTOLOGIE

I DIE ALLGEMEINE KULTURGESCHICHTLICHE VORAUSSETZUNG DER BOTENVERKEHR IM ALTEN ORIENT	118
A. EINLEITUNG	
DER BOTE DER MENSCHEN ALS VORBILD FÜR DEN BOTEN DER GÖTTER	118
1. Der Weg des Boten	123
2. Die Selbstvorstellung des Boten	138
a. 'Ich bin gekommen'	138
b. 'Ich bin der und der'	153
B. EXEGESE DER JOHANNEISCHEN ΕΠΩ ΕΙΜΙ-SPRÜCHE ...	166
1. Die formgeschichtliche Urgestalt	166
2. Die traditionsgeschichtliche Entwicklung .	167
3. Die erweiterten ἐγώ εἰμι-Sprüche	175
C. ERGEBNIS	180

II	DIE BESONDERE KULTURGESCHICHTLICHE VORAUSSETZUNG	
	DIE JÜDISCHE VERTRETUNGSLEHRE	181
	A. EINLEITUNG	
	DIE RECHTS- UND RELIGIONSGESCHICHTLICHE	
	BEDEUTUNG DER JÜDISCHEN VERTRETUNGSLEHRE	181
	B. DIE KLAUSELN DER JÜDISCHEN VERTRETUNGSLEHRE	
	UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE JOHANNEISCHE	
	CHRISTOLOGIE	191
	1. Auftrag und Vollmacht	191
	2. Der Gehorsam des Gesandten	207
	3. Der Gesandte als Repräsentant seines	
	Senders	209
	4. Die Vorteilsklausel	235
	5. Die Selbstberechtigungsklausel	240
	6. Die Vergegenwärtigung zukünftiger Dinge im	
	Rahmen der שליחות	243
	7. Die Ausweisklausel	247
	8. Die Substitution	250
	9. Die Pflicht zur Rückkehr	257
	C. ZUSAMMENFASSUNG UND WEITERFÜHRENDE AUSWERTUNG	262

D R I T T E R H A U P T T E I L

DIE RELIGIONSGESCHICHTLICHEN VORAUSSETZUNGEN DER JOHANNEISCHEN SENDUNGSCHRISTOLOGIE

AB-	UND AUFSTEIGENDE GOTTESBOTEN IN DER JÜDISCHEN RELIGION	
	A. EINLEITUNG	
	PROPHET UND מלאך	270
	B. DER PROPHET ALS שליח GOTTES	
	1. Zu Rengstorfs Trennung zwischen Prophet	
	und שליח	271
	2. Der Prophet als Bote Gottes im AT	275
	3. Der Prophet als שליח in den Targumim	281
	4. Die Propheten als שליחים bei den Rabbinen.	283
	5. Mose als שליח Gottes bei den Rabbinen	285
	6. Mose als Gesandter Gottes außerhalb der	
	rabbinischen Tradition	299

7.	Die Botenwege des Mose von Gott weg und zu ihm zurück als Ab- und Aufstiege	306
8.	Zusammenfassung	314
C.	DER מלאך ALS שליח GOTTES	316
1.	Einleitung Der מלאך als himmlischer Gottesbote	316
2.	Die שליח-Kennzeichen des מלאך	322
3.	Die Botenwege des מלאך als Ab- und Aufstiege	335
D.	PROPHET UND מלאך	341
E.	DER JOHANNEISCHE CHRISTUS ALS PROPHETISCHER מלאך GOTTES	374
1.	Die anabatische Grundlage der johanneischen Christologie Jesus als anabatisch-visionärer Prophet ..	374
2.	Die Identifizierung mit dem himmlischen Menschensohn	385
EXKURS		
	DIE BEZIEHUNG VON ΕΠΙΓΕΙΑ UND ΕΠΟΨΑΝΙΑ ALS GRUNDLAGE APOKALYPTISCHER CHRISTOLOGIE IM NEUEN TESTAMENT	399
3.	Die Entstehung der johanneischen Sendungschristologie	402
4.	Die Entstehung des christologischen Gesamtentwurfs vom Weg des Gesandten	415
	ERGEBNIS DER UNTERSUCHUNG	422
	LITERATURVERZEICHNIS	435
	STELLENREGISTER	467
	AUTORENREGISTER	480

EINLEITUNG
PROBLEMSTELLUNG UND PERSPEKTIVE DER UNTERSUCHUNG

Lange Jahrhunderte galt die johanneische Christologie als der Höhepunkt der nt-lichen Offenbarung der Gottheit Jesu von Nazareth; mit der Markierung seines Weges, den er als Gottessohn ging, von der Präexistenz über den vorübergehenden irdischen Auftritt zur abschließenden Rückkehr in die himmlische Heimat entsprach das vierte Evangelium dem vom Bekenntnis normativ formulierten christologischen Schema. Fragwürdig wurde diese Selbstverständlichkeit erst mit dem Moment, da gerade der Anschein einer dem Bekenntnis entsprechenden Normalität im Zuge einer historisch-kritischen Betrachtung des NT auffallen mußte. So deutlich die Entwicklung des altkirchlichen Bekenntnisses am Joh.ev. anknüpft,¹ so unüberhörbar erhob sich die Frage, ob eine Interpretation der johanneischen Christologie im Lichte der aus ihr gezogenen Konsequenzen legitim sei. Damit entstand das sogenannte johanneische Problem, das also ein historisches ist; es betrifft die Einordnung der johanneischen Gemeinde in die Geschichte des frühen Christentums, die Einordnung ihrer Literatur in die Genese des NT, die Frage nach der Herkunft dieses christologischen Entwurfs vom Weg des in die Welt gesandten und wieder in die himmlische Heimat zurückkehrenden Gottessohnes. Die Frage der Rückbeziehung des Joh.ev. wird deshalb zum Problem, da die Synoptiker das christologische Weg-Schema so nicht kennen. Auch die johanneische Zentrierung auf das 'Daß' des Gekommenseins Jesu (Bultmann) und die mit der Christologie verbundene Präsentifizierung der Eschatologie entspricht nicht dem synoptischen Jesusbild.

¹ Vgl. T.E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*, NTS Monogr. Series, Nr. 13, 1970.

Andererseits bietet der alte hymnische Text Phil. 2,6-11 einen ähnlichen Grundentwurf, der in der Präexistenz ansetzt und mit der Erhöhung endet. In der Ausformung der einzelnen Motive zeigen sich jedoch starke Divergenzen: geht die Betonung des Gehorsams in bezug auf die Kreuzeslehre noch parallel, so weichen die Präexistenzlehre mit den Motiven der $\mu\omicron\pi\eta\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ bzw. des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, die Aussage des Eingangs in die Welt als Erniedrigung und Fleischwerdung und die Lehre von der Erhöhung - nur Johannes verbindet sie direkt mit dem Kreuz - voneinander ab. Diese Divergenz verstärkt sich, wenn man bemerkt, daß die beiden großen johanneischen Konzeptionen vom Sohn und Menschensohn, die zusammen - wie zu zeigen sein wird - die 'Weg'-Christologie tragen, in der hymnischen Tradition keine Entsprechung haben. In dieser relativen Isoliertheit der johanneischen Tradition mit ihrem vertikalen Gesamtentwurf vom Weg des ab- und wieder aufsteigenden Gottesboten liegt der Anknüpfungspunkt für die religionsgeschichtliche Fragestellung. Religionsgeschichtlich soll erklärt werden, was aus der nt-lichen Tradition und dem in ihr angelegten Jesus-Bild nicht organisch hervorgeht. Um sich in der religionsgeschichtlichen Untersuchung der johanneischen Abstiegs-Aufstiegs-Christologie nicht zu verlieren und das bisher in der Forschungsgeschichte Geleistete sinnvoll aufnehmen zu können, gehen wir von den Begriffen und Einzel-Entwürfen aus, die das Joh.ev. zur Darstellung des Weges Jesu als Ab- und Aufstieg verwendet. Methodisch empfiehlt sich für diesen Arbeitsschritt die von Schulz² begründete Suche nach Thema-Traditionen.

1) Ausgrenzen läßt sich zunächst der Menschensohn-Themenkreis, um den Abstiegs- und Aufstiegs-Aussagen gruppiert sind: 3,13 spricht von einem $\acute{\alpha}\nu\alpha\beta\alpha\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu$ Jesu, das mit seinem $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu$ als Menschensohn verbunden ist. 6,33. 38.41.50f. stammt das $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu$ als Begriff aus

2 S. Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium. Zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4. Evangeliums, 1957.

dem Manna-Midrasch³, zeigt jedoch für 6,33 durch die Einleitung 6,27 und in 6,38f. 50f. durch den unmittelbaren Kontext die ursprüngliche Verbindung mit dem apokalyptisch-zukünftigen Menschensohn-Gericht. 6,62 ergänzt die katabatische Linie der Menschensohn-Tradition durch die Aussage vom Aufstieg des Menschensohnes an den Ort seiner früheren Heimat. In den vertikalen Zusammenhang der Menschensohn-Christologie weisen auch 3,31 und 8,23 (ἔνωθεν ἔρχεσθαι bzw. ἐκ τῶν ἄνω εἶναι).⁴

Neben ἀναβαίνειν/καταβαίνειν ist der Menschensohn im 4. Ev. mit den vertikalen Kategorien ὑψοῦσθαι (3,14; 8,28; 12,32.34) und δοξασθῆναι (12,23; 13,31) verbunden, wobei das δοξασθῆναι weniger explizit vertikal ausgerichtet ist, starke Zusammenhänge mit der (Vater-) Sohn-Christologie (8,54; 11,4; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5) zeigt und in die summarische Begriffssprache der Gemeinde eingegangen ist (7,39; 12,16).

2) Ausgrenzen läßt sich ferner die Vater-Sohn- und Sendungschristologie, um die sich vertikale Aussagen gruppiert haben. Neben den zahlreichen auf die Herkunft des Gesandten von Gott verweisenden Stellen mit ἀποστέλλειν und πέμπειν steht das Summarium im Munde Jesu: ἔξ-
ἦλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα (16,28). In den Zusammenhang der Sendungsaussage gehören ebenfalls 8,14 οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ τοῦ ὑπάγω⁵, 16,5 ὑπάγω πρὸς τὸν πέμφαντά με und 16,10 πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω, wobei zu bemerken ist, daß das ὑπάγειν durch 8,21; 13,33; 14,28 auf eine Verbindung mit der prophetischen Entrückungstradition ('suchen und nicht finden') hinweist.⁶ Die summarische Begriffssprache der Gemeinde kann man in dem redaktionellen Vorspann 13,1-3 studieren; hier ist von einem μεταβαίνειν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα die Rede bzw. von einem ἀπὸ θεοῦ ἐξέρχεσθαι καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγειν.

³ Vgl. P. Borgen, Bread from Heaven, 1965, NTSuppl. 10, 7 f. 20f. 23. 67.

⁴ Vgl. die traditions-geschichtliche Zuordnung u. S. 381f.

⁵ Vgl. u. S. 132.

⁶ Vgl. u. S. 416.

Man bemerkt die Lösung von einer bestimmten Thema-Tradition und die Einführung allgemeinerer Begriffe (μεταβαλλειν, ἐξέρχασθαι, ὑπάγειν), obwohl die Zuordnung zur Vater-Sohn-Sendungslehre noch zu erkennen ist.

3) Gesondert steht der Prolog mit seinem Logos-Konzept, das sich begrifflich im Korpus des Evangeliums nicht wiederfindet. Der johanneische Jesus hat in der Terminologie des vierten Ev. als Menschensohn mit Ab- und Aufstieg zu tun, als der vom Vater gesandte Sohn kehrt er nach Beendigung seiner Sendung zu seinem himmlischen Vater und Auftraggeber zurück, und in bezug auf den Logos ist ihm eine kosmische Präexistenz zugesprochen.

Der Abstand, wie wir ihn im Verhältnis der johanneischen 'Weg'-Christologie zum Hymnus Phil. 2,6-11 erhoben haben, kennzeichnet auch das Verhältnis des johanneischen Korpus zum Prolog des Evangeliums: die zentralen christologischen Motive des Prologs (λόγος, θεός, σὰρξ ἐγένετο) finden sich im Korpus des Evangeliums nicht wieder, was auch umgekehrt für die im Evangelium ausgeführte Sohn- und Menschensohn-Lehre gilt, welche im Prolog fehlt. Die urchristliche Hymnik hat offenbar ihren eigenen Sitz im Leben und damit eine eigengeprägte christologische Sprache entwickelt, die direkt zur Aussage des himmlischen Geheimnisses vorstößt. Was auf diese Weise dem Hymnus möglich ist, kann von der urchristlichen Gemeinde in ihren Evangelien nur mit anderen Mitteln durchgeführt werden: hierzu muß sie eine andere christologische Motivik aufgreifen. Diese Verschiedenheit im Einsatz zeigt auch der Eingang des vierten Evangeliums: der Prolog führt bis zur hymnischen Aussage der Fleischwerdung des Logos, während die Einführung des Irdischen und die Verknüpfung mit seiner himmlischen Herkunft sich nicht auf die Hymnik, sondern auf das Rechtsverfahren im Täuferzeugnis stützt (1,19-34).

So gilt als weitere Vorentscheidung unserer Untersuchung, die sich noch im einzelnen rechtfertigen muß, daß wir eine mit der Evangelienbildung bzw. der johanneischen μαρτυρία gegebene Diskontinuität zur Hymnik des Prologs voraussetzen.

Damit sind wir auf die Leitfragen gewiesen, die die

johanneische Christologie historisch-exegetisch aufgibt: Wie sind diese Entwürfe religionsgeschichtlich zu verstehen? Gibt es einen religionsgeschichtlichen Gesamtentwurf, der die zwei (drei) Unterentwürfe umfaßt? Wie geht die terminologische und traditionsgeschichtliche Differenzierung mit einer religionsgeschichtlichen Erklärung der johanneischen Christologie zusammen?

Wirft man einen Blick auf die Forschungsgeschichte, so stellt man fest, daß die Notwendigkeit der Suche nach einem übergreifenden christologischen Konzept vielfach gesehen wurde, häufig jedoch in einer unkritischen Vermischung der christologischen Termini endete.

ERSTER HAUPTTEIL

FORSCHUNGSBERICHT

I

MENSCHLICHER WEG UND PROPHETISCHE SENDUNG
DIE EXEGESE DER KONSERVATIVEN FORSCHUNG

Die exegetische Arbeit der konservativen Forschung der Jahrhundertwende ist für uns wichtig, weil hier ein Bild der Einheitlichkeit des vierten Evangeliums und der johanneischen Christologie geschaffen ist, das bis heute nachwirkt. Hier stößt man auf ein exegetisches Verfahren, das traditions- und religionsgeschichtliche Fragen durch dogmatische und anthropologische Kategorien ersetzt oder überlagert. Die dogmatische Betrachtung des vierten Evangeliums war freilich seit der Väterzeit die normale Exegese, bekam aber im Kontext der modernen exegetischen Methoden ihr besonderes Gepräge.

1. Th. Zahn

Im Johanneskommentar von 1908 treten die Eigenarten der konservativen Exegese prägnant heraus. Das Evangelium gilt Zahn als authentischer Bericht des Lebens Jesu (22-39), entsprechend müßten die Zeitform des Berichts und die Abfolge der Ereignisse kongruent sein. Die Hinweise Jesu auf seinen Weg von Gott her und zu ihm zurück seien als Vor- oder Rückblicke in sein Leben einzupassen: sämtliche Herkunftsaussagen bezögen sich auf den Eintritt in sein Erdenleben und die Rückkehrsaussagen auf die Art seines Todes.¹

¹ Zahn ringt sehr mit dem für ihn zentralen Problem der chronologischen Abfolge der Ereignisse im Leben Jesu. 3,16 könne Jesus nur an sein präexistentes Wesen und Sein bei Gott denken, da er von seinem Tod nicht im Aorist sprechen könne (202). Vgl. auch den Kommentar zu 3,31 ("der von oben Kommende oder vielmehr Gekommene..", 219); 3,34f. (könne sich nur auf alle Gottgesandten = Propheten beziehen, da mit Bezug auf Jesus nur ἔδωκεν oder δέδωκεν, nicht aber δίδωσιν hätte stehen können, 223 f.).

Zahn geht also vom Modell einer Christologie 'von unten' aus und macht die Anthropologie zur Grundlage. Sie wird 'von oben' überboten durch Hinweise auf die himmlische Herkunft Jesu; dies geschieht so, daß Geburt und Tod als Schnittpunkte zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit interpretiert werden. Die Inkarnation des Logos verwirklichte sich in der wunderbaren Jungfrauengeburt, ebenso auch die Sendung des Sohnes und der Abstieg des Menschensohnes (vgl. 195-198). In Jesus zeige sich auf der Grundlage des normalen Menschenweges eine Überhöhung, die Verheißung werde für alle Menschen. Der Gegensatz zwischen irdischem und himmlisch begründetem Menschsein ist der eigentliche Angelpunkt im Ansatz Zahns, dem er auch die dogmatischen Kategorien unterordnet. Die prophetische Kategorie, die Zahn in der Sendungsaussage erkennt (203, 219 ff.), ist ihm insofern wichtig, als sie Hinweis auf die Präexistenz sei.² Damit sei sie zugleich überboten, da Jesus dem Schicksal der Staubgeborenen, zu denen auch die Propheten gehörten, enthoben sei. Himmlische Herkunft und stete Gottesgemeinschaft im Geist sei für Jesus das Wesentliche, das im Propheten nur andeutungsweise sichtbar werde. (404)

Der Weg Jesu ist bei Zahn also idealistisch und anthropologisch interpretiert. Er entspreche dem normal-menschlichen in Geburt und Tod, eröffne aber in seiner darüber hinausweisenden Lebens- und Herkunftsgemeinschaft mit Gott dem Menschen ein heilbringendes Vorbild. Die Kategorie des Prophetischen, die in der Sendungsaussage anklinge, sei durch ein entwickelteres Gottesbewußtsein Jesu übersteigert. Zahn sieht in allen christologischen Wendungen, die etwas über den Weg Jesu aussagen: Logos-Inkarnation, Menschensohn-, Vater-Sohn-, Gesandten-Lehre, den stets gleichen Hinweis auf die übermenschliche Gottesbeziehung Jesu. Seine Methode besteht in einer idealistischen und anthropologischen Interpretation der dog-

2 Die Gleichung ἀποστέλλεσθαι = εἰς τὸν βίον ἀποστέλλεσθαι vertritt schon Origenes, der von der Präexistenz der Seele ausgeht: die Seele wird in den Körper gesendet, Comm. in Joh. II §§ 181-185 (Blanc, SC 120, 330-333).

matischen Kategorien: die einheitliche Betrachtung der johanneischen Christologie ergibt sich aus der Ausschaltung der historischen Perspektive durch das dogmatische Bekenntnis und aus den einheitlichen anthropologischen Normalkategorien von Geburt und Tod.

2. W. Lütgert

Auch Wilhelm Lütgert, *Die johanneische Christologie*, 1916², konstruiert die Christologie des vierten Ev. auf einer nicht mythisch durchbrochenen, intakten anthropologischen Basis. Ausgangspunkt ist für ihn die Vater-Sohn-Lehre, die eine Gemeinschaft des Geistes beschreibe und in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Selbstbewußtsein Jesu stehe. "Das ganze Selbstbewußtsein, die ganze Würde Jesu ist darin begründet, daß er von Gott gesandt ist." (23) Die Sendung sei prophetische Kategorie und erschließe die Bedeutung von Jesu Lebensweg. Sie sei nicht mythologische Denkform, sondern gehöre in die Geistgemeinschaft von Vater und Sohn. Die prophetische Sendung Jesu werde überhöht durch die Präexistenzlehre, die sie aber nicht aufhebe, sondern seine Geburt in die Welt hinein meine. "Aus dem Himmel, aus Gott heraus wird er in die Welt hineingeboren." (41)

Die Sendungsaussage ist für Lütgert prophetisches Kennzeichen der Geistgemeinschaft des Menschen Jesus mit Gott, wobei die vertikalen Aussagen an den natürlichen Lebensenden Geburt und Tod in überbietender Weise die christologische Bedeutsamkeit Jesu betonen.

3. A. Schlatter

A. Schlatter³ repräsentiert eine Position innerhalb der

³ Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, BFchTh 6,4, 1902 = SH.
Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium, 1930 = Ev.
Erläuterungen zum Neuen Testament, 1936³ = Erl.

konservativen Bibelwissenschaft, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, die jüdische Umwelt des NT für die Exegese fruchtbar zu machen. Konservativer Idealismus, aber auch eine vom Hellenismus ausgehende religionsgeschichtliche Betrachtung werden bekämpft. Schlatters Bemühung um die Exegese des Johannesevangeliums spricht aus der These, der Evangelist sei zweisprachiger Palästinenser, das Evangelium vom Hintergrund des palästinischen Judentums pharisäisch-rabbinischer Prägung zu verstehen.⁴ Schlatter setzt exegetisch ein bei der Person des Evangelisten und der ihm in seiner Zeit zur Verfügung stehenden Sprach- und Denkformen. Methodisch arbeitet Schlatter sprachvergleichend, d. h. er bemüht sich, hinter einzelnen Wendungen des griechischen Evangeliums aramäisch-palästinische Äquivalente zu entdecken. Hierin liegt sowohl die Stärke wie auch die Schwäche seiner Arbeit: die Stärke insofern, als die einzelnen von ihm gesammelten Sprachwendungen verlässlich und stichhaltig sind und einen Einblick in das Weltbild des vierten Evangeliums bieten; die Schwäche insofern, als Schlatter eben beim sprachlichen Vergleich stehen bleibt und oftmals die Sache selbst exegetisch nicht verfolgt.

Dem dogmatischen Einsatz vom Prolog her, den Schlatter im Sinne des späteren Bekenntnisses voll durchhält⁵, korrespondiert die Aufnahme der anthropologischen Kategorien 'Geburt' und 'Tod'. "Ἐρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον = בא לְעוֹלָם bedeutet für Schlatter grundsätzlich "geboren werden"⁶. Der Erdenweg Jesu werde überhöht durch sein Menschensohn- und Sohn-Bewußtsein, überhöht durch den Rückblick auf die Präexistenz und den Vorausblick auf die Erhöhung⁷. Die Sendungsaussage entspreche dem Bewußtsein des Heiligen und Frommen um seinen Lebensweg, dem Bewußtsein des Pro-

4 Ev. IX f.

5 Ev. 22.92 f.

6 SH zu 8,42; 9,39; 12,46; 16,28.

7 Ev. 97 f.

pheten um seine Geistgabe.⁸ Die Sendungsaussage rangiert auch bei Schlatter auf der untersten Stufe der christologischen Prädikate, insofern er hier nur den Anknüpfungspunkt zwischen Anthropologie und Gottesaussage mittels des prophetischen Geistbegriffes geschaffen sieht.⁹

Schlatter erschließt den 'Weg Jesu' wie Zahn und Lütgert durch einen dogmatischen Einsatz von oben, den er mit besonderer Betonung durchhält,¹⁰ und durch einen Vergleich mit dem normalen Menschenweg zwischen Geburt und Tod. Jesus sei der unter dem Geist Gottes stehende Prophet, der aber über seine irdische Existenz hinaus um seine Gottesgemeinschaft wisse. Die Besonderheit Schlatters liegt in seinem Sprachvergleich zwischen dem Griechisch des Evangelisten und dem palästinischen Aramäisch, mit dem er manche Einzelwendung zu erklären vermag.

Fassen wir zusammen: Die konservative Forschung der idealistischen und bibeltheologischen Ausprägung¹¹ inter-

8 Erl. 46-50.

9 Ev. 110.

10 Hier stimmt Schlatters Exegese mit der Bultmanns überein, wenn auch die paradoxe Offenbarungsbegrifflichkeit so bei Schlatter nicht begegnet.

11 Eine Fortsetzung dieser Exegese in jüngerer Zeit findet sich in den NTD-Bearbeitungen von F. Büchsel (ab 1934) und H. Strathmann (ab 1951). Besonders Büchsel vertritt wie Zahn und Lütgert eine Exegese, die die Christologie idealistisch als anthropologische Vollendung versteht. So sei Jesus als Menschensohn "...ein Mensch auf der Erde wie die anderen auch, aber in der vollen Gemeinschaft mit Gott, die die anderen immer nur annäherungsweise haben." (43, vgl. 78, wo der Menschensohn als 'Menschenkind, Mensch' interpretiert wird.) Entscheidend ist, daß Jesus in dieser Gottesgemeinschaft gleichzeitig im Himmel und auf Erden stehen soll. (53) Auch die Gottessohnschaft meine "...persönliche Gemeinschaft des Menschen Jesus mit Gott als seinem Vater." (75) "Es handelt sich hier lediglich um die Vollendung des persönlichen Verhältnisses, in dem ein Mensch zu Gott stehen darf." (75) Dieser Gegenwart des Ewigen in der persönlichen Beziehung ordnet Büchsel nicht nur die idealistisch verstandenen Ausdrücke 'Menschensohn' und 'Gottessohn' ein, sondern auch das gesamte Abstiegs-Aufstiegs- und Sendungskonzept. Denn: "...genau wie Jesus, obwohl er aus dem

pretiert den 'Weg des Gesandten' als einheitlichen Ausdruck des Lebensweges Jesu, der durch prophetischen Geistbesitz und eine über die normalen Lebensgrenzen Geburt und Tod hinausweisende Gottesbeziehung ausgezeichnet sei. Neben dem anthropologischen Interpretament steht das dogmatische, so daß durch zwei in sich geschlossene Begriffsschemata der exegetische Befund auf eine einheitliche Basis gestellt werden kann. Schlatter fällt insofern aus diesem Rahmen, als er die Begrifflichkeit des Johannes-evangeliums als palästinisch bestimmt, ihre Farbigkeit vom sprachlichen Milieu des Verfassers her erklärt. Beide Interpretamente leisten jedoch nicht das, was sie sollen:

- Das Interpretament 'dogmatische Einheitlichkeit' beruht auf einer unhistorischen Voraussetzung.
- Das Interpretament 'anthropologische Basis' ist aus mehreren Gründen problematisch. Das Evangelium ist keine Vita, zu seiner Gattung gehören nicht wesentlich persönliche Daten eines Helden. Es ist ferner erst zu untersuchen, ob die Inkarnation auf die Geburt zielt, auch, ob die Präexistenzaussage mit anthropologischen Kategorien verbunden ist. Das gleiche gilt für die Sendungsaussage: gehört zu ihr wesentlich die 'Vorstellung' des Eintritts in die Welt durch die Geburt?

Himmel gekommen ist, im Himmel ist (3,13), so ist er bei Gott, obwohl er von Gott hergekommen ist. Vor der Geistigkeit Gottes und seiner Gegenwart zerbrechen alle räumlichen Vorstellungen." (98 zu 7,29) Von einem 'Weg des Gesandten' als grundlegendem christologischen Konzept dürfte man nach Büchsel also gar nicht reden. Ergänzt wird diese Exegese dadurch, daß Büchsel energisch ein Eintragen der Logos-Konzeption in das Evangelium ablehnt (14) und die Sendungsaussage durchgehend in den zeitlose Beziehung ausdrückenden Begriff vom 'Gottgesandten' umsetzt.

Strathmann setzt im ganzen die Interpretation Büchseles fort, wenn er auch den religionsgeschichtlichen und historischen Dimensionen mehr Beachtung schenkt. Auch er stellt die anthropologische Kategorie der unmittelbaren, gegenwärtigen und personhaften Verbundenheit mit dem Willen Gottes (105) in den Mittelpunkt, gibt aber Durchbrechungen der anthropologischen Basis durch den Rückblick der Gemeinde (71 f.) zu.

II

DIE RELIGIONSGESCHICHTLICHE ERFORSCHUNG DER
JOHANNEISCHEN SENDUNGSCRISTOLOGIE

Das Achtgeben auf kulturelle und religiöse Formen der hellenistischen Umwelt des NT bedeutete gegenüber der konservativen Forschung das Verlassen des Standpunktes einer (vermeintlich) innerbiblischen Exegese. Mit der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise verschob sich der hermeneutische Horizont, insofern man die Fremdheit der neutestamentlichen Sprache neu empfand und zu ihrem Verständnis weiter angelegte Bemühungen als notwendig erachtete.

Die religionsgeschichtliche Erforschung des NT ging in mehreren Schüben vor sich, die auch in der Exegese des Johannes-Evangeliums ihre Spuren hinterlassen haben. Zunächst näherte man sich von zwei Seiten der hellenistischen Religiosität, einmal von der klassischen Philologie,¹² sodann von der orientalistischen Wissenschaft und der religionsgeschichtlichen Betrachtung des AT herkommend.¹³

In der Forschungsgeschichte des Johannesevangeliums stehen sich von Anfang an zwei verschiedene Methoden reli-

12 R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1927³, Nachdruck 1967; Hellenistische Wundererzählungen, 1906², Nachdruck 1966; Das iranische Erlösungsmysterium, 1921.

E. Norden, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, 1913, Nachdruck 1956; Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, 1924.

P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum, 1972⁴ (1912³).

13 W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, FRLANT 10, 1907; Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, 1965⁵; Bousset/Greßmann, Religion des Judentums, 1926³; H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1910².

gionsgeschichtlicher Arbeit gegenüber, die auch in der Zielbeschreibung ihrer Untersuchung voneinander abweichen. Die eine Linie ist die Fortsetzung der kulturgeschichtlich-soziologischen Frömmigkeitserforschung, die andere die der Mythen-Kritik.

Ein erster Abschnitt dieses Berichtes befaßt sich mit der Forschungsrichtung, die die hellenistische Volksfrömmigkeit kulturgeschichtlich-soziologisch untersucht hat. Hier stieß man auf den Typus eines Wundermannes, der durch göttliches Bewußtsein und wunderbare Taten den Menschen seiner Zeit Symbol der Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem sei.¹⁴ Er trete auf zu verschiedenen Zeiten und an wechselnden Orten, sei der Typus des religiösen Helden einer ganzen Epoche. Er erscheine als Prophet und Kultstifter, gelte als θεῖος, sei jedenfalls lebende Versinnbildlichung dessen, was im Mysterium, dem Kult der Volksfrömmigkeit, religiöses Ziel ist: Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem. Bevor wir die Möglichkeiten dieses religionsgeschichtlichen Vergleichs für die Exegese der johanneischen Christologie an den klassischen Vertretern Wetter und Bauer demonstrieren, sei auf den grundlegenden Unterschied in der Methode verwiesen: während Bultmann die mythenkritische Methode mit einem an der menschlichen Existenz orientierten Geschichtsbegriff verbindet, arbeitet man hier mit dem kulturgeschichtlichen des Synkretismus. Das Ergebnis dieser Exegese hängt weiterhin von der Verwendung des Synkretismus-Begriffs ab, der in die Rolle eines religionsgeschichtlichen Explanans rückt. Mit Hilfe der Vorstellung eines kulturell völlig einheitlichen Raumes, den der Hellenismus geschaffen haben soll, wird hier der Versuch unternommen, die besonderen geschichtlichen und traditionsbildenden Momente im NT durch eine allgemeine Synkretisierung zu verdecken.

14 Die grundlegende phänomenologische Untersuchung zum Thema lieferte L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ANHP. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Christentum, I, 1935; vgl. die Literatur bei Leopoldt/Grundmann I, 68; ferner M. Hengel, Der Sohn Gottes, 1975, S. 50 - 53.

A. DER JOHANNESISCHE CHRISTUS ALS ΘΕΙΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ

1. G. P. Wetter (Der Sohn Gottes, 1916)

Wetter hat den ersten geschlossenen religionsgeschichtlichen Entwurf zur johanneischen Christologie vorgelegt. Im Gegensatz zur konservativen Exegese stellt Wetter ausdrücklich den Eindruck der Differenziertheit im christologischen Ausdrucksmaterial heraus. Ausgangspunkt ist nicht der dogmatisch vorgezeichnete Weg des Präexistenten, sondern es "muß gezeigt werden, daß eine Reihe disparater Wendungen zusammengehören, da sie nur verschiedene Seiten einer antiken Vorstellung ausmachen..."(2). Als einheitlichen Hintergrund der verschiedenen 'Vorstellungen' wie: Gott, Gottessohn, Prophet, Gesandter, Offenbarer, Menschensohn, Engel, Apostel, Abstieg aus der Präexistenz, Wiederaufstieg nach oben, Auffahrtsgedanke etc. ermittelt Wetter den Typ des 'göttlichen Menschen'. Der Synkretismus der Zeit habe, der Erlösungssehnsucht der Massen entsprechend, einen Typ des religiösen Helden gebildet (21. 26.155 f.), in dem das Göttliche als wesenhaft präsent gedacht sei (156) und dem sich die verschiedensten Prädikationen und Anschauungen angeheftet hätten (7.10.11 f. 16. 26. f. 64 f.). Da der θεῖος ἄνθρωπος eine vom Synkretismus gebildete Figur sei, gingen die verschiedenen Termini, die sich an sie geheftet hätten, ineinander über (11.105); als Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs empfehle es sich also, alle Epitheta zu "sammeln" (27) und zu "kombinieren" (36), da ja auch der antike Mensch die (eventuell vorsynkretistischen) Elemente nicht habe auseinanderhalten können (13.18).¹

Die religionsgeschichtliche Einordnung mittels des Begriffs 'Synkretismus' erklärt also die traditionsgeschicht-

1 Zur Methode vgl. Reitzenstein, Hellen. Mysterienreligionen, 92 ff.

lichen Zusammenhänge für belanglos. Das christologische Vorstellungsmaterial sei zwar disparat, aber als Ummantelung eines bestimmten religionsgeschichtlichen Typus zusammenhängend. Wenn Jesus von Nazareth im Johannesevangelium als θεῖος ἄνθρωπος dargestellt werde, sei damit insofern eine Korrektur der hellenistisch-synkretistischen Anschauung gegeben, als hier das wirkliche Menschsein, dort aber die (dokeristische) Überhöhung des Menschseins entscheidend werde.

So sei der θεῖος ἄνθρωπος eine soteriologisch motivierte Figur², deren Epitheta sie über das Normal-Menschliche heraushöben und ein Bindeglied zwischen Göttlichem und Menschlichem darstellten. Der Weg des θεῖος ἄνθρωπος von wunderbarer Geburt über Erweise göttlicher Epiphanie während des ganzen Lebens und schließlich, nach dem Tod, zu Auferstehung und göttlichem Leben sei Symbolisierung einer supranaturalen Geisteshaltung (83 u.ö.). Wetter bereitet mit dieser anthropologischen Interpretation der hellenistischen Frömmigkeit die existentielle Bultmanns vor. Diese Exegese hat Wetter vor allem in seinem Aufsatz zur Formel 'Ich weiß, woher ich komme und wohin ich gehe' durchgeführt: mit dieser zusammenhängenden Beschreibung des Weges Jesu (Joh. 8,14; 13,3) nehme Johannes eine gnostische Erlösungsformel auf, die das Wissen des Gnostikers um Herkunft und Bestimmung der Seele ausdrücke. Jesus werde "...mit den technischen Epitheten des wahren Gnostikers..."³ beschrieben, er selbst sei vollkommener Gnostiker und als solcher Vermittler der gnostischen Erlösung. Christologie und Soteriologie stünden in einem Verhältnis zueinander, das dem zwischen vollkommenem Mystiker und seiner Funktion als Mystagoge und Hierophant entspreche.

Kommen wir auf unsere Leitfragen zurück, so gilt für Witters Lösung folgendes:

2 Vgl. Bieler, I, 118ff.; Reitzenstein, Mysterienreligionen, 25f. 40f.; Wetter, 41ff. 46.47. Freilich ist diese Interpretation stark konstruktiv, insofern der Gegensatz 'göttlich-menschlich' ein Interpretament ist, das so nicht einfach phänomenologisch im Typ des 'göttlichen Menschen' enthalten ist.

3 ZNW 18, 1917/1918, 49-63, bes. 58ff., Zitat S. 59.

Wetter versteht die johanneische Christologie als einheitliche Adaption des hellenistischen Typus 'göttlicher Mensch'. Der Begriff 'Synkretismus' ist insofern entscheidend, als mit ihm der reine Epitheten-Charakter dieses Typus und damit des johanneischen Jesusbildes bestimmt ist. Dazu tritt das anthropologische Interpretament der konservativ-idealistischen Forschung, das nun aber in die Hermeneutik der religionsgeschichtlichen Betrachtung eingeht.

Zur besonderen Bedeutung Wetters ist zu sagen, daß seine Exegese von Joh. 8,14; 13,3 bis heute Anhänger gefunden hat; wenn auch seine direkten Schlußfolgerungen aus der Übernahme dieser gnostischen Erlösungsformel weiterhin abgelehnt werden, so nimmt doch selbst die sonst sehr kritische Forschung wenigstens das von Wetter hier beschriebene gnostische Grundempfinden als weitesten Fragehorizont an.⁴

2. W. Bauer (HNT II/2, 1. Aufl. 1912, 2. Aufl. 1925, 3. Aufl. 1933)

Bauer ist in Methode und Aussage Wetter sehr verwandt; neben Wetters Spezialuntersuchung ist es sein Kommentar, der die frühe religionsgeschichtliche Arbeit am konsequentesten exegetisch durchgeführt hat.

Wie Wetter arbeitet auch Bauer mit der Kategorie des Synkretismus als grundlegendem religionsgeschichtlichen Explanans: es gehe in der religionsgeschichtlichen Arbeit an den Dokumenten des Hellenismus, wozu auch das NT gehöre, nicht um historische Entwicklung, sondern um den überall gleichen Schatz von Begriffen, Symbolen, Bildern und religiösen Auffassungen.⁵ Auch dem religionsgeschicht-

4 Selbstverständlich verweisen Bultmann und Bauer auf Wetter; aber auch Schnackenburg, und mit ihm die neuere katholische Forschung zum Johannesevangelium, sieht, wenn überhaupt, so doch an diesem Punkt gnostischen Einfluß, vgl. Schnackenburg I, 129.138.

5 Vorwort^{2,3}, S. 3.

lichen Vergleich mit der mythologischen Gnosis ordnet Bauer den Begriff des Synkretismus vor (S. 3^{2,3}). Entsprechend bestimmt das Parallelen-Aufzählen den ersten Schritt in der Durchführung des Kommentars. Man vergleiche z. B. die Sammlung von Zitaten zu Johannes 3,17 (S. 55f.³), die sich nicht vom Material Wetters unterscheidet. Im zweiten Teil folgt dann die Identifizierung: in Jesus werde der himmlische Gesandte "wiedergefunden" (S. 59³). Die religionsgeschichtlich erarbeiteten Kategorien geben den äußeren, vom Milieu her bestimmten Rahmen der Christologie ab, so daß die Übertragung auf Jesus von Nazareth eine soziologisch zwangsläufige Entwicklung darstellt. Die Besonderheit am 'Gesandten' Jesus von Nazareth liegt nach Bauer darin, daß sich in Jesus vollzieht, was die spätere Dogmenbildung ausgedrückt hat als göttliche Einigkeit im Wesen. Wo an den entscheidenden Punkten die Frage nach der Besonderheit der johanneischen Aussage unüberkörbar wird, greift Bauer in der Regel auf das dogmatische Bekenntnis zurück (vgl. zu 1,14 S. 23³; zu 5,20 S. 84³). Hermeneutisch arbeitet Bauer also auf zwei Ebenen: die religionsgeschichtliche Analyse geht vom Synkretismus-Begriff aus und führt zu einer vollständigen Nivellierung der christologischen Kategorien; die theologische Aussage geht vom Prolog aus und unterlegt die dogmatische Aussage der durch die religionsgeschichtliche Analyse nivellierten Begrifflichkeit.

Fassen wir zusammen: Die frühe religionsgeschichtliche Forschung versteht die christologische Konzeption vom 'Weg des Gesandten' als Übernahme eines fertigen Typos, den der hellenistische Synkretismus geprägt habe. Jesus wird zu einen der 'göttlichen Menschen', die als Propheten Gottes auftreten⁶ und im Rahmen einer 'senkrecht' orientierten Geisteshaltung Anteil haben am Göttlichen vermitteln. Sämt-

6 Die Herleitung der Sendungsaussage vom hellenistischen Propheten vertreten neben Wetter, Reitzenstein und Bauer auch Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ, 208f. und neuerdings H. M. Teeple, The Mosaic Eschatological Prophet, 1957, 10, 120.

liche christologischen Kategorien des Johannesevangeliums gehören nun als Epitheten zur normalen Phänomenologie der θεῶν ἀνθρώπων. Im Blick auf unsere Leitfragen ist dieser Ansatz folgendermaßen zu kritisieren:

- Der Synkretismus-Begriff muß in dem, was er wirklich zu leisten vermag, präzisiert werden. Er darf keinesfalls so verwendet werden, daß mit ihm die historische Dimension, in der bestimmte religiöse Menschen und Traditionen stehen, verdeckt wird.⁷ Bauer und Wetter neigen dazu, das Milieu, den allgemeinen Hintergrund für die Formulierung ähnlicher Aussagen als erzeugende Kraft anzusehen, die verschiedensten Formen historischer Abhängigkeit aber nahezu auszuschließen.⁸
- Entscheidend ist das Argument der zeitlichen Einordnung: alle Texte, die zur Stützung der Konzeption herangezogen werden, sind nachchristlich; einige Autoren, wie Celsus, sind zudem durch einen polemischen Gegensatz zum Christentum bestimmt.⁹
- Nach Schweizer ZNW 57, 1966, 201, Anm. 5 ist für den θ. α. "weder Sendung noch Gottessohn-typisch: Abstammung von einem Gott und einer menschlichen Mutter bildet ja eine andere Vorstellungskategorie. Vor allem ist, soweit ich sehe, vor Mitte oder Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. der Dichter, Philosoph oder Staatsmann so genannt, nicht aber, event. in Parallele zu Jesus zu setzende, Wundertäter (vielleicht mit Ausnahme des Empedokles und seines Lehrgedichtes)."

7 Vgl. R. Bergmeier, Quellen vorchristlicher Gnosis? FS K. G. Kuhn, 1972, 200ff.

8 Entsprechend hat F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, den religionsgeschichtlichen Vergleich der Frage nach den traditionsgeschichtlichen Linien untergeordnet. - W. von Martitz, ThW VIII, 337ff. bringt den gleichen Einwand unter einem anderen Aspekt: die Forschung neige dazu, den abstrahierten Typus auch in die Analyse älterer, vorhellenistischer Texte einzutragen. Jedoch fehle jeder vorhellenistische Beleg für eine Vorgeschiede des θεός ἀνθρώπου als Gottessohn.

9 S. Anm. 8; W. von Martitz u. Anm. 7: R. Bergmeier.

- Die durch den Ansatz bedingte historische Nivellierung verkennt den engen Zusammenhang der johanneischen mit der übrigen nt-lichen Tradition, verkennt auch den wesentlich jüdisch-alttestamentlichen Hintergrund des 4. Evangeliums.¹⁰

3. Nachwirkungen in der neueren Forschung (F. Hahn)

Den Einfluß der θεῖος ἄνθρωπος-Konzeption auf und die Modifizierung durch die neuere Forschung kann man ersehen aus dem Standardwerk von F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, 1966³, 292-319. Innerhalb der Untersuchung des Begriffs 'Gottessohn' kommt Hahn in Abschnitt 3 ("Die Gottessohnvorstellung des hellenistischen Judenchristentums") und 4 ("...des Heidenchristentums") auf den Einfluß der θεῖος ἄνθρωπος-Konzeption auf die nt-liche Christologie zu sprechen. Sie gilt ihm als der Maßstab, mit dem das Zusammenfließen jüdischer, christlicher und heidnischer Gottessohnvorstellungen als Prozeß zunehmender Hellenisierung gemessen werden könne. Der Anpassungsprozeß des nt-lichen Jesusbildes an den Typus des Gottmenschen gehe schrittweise vor sich, je nach Stärke der Korrektur, die das Christentum von seinen jüdischen Voraussetzungen her am heidnischen Denken anbringe. Schon das hellenistische Judentum habe in der Darstellung der at-lichen Gottesmänner einen vermittelnden Typ geschaffen, der eher gottgehorsamer denn gottnatürlicher Mensch sei.¹¹ Hahn unterscheidet zwei große Etappen innerhalb des nt-lichen Anpassungsprozesses: in einer ersten sei das Korrekturmoment so stark, daß die Gottesbeziehung des Gottesmannes auf eine ethische Grundlage gestellt werde, so in den Überlieferungsgruppen 'Dämonenaustreibungen', 'Taufe

10 Die rein heidnische Herkunft des Johannesevangeliums wird heutzutage nirgends mehr vertreten, vgl. dazu die Einleitung bei Schnackenburg I, 101ff.

11 Anders E. R. Goodenough, *By Light, Light*, 228ff., der die Rejudaisierung des philonischen Mosebildes für ziemlich äußerlich hält.

Jesu', 'Versuchung' und 'Jungfrauengeburt I'; in der weiteren Entwicklung setze sich die physische Grundlage zunehmend durch, so in den Überlieferungsgruppen 'Verklärung', 'Kraftübertragung', 'Epiphanie' und, als parallele Entwürfe nebeneinanderstehend, in den Überlieferungsgruppen 'Jungfrauengeburt II' und 'Präexistenzlehre'.

Achten wir auf die Schritte Hahns. F. Chr. Baur's Methode gibt in leicht modifizierter Weise den Ansatz ab. Der Grad der Hellenisierung wird im Bereich der Gottessohnvorstellung durch Vergleich mit dem Gottmensch-Typus ermittelt. Hahn setzt die phänomenologische Bestimmung des Typus voraus; er benutzt ihn, um den Entwicklungsstand der ntl. Tradition zu messen. Die religionsgeschichtliche Analyse ist der traditions- und entwicklungsgeschichtlichen eingeordnet. Entsprechend sind Präexistenz-, Inkarnations- und Sendungslehre nicht einfach stehende Epitheta, die en bloc die johanneische Christologie beeinflussen haben, sondern sie stehen in einem Prozeß der ntl. Christologie und damit in traditionsgeschichtlichen Verbindungslinien. Die johanneische Christologie faßt Hahn wesentlich unter dem Gottessohnbegriff zusammen, der hier durch Präexistenz, Inkarnation und Sendung entfaltet sei.

Johannes gehöre dabei in die zweite Entwicklungsstufe, die der Gottessohnlehre der heidenchristlichen Gemeinde. Ihr wesentliches Kennzeichen und der übergeordnete Begriff sei die Präexistenzlehre. In ihr sei die physische Bindung des Gottessohnes an das Göttliche heidenchristlicher Vorstellung gemäß ausgedrückt. Es gab nach Hahn eine Entwicklung hin zur johanneischen Präexistenzlehre. Hahn rekonstruiert den Weg dieser Tradition von der prophetischen Sendungsaussage, wie sie sich Mk. 12,1-9 ausspricht, über den Inkarnationsgedanken zur Präexistenzaussage.

Danach ist die johanneische *κατάβασις*-Lehre eine bloße Umschreibung für die Sendungsaussage und insofern Ausdruck der Verbindung mit der Inkarnations- und Präexistenzaussage. "Hier (d. i. bei Joh.) zeigt sich wohl am deutlichsten, wie sich das alte Sendungsmotiv mit der Anschauung von einer Herabkunft des Erlösers aus dem Himmel und seinem Erscheinen auf Erden verbunden hat, wie die Präexistenz- und Offenbarungsvorstellungen nun aber in ur-

christlicher Tradition im Gegensatz zu allem doketischen Denken des Hellenismus konsequent am Inkarnationsgedanken ausgerichtet worden ist."¹²

- A) dieser Konstruktion werden doch einige Zweifel wach:
- Es ist fraglich, ob der von F. Chr. Baur ausgehende entwicklungsgeschichtliche Rahmen dem traditions-geschichtlichen Befund tatsächlich gerecht werden kann. Der Ausgangspunkt in den christologischen Begriffen und die Zuordnung von bestimmten 'Vorstellungen' führen zweifelsohne zu einer starken Systematisierung. So ist es fraglich, ob die Sendungsaussage in der Tradition des 4. Ev. nur mit dem Gottessohn-Konzept verbunden war oder ob nicht ein bestimmtes Prophetenbild primäre Grundlage ist.
 - Hahn meint die Präexistenzlehre nur hellenistisch verstehen zu können. Er trennt dabei nicht eine reale und eine ideelle Präexistenzlehre, wobei zumindest die letztere als genuin jüdische Anschauung in apokalyptischen Texten begegnet (z.B. Ass. Mosis 1,14).
 - Prophetische Sendung und Sendung aus der Präexistenz stehen nicht unmittelbar ersichtlich in einer traditions-geschichtlichen Entwicklungslinie. Daß die vorpaulinische Tradition an ein prophetisches Sendungsmodell anknüpft, ist nicht erkennbar. Ob andererseits mit der Aussage von der Sendung aus der Präexistenz immer der Inkarnationsgedanke verbunden ist, bleibt gerade angesichts der johanneischen Sendungsterminologie fraglich. Die Konzeption von Joh. 1,1-18 enthält gerade nicht den Sendungs-gedanken, während andererseits die Hinweise des johanneischen Jesus auf seine Herkunft aus Gott nie einen Hinweis auf die Inkarnation bringen.
 - Schließlich überrascht die Verbindung der Abstiegsmit der Sendungsaussage, da doch die Abstiegslehre auch äußerlich völlig unverbunden neben der Gottessohn-Lehre steht.

12 Aa.O. 317, Ergänzung in Klammer vom Verf.

B. DER JOHANNESISCHE CHRISTUS UND DER MYTHISCHE GESANDTE DER GNOSIS

1. Der Ansatz R. Bultmanns

Gingen Wetter und Bauer vom hellenistischen Synkretismus und der in ihm geschaffenen phänomenologischen Sammelfigur des 'göttlichen Menschen' aus, so wird mit der Erschließung der mandäischen Quellen durch M. Lidzbarski¹ ein neuer Forschungsanstoß gegeben. Für die johanneische Exegese ist grundlegend Bultmanns Aufsatz in ZNW 24, 1925, 100-146, über "Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums": hinter den verschiedenen Systemen der Gnosis stehe ein relativ einheitlicher Mythos, in dem die Figur des Gesandten einen bestimmten Platz einnehme. Bultmann geht davon aus, daß die johanneische Grundkonzeption in dem Satz stecke, daß Jesus der Gesandte Gottes sei. Merkwürdigerweise bringe Jesus aber als Gesandter Gottes gar keine Botschaft, sondern betone nur das 'Daß' seiner Sendung; diesen Sachverhalt interpretiert Bultmann dahingehend, daß in diesem 'Daß' ein grundlegender Identifizierungsvorgang zwischen Jesus als geschichtlicher Figur und der vorgegebenen Größe 'gnostischer Gesandter' enthalten sei. Die Sendungsaussage werde nur dann begriffen, wenn man sie auf den Hintergrund des gnostischen Mythos und seiner Gesandtenfigur projiziere. Wie Wetter und Bauer meint also auch Bultmann, daß Johannes in seinen christologischen Wendungen eine erstarrte Formelsprache verwende, die nur vor einem bestimmten Hintergrund begreiflich sei. Jedoch bedingt der mythologische Einsatz gegenüber Wetter

1 Das Johannesbuch der Mandäer, 1915; Mandäische Liturgien, 1920, Neudruck 1962; Ginza, Der Schatz oder Das große Buch der Mandäer, 1925.

und Bauer eine Betrachtung 'von oben';² denn der gnostische Gesandte steht in Funktion zu einem kosmischen Erlösungswerk: "Der auf der Erde gefangenen Seele bringt der vom Himmel kommende Gesandte Offenbarung über ihren Ursprung, ihre Heimat und die Rückkehr in diese. In irdisch-menschlichem Gewand erscheint der Gesandte, in Glorie steigt er empor. Diesem soteriologischen Mythos läuft parallel ein kosmologischer: die Gestalt des Gesandten entspricht der Gestalt des himmlischen Urmenschen, der in der Vorzeit aus der Himmelswelt in die Materie hinabstieg, von ihr überwältigt und gefangen wurde. Indem nun die Gestalt des Gesandten an die des Urmenschen angeglichen wurde, erschien auch der Gesandte in seiner irdischen Erscheinung als gefangen und bedrängt, und sein Emporstieg ist auch seine eigene Erlösung; er ist der erlöste Erlöser. Wiederum ist das Schicksal des Urmenschen nichts anderes als das Schicksal der einzelnen Seele; die Erlösung der Seelen ist die Befreiung des Urmenschen und damit das Ende der irdischen Welt..."(104).

Dies sei der zusammenhängende Hintergrund, vor dem die johanneische Christologie verstanden sein wolle. Darin, daß er Urmensch und Gesandten identifiziert, liegt der Grund, daß Bultmann die Menschensohn- und die Sendungsaussage einheitlich verstehen kann. Die christologischen Bezeichnungen sind dann nicht mehr nur nebeneinanderstehende Epitheta, sondern haben ein sinnvolles, durch die Logik und Abfolge des Mythos vorgegebenes Verhältnis zueinander. Der Weg Jesu im vierten Evangelium entspricht dem Weg des gnostischen Gesandten, den Bultmann in 27 Stationen zergliedert. Die durch den Mythos vorgegebene Logik des Erlösungswerkes hat für die Exegese des Johannesevangeliums handgreifliche Folgen: die Umstellungen in Bultmanns Kommentar und den Verzicht auf traditionsgeschichtliche Son-

2 1,14 ist für Bultmann hermeneutische Zentrallaussage des vierten Evangeliums: Neben dem Beachten der mythologischen Bindung der johanneischen Sprache steht bei Bultmann das theologische Interesse der dialektischen Theologie, insofern hier die Ankunft Gottes in der Welt paradox dem Glauben vorgegeben wird.

deruntersuchungen der einzelnen Motive. Der Eindruck der Disparatheit, den Wetter und Bauer ausdrücklich festhielten und als Ergebnis des Synkretismus bewerteten, ist ersetzt durch einen neuen Blick für die Einheitlichkeit der johanneischen Christologie.

Auch in der Frage der theologischen Bewertung der religionsgeschichtlichen Analyse geht Bultmann neue Wege. Hier setzt die existentielle Interpretation ein, christologisch der Begriff des 'Offenbarers'.

Der gnostische Mythos stellt für Bultmann die verobjektivierte Form der Existenzfrage des Menschen als eines auf Offenbarung angelegten Wesens dar. Johannes nehme den gnostischen Mythos auf, um mit Hilfe seines Vokabulars Jesus von Nazareth als die dem Menschen gegenüber tretende Offenbarung darzustellen. Somit wird der Begriff des 'Offenbarers' zum hauptsächlichen Interpretament für die johanneische Christologie. Er stellt die entmythologisierte Fassung des 'Gesandten'-Begriffs dar. Im Offenbarer ist unmittelbar göttliche Gegenwart, Herrlichkeit und Anspruch gegeben. Dies wird zum eigentlichen Inhalt der johanneischen Christologie: Jesus ist Offenbarer Gottes, und auf diesen Begriff werden die mythologischen Kategorien bezogen. Für die Exegese bedeutet dieser hermeneutische Ansatz, daß Bultmann mit dem Offenbarungsbegriff einsetzt und das christologische Vokabular auf ihn zuordnet. Jesus ist Offenbarer und erst als solcher 'Gesandter'.

2. Die Auseinandersetzung mit Bultmann

Um die exegetische Auseinandersetzung mit Bultmann verstehen zu können, müssen wir nochmals auf seine Methode religionsgeschichtlichen Vergleichs blicken.

Neben die historische und phänomenologische Methode stellt Bultmann als dritte und wichtigste die des Vergleichs mittels der Existenzanalyse. Die existentielle Interpretation der Gnosis, also vom menschlichen Selbstverständnis ausgehend, ist in Bultmanns Gefolge von Jonas und Quispel mit großartiger Prägnanz durchgeführt worden.³ Ausgangspunkt sei das menschliche Gefühl, fremd in der

Welt zu sein, mit seiner Eigentlichkeit in die himmlische, ungetrübte Lichtwelt zu gehören. Der gnostische Mythos sei Verobjektivierung dieses menschlichen Selbstgefühls und deshalb bis in seine Einzelheiten hinein ein logisch-konstruktiv aufgebautes Ganzes. Diese Interpretation der Gnosis und ihres Mythos als einer logischen Deduktion aus einem anthropologisch bestimmten Dualismus hat sich geradezu kanonische Geltung verschafft und trägt weithin - merkwürdig genug - auch die entgegengesetzt verlaufende⁴ Argumentation.

Die existentielle Interpretation steht in der Gefahr einer Einseitigkeit, insofern die beiden alten religionsgeschichtlichen Methoden, die historische und die phänomenologische, in den Hintergrund treten. Denn mittels der existentialen Religionsinterpretation lassen sich Religionen vergleichen, die historisch nicht zusammenhängen.⁵ Dies schadet so lange nicht, wie die Methode existentialer Interpretation die religionsgeschichtliche Frage nicht aus sich heraus für beantwortbar hält. Dieser methodische Bruch ist nun tatsächlich weithin in der sekundären Aufnahme des existentialen Interpretaments in die Frage der religionsgeschichtlichen Einordnung des Johannesevangeliums zu beobachten. In direkter Antwort auf Bultmanns Aufsatz hat H. Meyer die mandäische Lehre vom göttlichen Gesandten mit der johanneischen Christologie verglichen.⁶

3 H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, I: Die mythologische Gnosis, FRLANT NF 33, 1964³; G. Quispel, Gnosis als Weltreligion, 1951.

4 Zur Methode und zum Einfluß Jonas' vgl. Colpe, Religionsgeschichtliche Schule, 60. Nicht deutlich genug wird bei Colpe der Einfluß dieser Gnosisinterpretation auf die 'Opposition'.

5 Aus diesem Grunde schlug der Kongreß zu Messina die terminologische Unterscheidung in Gnosis und Gnostizismus, ferner in Prä- und Protognosis vor; vgl. C. Colpe in: Christentum und Gnosis, ed. W. Eltester, 1969, (BZNW 37) S. 129-132.

6 Die mandäische Lehre vom göttlichen Gesandten, mit einem Ausblick auf ihr Verhältnis zur johanneischen Christologie, Diss. Kiel (Teildruck), 1929. Schon J. Behm, Die mandäische Religion, 1927, versuchte, über eine Bestimmung der religiösen Mitte einen historischen

Auch er setzt mit einem anthropologisch ausgerichteten Religionsbegriff ein. Religion als Beziehung lebendiger Menschen zur Gottheit sei in einer Grundstimmung zentriert, die die einzelnen phänomenologischen Elemente zusammenhalte. Dieser lebendige Mittelpunkt ist nun nach Meyers Analyse bei den Mandäern und im Johannesevangelium ein gänzlich verschiedener. Gingen die Mandäer von der religiösen Empfindung der in die Welt versklavten göttlichen Seele aus, so Johannes von der religiösen Ergriffenheit durch Jesus, der zur sittlich-religiösen Gemeinschaft mit Gott führen wolle (16f.). In diese grundlegende Feststellung der Verschiedenheit der jeweiligen religiösen Zentralanschauung stellt Meyer nun die phänomenologische Untersuchung der Figur des Gesandten hinein. Seine Untersuchung ist durchzogen von dem beständigen Versuch, das aufzuweisen, was im Vorspann formuliert war: der gnostische Gesandte sei logisch aufgebaute soteriologische Funktionsfigur: "Die Mandäer haben eine geradlinig von ihrem menschlichen Heilsverlangen aus zu entwickelnde Vorstellung vom Gesandten geschaffen. Johannes dagegen kennt einzig die Pflicht zum Zeugnis von einer Tatsache, die paradox allem menschlichen Begreifen, Fühlen und Sehnen gegenübertritt: Der Tatsache, daß Jesus von Nazareth Gottes Sohn und nach Gottes Willen Heiland der Welt ist." (56) Dies bedeutet, daß mit der Bestimmung des 'religiösen Zentrums' der historische und phänomenologische Vergleich vollständig präjudiziert ist und für das exegetische Urteil kein Gewicht mehr hat. Zudem dürfte das von der dialektischen Theologie bestimmte systematische Interesse nicht zu übersehen sein.

Dieses Verfahren ist deshalb abzulehnen, weil ein sekundäres Interpretament (lebendige Gottesbeziehung) in die historische Argumentation eingetragen wird. Gegenüber

Zusammenhang mit dem Johannesevangelium in Frage zu stellen. Er arbeitete als erster die Gegensatzpaare: naturhaft/geistig-persönlich; Mythos/Geschichte; Erlösung dem Erlöser/Erlösung der Menschheit heraus, vgl. a.a.O. S. 33.

Bultmann und Jonas nützt dieses Verfahren auch deshalb nicht, weil bei ihnen ein existentialer Geschichtsbegriff insgesamt vorausgesetzt ist, in dem die existentiale Einzelanalyse der religionsgeschichtlich zu vergleichenden Dokumente aufgefangen ist. Meyer teilt diesen Geschichtsbegriff offenbar nicht, sein Interpretament ist deshalb irrelevant.

E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus, 1939, führt den von Meyer eingeschlagenen Weg in der Auseinandersetzung mit Bultmann fort. Der methodische Ansatz ist der gleiche: Übernommen wird Bultmanns These, wonach der gnostische Erlöser Funktionsfigur innerhalb eines anthropologisch fundierten Dualismus sei; die Antithese will den Nachweis führen, daß das für Johannes eben nicht gilt. Auf dieses interpretatorisch gelegte Fundament baut Percy eine historische Konstruktion: die johanneische Christologie sei aus der nt-lichen Theologieggeschichte abzuleiten, und die gnostische Gesandtenfigur sei als vom Christentum entlehnt zu verstehen.

"Das Sprechen von der Sendung Jesu ist ... nur ein Ausdruck für sein eigenes Selbstbewußtsein" (200), wohingegen der mandäische Sendungsgedanke "die notwendige Form für die Idee einer Erlösung (ist), die von oben in Szene gesetzt wird und von einem Erlöser, der zu der Erlösung des Menschen hierbei herabsteigt, verwirklicht wird..." (197, Erg. v. Verf.). Die geschichtliche Erscheinung des christlichen Erlösers habe in der christlichen Gemeinde aus der Glaubensanschauung selbst das Bild des himmlischen Gesandten, der auf die Erde kommt und in den Himmel zurückgeht, hervorgebracht. So sei die Gnosis ganz Spekulation, die johanneische Christologie ganz gläubige, geschichtlich verwurzelte Anschauung (204ff. 300f.). Für die Sendungsaussage im besondern gelte, daß sie im Sendungsbewußtsein Jesu wurzele (204) und getragen sei von der Vater-Sohn-Beziehung, in der Jesus zu Gott stehe. Percy greift damit auf den vormythologischen Ansatz der konservativen Forschung zurück, der vom Gottesbewußtsein des historischen Jesus ausgeht und die Vater-Sohn-Aussage der

Sendungslehre überordnet. Percys Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs ist aus dem gleichen Grunde abzulehnen, den wir gegen Meyer geltend gemacht haben. Daneben stehen zusätzlich zwei Bedenken: ist der nt-liche Traditionsprozeß hinreichend beschrieben als Explizierung von Jesu religiösem Bewußtsein? Ganz eindeutig abzulehnen ist vom heutigen Forschungsstand aus die These, daß die gnostische Gesandtenfigur wesentlich von der Christologie des NT beeinflußt sei.⁷

Über Percys theologische Kritik am religionsgeschichtlichen Vergleich der johanneischen Christologie mit der gnostischen Mythologie führte in der Folgezeit kaum ein Beitrag aus der nt-lichen Forschung hinaus.⁸ Neue Anstöße mußten aus der orientalistischen Wissenschaft kommen, die nun versuchte, entweder die historische Priorität der gnostischen Mythologie vor dem NT zu erweisen oder aber die Bauelemente des sogenannten Urmensch-Erlöser-Mythos klarer herauszuarbeiten. Bevor wir also auf den heutigen Forschungsstand zur Frage eingehen und die Umrisse einer sichtbar werdenden communis opinio zeichnen, müssen wir uns kurz mit den neueren Ergebnissen der Gnosis-Forschung befassen. Grundlage muß hier für den nt-lichen Exegeten die Darstellung von C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus, 1961, sein.

7 Vgl. K. Rudolph, Die Mandäer, I: Prolegomena, 1960, 101-118; R. Bultmann, OLZ 43, 1940, 150ff.; C. Colpe, Religionsgeschichtliche Schule, 207f.

8 Ähnlich wie Percy haben nach ihm noch argumentiert Quispel, Eranos Jahrbuch XXII, 234; Wilson, Gnostic Problem, 218ff. 225f. 227f.; A.D. Nock, Art. 'Gnosticism', in: Essays II, 958. Vgl. ferner H. Odeberg, Die mandäische Religionsanschauung. Zur Frage nach Wesen, Grundzügen und Herkunft des Mandäismus, 1930.

Als repräsentativ kann auch die Argumentation von K.H. Rengstorf ThW I, 444f. gelten. Der johanneische Christus stehe nicht formal, aber sachlich im Gegensatz zum gnostischen Erlöser. "Gewiß erscheint Jesus als vom Vater gesandt..., aber diese Sendung und dies Gesandtsein haben doch nur den Sinn, die Bedeutung seiner Person und der sich in ihm vollziehenden Geschichte zu verdeutlichen, weil Gott selbst aus ihm redet und in ihm handelt." (445, 46-49) Zur Begründung verweist Rengstorf auf die Zeichen, in denen Gott Jesus als den

Für die These einer vorchristlich anzusetzenden einheitlichen Grundform des gnostischen Erlöser-Mythus war die Suche nach der Urform entscheidend. Reitzenstein suchte diese Urform in der iranischen Religion (Das iranische Erlösungsmysterium, 1921).⁹ Hier sei eine makrokosmisch-mikrokosmisch begründete Seelenlehre Ausgangspunkt für einen Mythos, der die Erlösung durch den Urmenschen, den Ur-Repräsentanten der menschlichen Seele, beschreibe. Die verschiedenen gnostischen Systeme bis hin zum Manichäismus seien Entwicklung dieses iranischen Grundmythos von der kosmischen Erlösung der Seele. Dem Urmenschen in der Bedeutung der makrokosmischen Seele soll dann letztlich der Gayomardt des Awesta entsprechen. Colpe zeigt, daß diese historische Rückführung nicht unproblematisch ist,

Verheißenen und sich selbst als den offenbart, der in ihm wirkt. Ferner entscheide sich an seiner Person und nicht an seiner Lehre Heil und Unheil; außerdem schließe die Sendung das Kreuz ein. Man muß aber fragen, ob diese johanneischen Besonderheiten nicht als Zuspitzungen auf Grundlage der gnostischen Gesandtenfigur zu verstehen sein könnten. Bultmann jedenfalls rechnet mit einer solch radikalen Neuinterpretation der gnostischen Struktur. Rengstorff möchte positiv die johanneische Sendungsaussage aus der prophetischen ableiten. "Eben darin aber knüpft der ganze Komplex bei Johannes wohl vor allem an die Sendung der Propheten an und gewinnt seine Besonderheit von dem aus, daß dieser 'Gesandte' kein Mensch, aber auch kein Vor- und Urmensch ist, sondern der Sohn, in dem der Vater seine Gegenwart bezeugt und selbst Heil oder Gericht anbietet." (446, 23-28) Diese Interpretation, die von der Überbietung des Prophetischen durch die Sohnes-Christologie ausgeht, entspricht dem, was wir bei der konservativen Forschung nachlesen konnten. Rengstorffs Grundthese, daß die johanneische Sohn-Christologie die Sendungsaussage bestimme, nicht aber umgekehrt, wird genauestens zu überprüfen sein. Auch J. Kuhl, Die Sendung Jesu und der Kirche, 1967, betreibt die religionsgeschichtliche Auseinandersetzung mit dem gnostischen 'Gesandten' auf der Grundlage eines logisch-systematischen Bildes vom gnostischen Mythos, vgl. a.a.O. S. 35.

9 Vgl. Reitzenstein, Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur, 1917; Das manichäische Buch des Herrn der Größe, 1919; O. G. Wesendonck, Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Hellenismus, 1924.

da mit gnostischen Interpretamenten gearbeitet wird, die der alte Text nicht vorausgesetzt hat (143).

Für die Frage nach der Gesandtenfigur ertragreicher ist der Versuch G. Widengrens¹⁰, den gnostischen Erlösungsmythus auf die iranische Religion zurückzuführen. Auch er sieht die gnostische Grundanschauung in der iranischen Seelenlehre begründet, verbindet sie aber nicht mit der Urmenschlehre, sondern verschiedenen Gesandtenvorstellungen. Schon im awestischen 'Großen Vohu Mana' sei der Gedanke vertreten, daß das höhere Prinzip des Menschen, die Größe Manvahmed, ihm Erlösung bringt. Diese Erlösung, die die Weltseele den Einzelseelen bringt, geschehe auf die Weise, daß sie sich in einzelnen Menschen verkörpere und in besonderen Aposteln auftrete.¹¹ Die Verbindung zwischen irdischer Figur, die Apostel wird, und dem himmlisch-menschlichen Prinzip geht nach Widengren aus der iranischen Religion in die Gnosis über, beeinflusse aber auch Christentum und Islam.¹² Sie könne bestehen entweder in einer Beauftragung des irdischen Apostels durch einen himmlischen Gesandten, der eine Syzygie mit ihm bildet, d. h. sich als sein höheres 'Ich' mit ihm verbindet; oder der irdische Apostel sei direkte Inkarnation seines höheren 'Ich'.¹³ Eine besondere Ver-

10 The Great Vohu Manah and the Apostle of God, 1945; The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book, 1950; Der iranische Hintergrund der Gnosis, ZRGG 4, 1952, 97-114; Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension, 1955.

11 Great Vohu Manah, passim; Muhammad, 29ff.; Religionsphänomenologie, 500ff.; vgl. H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Irans, 1938, 128; W. Hinz, Zaräthustra, 1961, 143f. Zur neueren Diskussion um Gayomardt als Modell der hellenistischen Erlösergestalt vgl. S. Hartman, Gayomardt. Synchrétisme dans l'ancien Iran, Diss. Uppsala 1953; ders., Der große Zarathustra, Orientalia Suecana 14, 1965, 99-117.

12 Great Vohu Manah, passim; Religionsphänomenologie, 505, wird sowohl die Grundlage der synoptischen Christologie als auch die des 4. Ev. im gnostischen Gesandtenbegriff gesehen.

13 Muhammad 41f. H.A. Fischel, Jewish Gnosticism in the Fourth Gospel, JBL 65, 1946, 157-174 verbindet den johanneischen Prophetentitel mit der gnostischen An-

bindung von iranischen Anschauungen und Erlöserfigur bzw. Gesandten sieht Widengren in der mesopotamischen Königs-ideologie. Der König werde im Himmel, per Anabase dorthin gelangt, oder im irdischen Abbild des himmlischen Thronsaals, dem Tempel, inthronisiert, mit himmlischem Wissen ausgestattet und eingesetzt zum Gesandten Gottes.¹⁴ Das Inthronisationsschema, in das die Bevollmächtigung als Sendung konstitutiv hineingehöre, findet Widengren auch im Mosebild und der atlischen Königs- und Prophetenfigur wieder, aber auch in der samaritanischen und jüdischen Gnosis, bei den Mandäern, in den Hermetica und schließlich im Islam und seinen Nebenbewegungen.¹⁵ Der gnostische Gesandte sei nicht einfach mythologische Figur, die aus dem Himmel absteigt, sondern das Ergebnis einer Aufnahme von mesopotamischer Königsfunktion und iranischer Seelenlehre. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, die Abstiegs-Aufstiegslehre nicht einseitig in das Schema Präexistenz und Rückkehr dorthin einordnen zu müssen, sondern mit einem ursprünglichen Einsatz von unten, d. h. mit dem Aufstieg zur himmlischen Inthronisation beginnen zu können. Ob sich hier eine Möglichkeit für die Exegese von Joh. 3,13 ergibt, wird zu überprüfen sein. Colpes Kritik an Reitzenstein muß auch auf Widengren übertragen werden, da die iranische makrokosmisch-mikrokosmisch orientierte Seelenlehre nicht unbedingt soteriologisch verstanden werden darf. Wenn die Manichäer Manuhmed als eine erlösende Gottheit neben anderen kennen, so ist daraus nicht zu schließen, daß der manichäische Erlösungsgedanke wenigstens als Vorstufe in den alten iranischen Texten schon enthalten gewesen sein muß.¹⁶

Widengrens Methode der religionsgeschichtlichen Arbeit

schauung, daß in jedem Zeitalter der Prophet sich neu inkarniert. In verschiedenen Inkarnationen trete immer der Prophet auf. Fischel weist die Anschauung auch für das rabbinische Prophetenbild nach. Merkwürdigerweise behandelt er die Sendungsaussage nicht, sie tritt ganz hinter den Inkarnationsgedanken zurück.

14 Ascension, 17ff.

15 Ascension, 22-29; 40-58; 60-76.

16 Colpe, Religionsgeschichtliche Schule, 140-170.

erfüllt den Betrachter mit einiger Skepsis, da hier Jahrhunderte und Jahrtausende übersprungen werden (von Zarathustra und der mesopotamischen Königsideologie bis hin zu den islamischen Nebenbewegungen), verbunden nur durch eine bestimmte 'Anschauung'. Hier spielt sicher die Grundthese der nordischen kultisch-mythologischen Schule eine Rolle, die ja das geschichtliche Wandlungen überdauernde Beharrungselement kultisch verwurzelter Mythologumena stark betont.¹⁷ Aber wie die Exegese des AT sich von diesem Ansatz gelöst hat, so hat auch Widengrens Arbeit nur sehr zögernd Aufnahme in die nt-liche Exegese gefunden, und wo dies der Fall ist, nur unter schärferer Beachtung bestimmter traditionsgeschichtlicher Linien.¹⁸ Das NT greift nicht auf eine irgendwie als geistiger Besitz der Zeit vorhandene Königsideologie oder Gesandtenlehre zurück, sondern steht in direkter und primärer Abhängigkeit zur at-lichen Königslehre und einigen zentralen Textstellen (Ps. 2,7; 110,4; 16,10; 2 Sam. 7,4; Jes. 4,3). Dies ist auch bei der Behandlung der johanneischen Christologie zu beachten. Die religionsgeschichtliche Betrachtung darf nicht zu einem Überspringen der traditionsgeschichtlichen führen.

Colpe hat nicht nur diese Versuche einer Rückdatierung gnostischer Mythologumena in die iranische Religion mit einem Fragezeichen versehen, sondern auch darauf verwiesen, wie fragwürdig es ist, mit einem einheitlichen,

17 Vgl. die Arbeiten von Mowinckel, Pedersen, Bentzen, Engnell vor allem zu den Psalmen. Zur Kritik C. Westermann, Das Loben Gottes in den Psalmen, 15ff.

18 Vgl. K. H. Rengstorf, A Formula of the Judean Royal Ritual, NT 5, 1962, 229-244, der den messianischen Aufriß der synoptischen Tradition über Taufstimme, Versuchung, Verklärung und Rede des Erhöhten mit der jüdisch-adoptianischen Königsideologie verbindet. Vgl. auch H. Riesenfeld, Jesus transfiguré, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XVI, 1947; O. Michel, Der Abschluß des Matthäusevangeliums, EvTh 10, 1950/1951, 16-26.

W. Schmithals, Kirchliches Apostolat, 180ff. übernimmt ohne Kritik Widengrens Rückführung auf die mesopotamische Königsideologie, auch die damit verbundenen histor. Erweiterungen des Apostelbegriffs bis zum Islam.

logisch und harmonisch aufgebauten Urmensch-Erlöser-Mythus zu operieren. Zentrale Anschauung der Gnosis sei lediglich der Gedanke der Erlösung durch 'Wissen', während die Übermittlung des Wissens nicht unbedingt an das Auftreten eines mythologischen Gesandten gebunden sei. Duchesne-Guillemin habe darauf aufmerksam gemacht, daß mehrere gnostische Sekten keinen mythologischen Erlöser kennen.¹⁹

Es sei zu unterscheiden zwischen irdischem Propheten, der göttlich beauftragt ist, dem mythologischen Erlöser, der nur bis an das unterste Firmament herabsteigt, und schließlich dem doketisch im Scheinleib auf Erden wandelnden Erlöser. Auch die einfache Identifizierung des Erlösers mit dem Urmenschen sei eine Abstraktion, da Erlöser- und Urmensch-Mythos nicht von Anfang an zusammengehören, vielmehr der Urmensch sich auf die protologische Rolle im Mythos beschränken könne.²⁰ Colpe warnt ferner davor, die Gesandten-Anschauung ins Zentrum des gnostischen Mythos zu rücken, wie es Bultmann und Widengren getan haben. Der Gesandte könne durchaus verschiedene Funktionen wahrnehmen.²¹

Diese Differenzierungen Colpes, die es schwermachen, mit einem vorchristlichen, einheitlich-logisch aufgebauten Erlösten-Erlöser- bzw. Urmensch-Erlöser- oder Gesandten-Mythos exegetisch zu arbeiten, sind natürlich besonders von der Forschungsrichtung aufgenommen worden, die grundsätzlich gegenüber einer gnostischen Erklärung des vierten Evangeliums skeptisch war.

Dies betrifft in besonderer Weise die deutsche katholische Johannes-Exegese, angeführt von R. Schnackenburg. Wir werfen einen Blick auf diesen Versuch, die johanneische Sendungsaussage in Auseinandersetzung mit Bultmann zu verstehen, und nehmen den Ausgangspunkt in Exkurs 6, Bd I, 435-447 in Schnackenburgs Kommentar.

19 J. Duchesne-Guillemin, Ohrmazd et Ahriman, 1953, 111; vgl. Colpe, 198.

20 Colpe, 171.

21 Colpe, 199.

Nach dem Referat Colpes führt S. einen methodisch folgendermaßen aufgebauten Vergleich der johanneischen Christologie mit der gnostischen Erlöserfigur durch: a) phänomenologischer Vergleich der Kennzeichen bestimmter Topoi; b) systematisch interpretierender Vergleich, der auf dem anthropologisch-existentialen Interpretament Bultmanns und Jonas' aufbaut; c) Versuch einer traditionsgeschichtlichen Einordnung in die nt-liche Überlieferung.

a) S. setzt ein mit dem Menschensohn-Begriff; er lehnt die inklusive Deutung, die dem gnostischen Urmenschen entsprechen würde, ab.²² Der johanneische Menschensohn sei nicht Menschen-Sohn, habe keine protologische Bedeutung, sage nichts über die Wesensidentität mit den zu Erlösenden aus. Damit ist auch die mystische Exegese Odebergs und Dodds abgelehnt, auf die wir noch ausführlicher eingehen müssen. Es bleiben nach S. zwei Gemeinsamkeiten zwischen johanneischem Menschensohn und gnostischem 'Menschen'²³.

Die erste betrifft das Abstiegs- und Aufstiegs-Schema. Die Verbindung dieses Schemas mit der johanneischen Menschensohn-Lehre hält S. für konstitutiv. "Der Menschensohn ist der joh. Messias, der Lebensspender... und Richter, der diese Funktionen schon jetzt ausübt und allein ausüben kann, weil er der vom Himmel herabgestiegene und dorthin wieder aufsteigende Menschensohn ist."²⁴ Der johanneische Menschensohn ist wesentlich Abstiegs-Aufstiegs-Figur. Da Johannes den Titel Menschensohn nicht aus der Gnosis übernommen haben könne, weil er nur in christlich-gnostischen Texten vorkommt, andererseits nach S. Johannes die synoptische Menschensohn-Überlieferung bewußt aufnimmt²⁵, bleibt die Frage, wo das Abstiegs-Aufstiegsschema herkommt. Es habe Parallelen im Weg des gnostischen Erlösers, aber auch in dem der jüdischen Weis-

22 Vgl. Exkurs 5, I, 411-423.

23 Vgl. H.-M. Schenke, Der Gott "Mensch" in der Gnosis, 1962.

24 I, 414.

25 Vgl. R. Schnackenburg, Der Menschensohn im Johannes-evangelium, NTS 11, 1964/1965, 123-137.

heit. Auf alle Fälle hat Johannes nach S. sekundär den Menschensohn der synoptischen Überlieferung mit dem Abstiegs-Aufstiegs-Schema kombiniert. Der zweite Punkt, an den sich Menschensohn und gnostischer Erlöser berührten, betreffe ihre Erlösertätigkeit; methodisch setzt S. hier mit der Interpretation ein.

b) In der Bestimmung der Erlöserfunktion kann S. mit der von Percy her bekannten Schemata arbeiten. Ausgangspunkt ist die These, daß sich die Heilsfrage für Gnosis und Johannes-Evangelium unterschiedlich stelle: "so stehen sich beim gnostischen Erlösungsmythus und der joh. Christologie zwei Welten gegenüber, religiöse Philosophie (in mythischer Sprache) und biblische Religion (im Sinne menschlicher Bindung an einen personalen Gott), Mythus und Geschichte, Gnosis und Glaube."²⁶ Diese Argumentation unterscheidet sich nicht von der Percys, wobei freilich zu betonen ist, daß Schnackenburg diese Reduktion auf das Wesentliche in den Rahmen von historischer, phänomenologischer und traditionsgeschichtlicher Betrachtung gestellt hat.

Dabei stellt sich aber die Frage, worin der Unterschied zu Bultmanns Interpretation besteht, denn Schnackenburg behandelt ja zumindest die Gnosis mit einer existentialen Begrifflichkeit. Hier zeigt es sich, daß S. Bultmanns Identifikationsthese ablehnt. Johannes übernehme nicht die gnostische Offenbarungsstruktur und fülle sie mit neuem Inhalt, nein, hier tauche etwas ganz Neues auf. Worin dies besteht, sagt S. mehr negativ, in Ablehnung der existentialen Interpretation des Johannesevangeliums. Er befürchtet Eliminierung des personalen Gottesverhältnisses zugunsten bloßer Mitmenschlichkeit. Der positive Einsatz des Joh.ev. liegt für S. und seine Schüler im christologischen Bekenntnis, das als letztlich nicht historisch zu erlassende religiöse Wahrheit sich zwar historisch modifiziere, aber den vorhistorischen Ausgangspunkt der johanneischen Christologie ausmache.²⁷ Der einheitliche Ansatz

26 I, 439.

27 I, 439; vgl. bes. J. Blank, *Krisis*, 1964. Blank bietet ein gutes Beispiel für den Versuch einer rein text-

Bultmanns ist hier offenbar aufgegeben. Auch wenn man heutzutage in der katholischen Exegese des Joh.ev. von Jesus als Offenbarer redet, so ist damit nicht Bultmanns 'Existenz-Erheller', sondern ein 'dogmatischer Selbstverkündiger' gemeint.

immanenten Exegese, die durchaus mit der von Zahn zu vergleichen ist. Eine Fragestellung, mit der der Text von außen Dimension und Perspektive gewinnen würde, fehlt völlig. Blank meint, daß man den Text im bloßen immanenten Nachsprechen am besten verstehen und ihm so am ehesten gerecht würde. Seine Grundthese, daß bei Johannes die Eschatologie Funktion der Christologie und die göttliche Wesenheit des johanneischen Christus hermeneutischer Einsatzpunkt sei, kommt wesentlich durch diese textimmanente Exegese zustande. Beispielfhaft kommt dies Vorgehen in seiner Exegese von 3,31-36 (S. 63ff.) zum Ausdruck. Da der Exkurs mit dem "ὡς ἔστιν ἐρχόμενος" einsetzt und Blank dies als Hinweis auf das göttliche Wesen Jesu versteht, müssen Zeugnisbegriff und Sendungsaussage dem eingeordnet werden. "Das göttliche Wesen des Gottgesandten macht, daß auch sein Wort göttliches Wort ist, d. i. Offenbarungswort." (68) "V. 34 führt den Gedanken der Offenbarung Gottes durch den Sohn und in dessen Wort weiter und expliziert ihn durch den Begriff der 'Sendung'." (69f.) Wenn Blank anschließend den Sendungsbegriff durch die jüdische Gesandtenlehre erklärt, so kommt dem keine grundsätzliche Bedeutung zu, da der Offenbarungsgedanke vorgeordnet bleibt. "Sendung und Offenbarung besagen also das gleiche; sie bezeichnen das Handeln Gottes, dessen Ereignis die Menschwerdung des Logos ist." (71f.) Diese Auslegung ist allein durch die Logik der Satzfolge gedeckt und die Grammatik des Aufbaus. Formgeschichtliche und traditionsgeschichtliche wie redaktionsgeschichtliche Fragen an den Text bleiben, wenn sie überhaupt auftauchen, völlig belanglos; vgl. S. 224, wo Blank sein zentrales Anliegen gegen Bultmann formuliert: die Person Jesu Christi erkläre sich nicht von sich selbst oder von anderen, ihr vorgegebenen historischen Kategorien, sondern im "Johannesevangelium ist die Einheit in der Verschiedenheit, wie sie später die klassische Trinitätslehre in Verbindung mit der Christologie herausgearbeitet hat, sachlich vorhanden...". Ein Wort muß gesagt werden zu Blanks Bemerkung S. 78 f., wonach καταβαίνειν nicht der gnostischen Terminologie entspreche, hingegen κατέρχασθαι term. techn. für die Herabkunft des Erlösers sei. Er begründet dies mit dem Fall-Motiv, zu dessen Umschreibung κατέρχασθαι wohl passe, nicht aber καταβαίνειν, da dieser Ausdruck ein willensmäßiges Hinabsteigen voraussetze. Abgesehen davon, daß diese These nur von einem systematischen Interpretament abgeleitet ist, spricht rein philologisch schon die geläufige mandäische Auftragsformel קום לך רר דאגען.

Wenn Johannes und der Gnostizismus auf zwei völlig divergenten Erlösungsgedanken aufbauen, wie kommt es dann aber zu einer terminologischen Übereinstimmung, wie sie sich in der Beschreibung des 'Weges' Jesu äußert? Hier führt S. die Differenzierung zwischen 'Wurzel' und 'terminologischer Angleichung' ein. Die 'Wurzel' sei identisch mit dem biblischen Glauben; 'Sendung' und 'Kommen' seien geläufige biblische Wendungen und zeigten, daß Johannes in einer heilsgeschichtlichen Blickweise wurzele. Die gnostischen Wendungen des Joh.ev. (z.B. 8,14) seien bloße terminologische Angleichung, sie entsprängen einer sekundären Umsetzung der johanneischen Tradition in die Missionssprache.²⁸ S. sieht sich zur These einer Sprachangleichung an den Gnostizismus veranlaßt, weil zwar das jüdisch-alttestamentliche Weltbild auch in 'oben' und 'unten' scheidet, die Himmelfahrt apokalyptischer Helden kennt, von einem Abstieg (nicht aber rettendem Aufstieg) der Weisheit weiß, auch bestimmte Ab- und Aufwärtsbewegungen der Sch^ekhinah kennt, der zusammenhängende Weg Jesu in κατάβασις/ἀνάβασις und Sendung-Rückkehr des Sohnes nach S. jedoch nur in der gnostischen Mythologie Entsprechungen hat.

c) Betrachten wir noch die traditionsgeschichtliche Durchführung, die ja bestätigen soll, daß Johannes wesentlich von der nt-lichen Tradition abhängig sei.²⁹ S. verweist als erstes auf Phil. 2,6-11 als einen Rahmen für den Weg Jesu, wie er im Joh.ev. vorliege. Johannes habe dann aus der Erhöhung den Aufstieg gemacht, wie ja beides auch in 3,13 und 14 zusammenstehe. Daneben fuße Johannes auf der Oster- und Himmelfahrt-Tradition, die schon ApG. 2,34a als ἀνάβασις interpretiert sei. Diese beiden Traditionen habe Johannes schematisiert, um das Wirken und die Person Jesu stärker mit dem Heilswillen Gottes zu verbinden. Als Modell für diese Schematisierung mag ihm nach S. die jü-

28 I, 447.

29 I, 444-447.

dische Weisheitslehre gedient haben. S. betont, daß das Joh.ev. aus einer Amalgamation verschiedenster christologischer Elemente bestehe. Er führt damit zur Frage nach der Redaktionsgeschichte des vierten Evangeliums, nach seinem geschichtlichen Ort und seiner Abzweckung, ohne freilich diese Frage durchzuführen.

Den Themenkreis von der Sendung des Sohnes hat S. in Exk. 9, Bd II, 150-168 untersucht. Hier steht S. weitgehend in der Linie der konservativen Forschung, insofern er in der theologischen Interpretation die Vater-Sohn-Christologie zum Zentrum macht und ihr die Sendungsaussage unterordnet. "Die Einzigartigkeit der Sendung Jesu und die Heilsrelevanz seines Redens und Tuns werden mit der Einzigartigkeit seiner Relation zu Gott, eben durch sein Sohn-Verhältnis zur Sprache gebracht."³⁰ Erhöhung und Verherrlichung sind "...die konsequente Anwendung der Sohn-Christologie auf den Gedanken der Sendung...".³¹ "Der Gedankenkreis der Sendung erlangt dadurch ein neues Profil, daß der Vater als Ausgangsort und Zielpunkt des Weges Jesu erscheint."³² Traditionsgeschichtlich wurzeln Johannes in der Bekenntnisaussage Gal. 4,4; Rö. 8,3, der synoptischen Tradition von der Gebetssprache Jesu, besonders auch im sog. johanneischen Logion (Mt. 11,27 par Lk. 10,12). "Aufs ganze gesehen, dürften der Sendungsgedanke und die Vater-Sohn-Relation jene Traditionsgrundlagen sein, die dem Evangelisten vorgegeben waren und auf denen er seine einheitliche Sohn-Christologie auf- und ausbauen konnte."³³

An diesem Punkt bleibt S. vielfach unklar, da der Sendungsgedanke in den von ihm genannten Traditionen unabhängig von der Sohntradition nicht vorkommt. Andererseits kennt Johannes sowohl den absoluten Sprachgebrauch in der Vater-Sohn-Aussage als auch das absolute $\acute{\omicron} \pi\acute{\epsilon}\mu\phi\alpha\varsigma \mu\epsilon$.

30 II, 154.

31 II, 156.

32 II, 157.

33 II, 161.

Auch dürfte noch schärfer zwischen der Bekenntnis-Tradition 3,16 und der sonstigen Sendungsaussage zu unterscheiden sein. Der 'Hyiologie' ordnet S. auch andere Aspekte der Sendungsaussage unter, die traditions- und religionsgeschichtlich nicht selbst zum Tragen kommen; so verweist er auf das jüdische Gesandtenrecht und die prophetische Kategorie³⁴, ohne über die Aussage der 'Überbietung durch die Sohnesbeziehung' hinauszukommen. Erwähnt werden müssen an dieser Stelle die beiden neuesten Monographien zum Thema, die aus der modernen katholischen Exegese hervorgegangen sind.

J. Kuhl, Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium, 1967, geht von einem missionswissenschaftlichen Interesse aus und fragt nach der Begründung der kirchlichen Mission in der Sendung Jesu. Der für unser Thema relevante Teil der Arbeit Kuhls besteht aus drei Abschnitten. Nach der religionsgeschichtlichen Orientierung folgt die Darstellung der johanneischen Gesandtenchristologie, und ein abschließendes Kapitel bringt einen "Vergleich der alttestamentlichen, jüdischen und gnostischen Sendungsvorstellungen mit der johanneischen Sendungstheologie" (230). Der Vergleich von 'Vorstellungen' einerseits und einer 'Theologie' andererseits offenbart den Stellenwert, den Kuhl der religionsgeschichtlichen Arbeit im Rahmen der Exegese beimißt. Diese für die katholische Exegese typische Zurückhaltung ist auch daraus zu ersehen, daß die beiden Hauptteile: 'Religionsgeschichtliche Orientierung' und 'Johanneische Christologie', nahezu isoliert nebeneinanderstehen und der vergleichende dritte Teil ganze vier Seiten umfaßt. Ein ähnliches methodisches Vorgehen ist auch an der anschließend zu erwähnenden Arbeit Mirandas zu beobachten.

Die religionsgeschichtliche Orientierung führt als positive Voraussetzung für das christologische Schema des 4. Ev. aus dem AT die prophetische Sendungsaussage und die Weisheitslehre, aus dem Judentum die prophetische

34 I, 399 zu 3,34; II, 136 zu 5,23.