

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL – FACULTÉ DE THÉOLOGIE

Die Gegenwart des Erhöhten

Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden
(Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres
Relecture-Charakters

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur en théologie par
Andreas Dettwiler, Zurich

Professeur responsable:
Jean Zumstein

NEUCHÂTEL
1995

La faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel,
sur la base des rapports des professeurs Folker Siegert (Neuchâtel),
Johannes Beutler (Francfort sur le Main) et Jean Zumstein (Zurich),
autorise l'impression de la présente thèse, sans toutefois
exprimer d'opinions sur les propositions qu'elle contient.

Neuchâtel, le 1er juin 1994

Le doyen: Pierre BÜHLER

V&R

Meinen Eltern
Hugo Dettwiler
Gertrud Dettwiler Abegg

ANDREAS DETTWILER

Die Gegenwart des Erhöhten

Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden
(Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres
Relecture-Charakters

VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von
Wolfgang Schrage und Rudolf Smend

169. Heft der ganzen Reihe

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Dettwiler, Andreas:

Die Gegenwart des Erhöhten: eine exegetische Studie zu den johanneischen
Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres
Relecture-Charakters / Andreas Dettwiler. –

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; H. 169)

Zugl.: Neuchâtel, Univ., Diss., 1994

ISBN 3-525-53852-9

NE: GT

© 1995 Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Printed in Germany. – Das Werk einschließlich aller seiner Teile
ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb
der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen.

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1994 von der faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel als thèse de doctorat angenommen. Das Manuskript wurde Anfang 1994 abgeschlossen.

Wer sich exegetisch auf die joh. Abschiedsreden einlässt, lässt sich auf ein Abenteuer mit ungewissem Ausgang ein. Mein leitendes Erkenntnisinteresse war die theologische Problematik des Entzogensseins Christi, eine Problematik, die, wenn ich recht sehe, in den joh. Abschiedsreden ausführlich bedacht wird. Dabei wurde mir im Verlauf meiner Arbeit deutlich, dass nur eine intensive Textexegese sowohl den zahlreichen exegetischen Schwierigkeiten als auch dem theologischen Potential des Textes gerecht zu werden vermag. Exegetischer 'fast food' hingegen nährt auch hier letztlich nicht. Ich würde mich glücklich schätzen, wenn die vorliegende Arbeit zur Lösung einiger exegetischer und methodischer Probleme der Abschiedsreden beitragen und darüber hinaus ein paar bescheidene Anstösse für das so wichtige Gespräch zwischen Exegese und systematischer Theologie geben könnte.

Ich habe einigen Menschen sehr zu danken. Mein grosser Dank geht zunächst an meinen Doktorvater, Herrn Prof. Jean Zumstein. Er hat die Entstehung der Arbeit aufmerksam verfolgt und mir immer wieder den nötigen Freiraum für konzentriertes Arbeiten geschaffen. Mein Dank geht sodann an die theologische Fakultät der Universität Neuchâtel, deren Assistent ich während einiger Jahre sein konnte und die auch während gewisser Durststrecken zu mir gestanden hat. Zu danken habe ich im weiteren Nozomu Hiroishi und Kilian Ruckstuhl, die mich auch in den letzten Wochen tatkräftig unterstützt haben. Danken möchte ich sodann der Bibliothekarin Frau A. Hollinger, die auf meine vielen Anfragen immer sehr bereitwillig einging. Mein herzlicher Dank gilt im weiteren Herrn Prof. Wolfgang Schrage für die sorgfältige Prüfung und Aufnahme der Arbeit in die vorliegende Reihe. Danken möchte ich schliesslich vor allem auch meiner Frau, der Architektin Laurie Kress! Sie hat, zusammen mit unserer Tochter Lea Virginia, gerade in der Schlussphase der Arbeit einiges entbehren müssen.

Gewidmet ist die Arbeit meinen Eltern, denen ich grosse Hochachtung entgegenbringe: meinem Vater, Hugo Dettwiler, der als reformierter Pfarrer eine beeindruckende Arbeit geleistet hat; meiner Mutter, Gertrud Dettwiler Abegg, der – leider zu früh verstorbenen – wachen, kritischen und engagierten Zeitgenossin.

Zürich, im August 1995

Andreas Dettwiler

Inhalt

0	Einleitung: Thematik, Methodik und Aufbau der Arbeit	11
1	Gattungsgeschichtliche Einordnung von Joh 13,1–17,26	14
1.0	Forschungslage, Textbereich und Terminologie	14
1.1	Joh 13–17 und die Tradition der Vermächtnisrede	17
1.1.1	Gattungskonstitutive Elemente der alttestamentlich- frühjüdischen Vermächtnisrede (nach M. Winter)	17
1.1.2	Vergleich mit Joh 13–17	18
1.2	Joh 13–17 und die gnostische Gattung der Dialoge des Erlösers	21
1.2.1	Methodologische Vorbemerkungen	21
1.2.2	Die Schriften	22
1.2.3	Vergleich mit den joh Abschiedsreden	26
1.3	Auswertung	27
1.3.1	Fiktionalität und Transparenzcharakter	27
1.3.2	Grenzcharakter und Eschatologie	29
1.3.3	Christologische Konzentrierung und Identitätsproblematik	30
1.3.4	Kontinuitätsproblematik	32
2	Zum literarischen Problem von Joh 15–17	34
2.1	Nichtliterarkritische Modelle	35
2.1.1	Das historisierende Modell	35
2.1.2	Umstellungshypothesen	35
2.1.3	Symbolische Interpretationen von Joh 14,31e	37
2.1.4	Das traditionsgeschichtliche Modell	39
2.2	Die klassische literarkritische Option	41
2.3	Das Relecture-Modell	44
2.3.1	Die doppelte literarische Grundthese der Arbeit	45
2.3.2	Was verstehen wir unter Relecture?	46
3	Die Ausgrenzung der Redeeinheiten in Joh 13,31–16,33	53
3.1	Joh 13,31–14,31	53
3.2	Joh 15,1–17/15,18–16,4a	55

3.3	Joh 16,4b–33.....	56
3.4	Joh 17,1–26.....	59
4	Joh 15,1–17 als Relecture von Joh 13,1–17; 13,34f.....	60
4.0	Einleitung.....	60
4.1	Das Verhältnis von Joh 15,1–17 zu Joh 13,31–14,31.....	60
4.1.1	Bezüge.....	60
4.1.2	Auswertung.....	62
4.2	Das Verhältnis von Joh 15,1–17 zu Joh 13,1–17; 13,34f.....	64
4.2.1	Struktureller und thematischer Vergleich zwischen Joh 13,1–17 und Joh 15,1–17.....	64
4.2.1.1	Thematische Parallelität.....	64
4.2.1.2	Die literarische Organisation von 13,1–17/15,1–17.....	66
4.2.2	Auslegung von Joh 13,1–17.....	67
4.2.2.1	Genese der Perikope.....	67
4.2.2.2	Die Fusswaschung als Symbolhandlung.....	68
4.2.2.3	Die erste Deutung: V6–10.....	70
4.2.2.4	Die zweite Deutung: V12–17.....	71
4.2.2.5	Das Verhältnis der beiden Deutungen zueinander.....	72
4.2.3	Auslegung von Joh 13,34f.....	74
4.2.4	Auslegung von Joh 15,1–17.....	80
4.2.4.1	Zur strukturellen Einheit von Joh 15,1–17.....	80
4.2.4.2	Zur Frage nach Tradition und Redaktion in Joh 15,1–17.....	80
	Exkurs 1: Joh 15,1ff.: eine Allegorie?.....	81
4.2.4.3	Exegese von Joh 15,1–17.....	86
4.2.4.4	Zur pragmatischen Absicht und historischen Situierung von Joh 15,1–17.....	100
4.2.5	Auswertung: Joh 15,1–17 als Relecture von Joh 13,1–17; 13,34f.....	107
4.2.5.1	In theologischer Hinsicht.....	107
4.2.5.2	In historischer Hinsicht.....	109
5	Joh 16,4–33 als eine Relecture von Joh 13,31–14,31.....	111
5.1	Die erste Abschiedsrede Joh 13,31–14,31.....	111
5.1.1	Abgrenzung, Struktur und Hauptthematik der Rede 13,31–14,31.....	111
5.1.1.1	Die Abgrenzung der Rede.....	111
5.1.1.2	Die Struktur der Rede.....	112
5.1.1.3	Die Hauptthematik der Rede.....	121
5.1.2	Literarkritische Differenzierungen?.....	125

5.1.3	Auslegung von Joh 13,31–14,31.....	127
5.1.3.1	Joh 13,31–38.....	127
5.1.3.2	Joh 14,1–3.....	141
5.1.3.3	Joh 14,4–14.....	158
5.1.3.4	Joh 14,15–26.....	178
	Exkurs 2: Der Paraklet (in begriffs-, religions- und traditionsgeschichtlicher Hinsicht)	181
	Exkurs 3: Einige hermeneutisch-theologische Aspekte zu Eigenart und Aufgabe des Parakleten von Joh 14.....	203
5.1.3.5	Joh 14,27–31.....	208
5.2	Die Abschiedsrede Joh 16,4b–33.....	213
5.2.1	Zur Grobstrukturierung der Rede Joh 16,4b–33	213
5.2.2	Auslegung von Joh 16,4b–33.....	217
5.2.2.1	Joh 16,4b–15.....	217
5.2.2.2	Joh 16,16–33.....	238
5.2.2.2.1	Joh 16,16–24.....	238
5.2.2.2.2	Joh 16,25–33	253
5.3	Auswertung: der Relecture-Charakter von Joh 16,4b–33	266
5.3.1	Positionen der Sekundärliteratur	267
5.3.2	Joh 16,4b–33 als Relecture von Joh 13,31–14,31: einige Beobachtungen unter kompositionellen und thematischen Gesichtspunkten (analytischer Durchgang)	277
5.3.2.1	Der kompositionelle Ort einzelner thematischer Einheiten.....	278
5.3.3	Die Relecture Joh 16,4b–33 im Spannungsfeld von theolo- gischer Aussage und zeitgeschichtlicher Erfahrung (synthetischer Durchgang).....	284
5.3.3.1	Die Situation der Gemeinde.....	284
5.3.3.2	Das theologische Grundproblem	285
5.3.3.3	Der Lösungsansatz von 16,4b–33	286
5.3.3.4	Würdigung des theologischen Ansatzes von 16,4b–33.....	288
5.3.3.5	Theologiegeschichtliche Situierung von 16,4b–33.....	290
6	Schluss.....	293
6.1	Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse	293
6.2	Ausblick: die Gegenwart des Erhöhten.....	299
	Literaturverzeichnis	305
	Stellenregister	322

0 Einleitung: Thematik, Methodik und Aufbau der Arbeit

Hauptgegenstand der vorliegenden Untersuchung sind die joh Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33). Die Arbeit ist dabei von zwei sich gegenseitig ergänzenden und, so hoffen wir, befruchtenden erkenntnisleitenden Interessen geprägt: zum einen von einem theologischen, zum anderen von einem literarisch-methodischen Interesse.

Was den *theologischen* Akzent unserer Arbeit betrifft, so geht es uns darum, die die joh Abschiedsreden bestimmende Fragestellung herauszuarbeiten, ihre verschiedenen Implikationen und Konsequenzen freizulegen und die von den joh Abschiedsreden formulierten Lösungsansätze hierzu zu beschreiben. Die Grundfrage ist die nach der Abwesenheit Jesu durch seinen Tod und, damit engstens verbunden, die nach der Qualität der nachösterlichen Zeit. Wie ist der Sachverhalt zu denken, dass der durch seinen Tod der nachösterlichen Gemeinde radikal entzogene Jesus dennoch eine die nachösterliche Zeit bestimmende Lebensrealität zu sein vermag? Wie ist, da ja Jesus nach dem JohEv die Inkarnation göttlichen Heils darstellt, Vermittlung von Heil und also Gotteserfahrung nach dem Entzug Jesu durch seinen Tod noch möglich und denkbar? Wie soll sich von daher eine christliche Gemeinde selbst verstehen und ihre Stellung in der nachösterlichen Gegenwart und Zukunft bestimmen? Der systematische Ort der in den joh Abschiedsreden meditierten Grundfrage wird noch deutlicher, wenn wir den Aussagezusammenhang des gesamten JohEv berücksichtigen. Wir können für den ersten Teil des JohEv (Joh 1–12) und den Abschiedsredenkomplex (Joh 13–17), ein wenig vereinfachend gesehen, zwei grosse reflexive Bewegungen feststellen: In Joh 1–12 geht es darum, den Glauben an Jesus als den Offenbarer Gottes zu beschreiben und zu entfalten. Der Abschiedsredenkomplex in Joh 13–17 fragt danach, wie sich dieser ganz christologisch ausgerichtete Glaube in der Zeit der Abwesenheit Jesu, d.h. in der nachösterlichen Zeit, verstehen soll. Die joh Abschiedsreden reflektieren also in innerer Folgerichtigkeit das durch das christologische Konzept von Joh 1–12 aufgeworfene zentrale Problem des Weggangs des Offenbarers und der damit zusammenhängenden Frage nach dem theologischen Status des nachösterlichen Glaubens und der nachösterlichen Zeit. Das hauptsächliche Ziel der von den Abschiedsreden geleisteten intensiven Denkbemühungen ist es, der nachösterlichen Gemeinde deutlich zu machen, dass der Weggang Jesu nicht ein Verlust, sondern letztlich ein eminenterer Gewinn ist, denn er ermöglicht eine neue Weise der Gegenwart in nachösterlicher Zeit, die qualitariv die Zeit des irdischen Jesus übertrifft.

Was den *literarisch-methodischen* Akzent der vorliegenden Studie angeht, so geht es uns im weitesten Sinne darum, einen Beitrag zur Frage nach der die joh Abschiedsreden bestimmenden *Denkbewegung* zu leisten. Immer wieder ist darauf hingewiesen worden – und ein erster Leseindruck vermag dem sicherlich sofort zuzustimmen –, dass die joh Abschiedsreden zwar durchaus ein gewisses argumentatives Gefälle haben, dass sie aber, indem sie in der Entfaltung bestimmter Themen voranschreiten, zugleich immer wieder auf schon Behandeltes und Entfaltetes zurückgreifen, um es nochmals und in einer leicht veränderten Optik zu entwickeln. Wir sind der Überzeugung, dass eine genaue Einsicht in diese eigenrümliche, sich gleichsam immer wieder selbst retardierende Denkbewegung von grosser Bedeutung für ein vertieftes Verständnis der joh Abschiedsreden in ihrer Gesamtheit wie auch in ihren Einzelausführungen ist. Bei der Analyse der Abschiedsreden sind wir dabei auf weitausholende Reinterpretationsprozesse gestossen, die wir unter den Begriff der *Relecture* fassten und sowohl in methodischer wie auch in theologischer Hinsicht genauer zu bestimmen versuchten. Unter *Relecture* verstehen wir dabei, ganz knapp gefasst, diejenige Weise schriftlicher Reinterpretation, die sich durch die zweifache Bewegung von explizierender Rezeption und gleichzeitiger thematischer Akzentverlagerung auszeichnet. Im Kapitel 2.3.2 versuchen wir, unser Verständnis von *Relecture* näher zu erläutern. Im Kapitel 6.2 schliesslich weisen wir in aller Kürze auf ein paar Aspekte hin, die für das theologische Verständnis von joh *Relecture* wichtig sein dürften. Sehen wir recht, so finden sich die nächsten methodologischen Parallelen zu dem, was wir mit *Relecture* bezeichnen, in dem Arbeitsbereich der alttestamentlichen Exegese, der sich mit dem (im wesentlichen prophetischen) redaktionsgeschichtlichen Phänomen der produktiven Fort- resp. Weiserschreibung beschäftigt. Soviel zum methodischen Ansatz der Arbeit. Im übrigen verwenden wir bei unseren Textauslegungen das vielfältige Instrumentarium der historisch-kritischen Methode. Durchgehend legen wir grossen Wert auf die präzise Erfassung der Struktur der jeweiligen Textsegmente. Traditions- und religionsgeschichtliche Fragen werden, wo sie uns für das Textverständnis unverzichtbar erscheinen, relativ ausführlich diskutiert. In sehr beschränktem Umfang greifen wir da und dort auf analytische Instrumente der Narratologie zurück. Die hinreichende Erörterung textkritischer, syntaktischer und semantischer Aspekte schliesslich versieht sich von selbst.

Zum Aufbau der Arbeit: Die ersten drei Kapitel haben eher propädeutischen Charakter: *Kapitel eins* widmet sich der Frage nach der gattungskritischen Zuordnung des joh Abschiedsredenkomplexes. Akzentuiert wird dabei der inhaltlich-theologische Gewinn, der sich aus dieser Fragesrellung für das Verständnis der Abschiedsreden ergibt. In *Kapitel zwei* legen wir einerseits dar, wieso uns eine diachrone Perspektive für das Verständnis von Joh 15–16 nach wie vor als unverzichtbar erscheint. Andererseits stellen wir hier unsere literarische Grundthese der Arbeit vor und entwickeln programmatisch unser Verständnis von *Relecture*. Wichtig ist dabei zu sehen, dass unser Verständnis von *Relecture* im wesentlichen das induktiv gewonnene Resultat unserer exegetischen Analysen der Ab-

schiedsreden darstellt und insofern ebensogut am Schluss der Arbeit stehen könnte. In *Kapitel drei* schliesslich begründen wir die uns am plausibelsten erscheinende Makrostrukturierung von Joh 13,31–16,33. Die Kapitel vier und fünf stellen gleichsam das Herz der Arbeit dar. In *Kapitel vier* versuchen wir unsere erste literarische Grundhypothese zu verifizieren, wonach die Weinstockkrede Joh 15,1–17 eine Relecture der Fusswaschungssequenz Joh 13,1–17 wie auch von Joh 13,34f. darstellt. In *Kapitel fünf* entwickeln und verifizieren wir unsere zweite literarische Grundhypothese: Joh 16,4b–33 stellt eine Relecture der ersten Abschiedsrede Joh 13,31–14,31 dar. Da beide Reden in vielerlei Hinsicht sehr anspruchsvoll sind, werden wir uns hier um eine besonders intensive Textexegese bemühen müssen. *Kapitel sechs* endlich schlägt zum einen eine relativ detaillierte rhetische Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung vor, weist zum anderen noch einmal auf die die Abschiedsreden bestimmende theologische Grundproblematik hin und schliesst zum dritten mit ein paar weiterführenden Gedanken zum Relecture-Modell.

Drei knappe Bemerkungen sollen die Einleitung beschliessen. Zum einen haben wir auf eine Exegese von Joh 17 verzichtet, obwohl auch dieses Kapitel Teil des joh Abschiedsredenkomplexes ist. Der Verzicht ist legitim, denn einerseits rangiert Joh 17 unsere doppelte literarische Grundhypothese nicht, andererseits ist Joh 17 ein sehr komplexer Text, und zwar unter anderem in strukturanalytischer, religionsgeschichtlicher und theologiegeschichtlicher Hinsicht. Auch aus arbeitsökonomischen Gründen – über diesen Text kann eine eigene Dissertation geschrieben werden – ist also unser Verzicht auf Joh 17 gerechtfertigt. Zum anderen haben wir im Rahmen dieser Einleitung einen forschungsgeschichtlichen Überblick weggelassen. Auch dieser Entscheid dürfte vertretbar sein: Einerseits setzen wir uns im Laufe der Textexegese zum Teil intensiv mit den wichtigsten Beiträgen auseinander, die während der letzten Jahrzehnte zu den joh Abschiedsreden veröffentlicht worden sind. Andererseits findet sich zur Frage nach dem Verhältnis von Joh 16,4b–33 zu Joh 13,31–14,31 unter 5.3.1 ein eigener Forschungsüberblick. Zum dritten schliesslich wurde die vorliegende Arbeit, wie bereits im Vorwort erwähnt, zu Beginn des Jahres 1994 abgeschlossen. Seither erschienene Literatur wurde nur noch sehr selektiv in die Arbeit aufgenommen. Es ist m.E. nicht sehr sinnvoll, grössere exegetische Monographien im nachhinein in eine bereits abgeschlossene und mehr oder weniger konsistente Arbeit integrieren zu wollen. Dennoch möchte ich an dieser Stelle auf zwei Monographien zum Thema hinweisen, ohne sie allerdings kritisch zu würdigen: einerseits die offenbar mehr hermeneutisch ausgerichtete Arbeit von C.Hoegen-Rohls und andererseits die narratologische Analyse von D.F.Tolmie¹.

¹ *Hoegen-Rohls, C.*, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium* (WUNT 2.Reihe), Tübingen (in Vorbereitung); *Tolmie, D.F.*, *Jesus' Farewell to the Disciples. John 13:1–17:26 in Narratological Perspective* (Biblical Interpretation Series 12), Leiden/New York/Köln 1995.

1 Gattungsgeschichtliche Einordnung von Joh 13,1–17,26

1.0 Forschungslage, Textbereich und Terminologie

Die gattungsgeschichtliche Analyse von Joh 13–17 ist in der *joh Forschung* mittlerweile weit gediehen. In jüngster Zeit hat die Monographie von Winter diese Thematik noch einmal ausführlich besprochen und ist zu methodisch und inhaltlich gut begründeten Resultaten gelangt¹. Winters Arbeit ist in mindestens dreifacher Hinsicht ein Gewinn: Zum einen hat Winter alle wichtigen Paralleltexte der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition analysiert und damit den gattungsgeschichtlichen Vergleich mit Joh 13–17 auf eine breite Textbasis abgestützt; zum anderen hat er den gattungsgeschichtlichen Vergleich aufgrund einer recht ausführlichen und differenzierten Analyse von Joh 13–17 unternommen; und zum dritten hat er den gattungsgeschichtlichen Vergleich immer wieder einer inhaltlich-theologischen Auswertung unterzogen. Unsere eigene gattungsgeschichtliche Einordnung wird sich deshalb in einem ersten Teil sehr gut an dieser Arbeit orientieren und sich dementsprechend kurz fassen können. Wer an der Forschungsgeschichte zur vorliegenden Thematik interessiert ist, sei auf den forschungsgeschichtlichen Rückblick bei Winter verwiesen². Ziel unserer Bemühungen ist es, insb. den theologischen Gewinn des gattungsgeschichtlichen Vergleichs herauszuarbeiten und dadurch – gleichsam in einer ersten Phase der Annäherung – theologisch zentrale Fragestellungen der joh Abschiedsreden in den Blick zu nehmen.

Zu den in Frage kommenden *Texten* für den gattungsgeschichtlichen Vergleich mit Joh 13–17: In der *joh Forschung* hat sich als fast durchgehender Konsens die Auffassung durchgesetzt, die joh Abschiedsreden seien gattungsgeschichtlich von der bereits in alttestamentlicher Zeit vorliegenden und in frühjüdischer Zeit äusserst beliebten Gattung des literarischen Testaments resp. der Vermächtnisrede (so Winter) herzuleiten. Wir bauen im folgenden auf dieser Herleitung auf, schlagen aber zugleich eine Erweiterung der Textbasis vor, indem wir nebst dem alttestamentlich-frühjüdischen Traditionsstrom auch die Gattung der gnostischen Erlöserdialoge mitberücksichtigen. Die Begründung für die m.E. berechnete Heranziehung der gnostischen Tradition erfolgt unten (siehe 1.2). – Eine weitere gattungsgeschichtliche Zuordnung bedarf an dieser Stelle einer kur-

¹ Winter, *Vermächtnis* (1994).

² Ebd. 9–35.

zen Diskussion. Insb. Berger schlägt, zwar nicht im Sinne einer Alternative, sondern einer Ergänzung zur frühjüdischen Literatur, eine stärkere Berücksichtigung der pagan-hellenistischen Literatur vor. Er weist einerseits auf die bekannte und in der griechisch-römischen Literatur beliebte Gattung der letzten Worte (*ultima verba*) berühmter Personen³ und andererseits auf die Gattung der Trostrede⁴ hin. Wie ist zu urteilen? Vorschnelle Alternativen zwischen der frühjüdischen Testamentenliteratur und der pagan-hellenistischen Literatur sind zu vermeiden. Die Testamenten- resp. Vermächtnisredenliteratur ist grundsätzlich »innerhalb des weiten Rahmens der antiken Abschiedsreden zu sehen«⁵. Dennoch muss zugunsten der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur akzentuiert werden. Denn abgesehen von zahlreichen Überlieferungen von kurzen, letzten Worten (*ultima verba*), die zunächst mit den letzten Worten Jesu am Kreuz in Beziehung zu setzen sind⁶, liegen offenbar ganz wenige Abschiedsreden vor, die einerseits mit der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur und andererseits mit Joh 13–17 in einen engeren Bezug gesetzt werden können⁷. Was die Gattung der Trostrede betrifft, so ist der Hinweis darauf m.E. nicht wirklich weiterführend. Zum einen sollte nicht ausser acht gelassen werden, dass in der Trostrede nicht der Todgeweihte spricht, sondern dass hier anlässlich eines Verstorbenen Trost gespendet wird.

³ Vgl. Berger, Formgeschichte 77; dazu auch *ders.*, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, ANRW II.25.2, 1031–1432, dort 1257–1259; Nach dem Verf. sind die *ultima verba* Bestandteil der Gattung *exitus illustrium virorum*. Das Gattungsschema umfasst nach dem Verf. folgendes Schema: 1. Hinweise auf das Ende und Vorzeichen; 2. Ratschläge der Bekannten, Euphorie des zum Tod Geweihten; 3. Szenerie und Ort des Todes; 4. Letzte Worte; 5. Name der Mörder; 6. Geschick der Leiche, Begräbnis und Anfang der Verehrung (ebd. 1258). »Wichtig ist vor allem in der *exitus*-Literatur, dass der Sterbende als moralisches Vorbild dargestellt wird, besonders in Ruhe und Mut. Seine letzten Worte deuten den Gesamtvorgang. Es gilt so, dem Lehler auch im Sterben nachzueifern« (ebd. 1259). Zur Betonung des heroischen Sterbens in dieser Literatur, siehe Winter, Vermächtnis 40 mit A 11. Zur Gattungsstruktur der antiken Abschiedsrede, vgl. auch E. Stauffer, Art. Abschiedsreden, RAC I 29; Kurz, Luke 22: 14–38, 253–255, 262f.

⁴ Berger, Formgeschichte 80: »Wichtig ist, dass bei Joh daneben ganze Partien von einer anderen antiken Gattung bestimmt sind: von der Trostrede«. Zur Gattung der Trostrede, vgl. ausführlicher *ders.*, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, ANRW II.25.2, 1199–1201.

⁵ Küchler, Weisheitstraditionen 425.

⁶ So auch K. Berger, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, ANRW II.25.2, 1258.

⁷ Vgl. dazu Küchler, Weisheitstraditionen 415–419 und vor allem 429; Becker II 525; Winter, Vermächtnis 39–41, insb. 40f.: »Abgesehen von der Tatsache, dass es nur ganz wenige Beispiele für die aus mehr als nur einzelnen Gattungselementen bestehende Abschiedsrede in der griechisch-römischen Antike gibt, und abgesehen von formalen Differenzen sind die inhaltlichen Unterschiede zwischen dem griechisch-römischen und dem alttestamentlich-jüdischen Traditionsbereich derart gravierend, dass man von zwei verschiedenen Typen der Abschiedsrede sprechen muss«. Zur kritischen Diskussion der Abschiedsrede des Sokrates in Platons »Phaidon«, siehe Winter, ebd. 39f.; zur immer wieder genannten Abschiedsrede in Xenophon, Institutio Cyrj VIII 7, 1–28, siehe ebd. 40 A 11.

Zum anderen finden wir das Trostmotiv auch in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur, zum Teil in sehr ausgedehntem Masse.

Was schliesslich die im folgenden verwendete *Terminologie* betrifft, so hat Winter in seiner Arbeit eine terminologische Präzisierung vorgeschlagen. Nach ihm sind die für den Vergleich mit Joh 13–17 massgeblichen Texte weder als »Testamente« noch als »Abschiedsreden«, sondern als »Vermächtnisreden« zu bezeichnen. Die gattungsgeschichtlichen Termini »Testament« und »Abschiedsrede« seien ungeeignet, da sie zugleich in anderer Weise verwendet würden. Unter »Vermächtnisrede« seien genauerhin »die Reden mit dem typischen berichtenden Rahmen und dem eigentlichen Redekorpus zu verstehen«⁸. Der Terminus biete sich deshalb an, »weil er einerseits als Rahmen eine Abschiedssituation impliziert und andererseits durch den Ausdruck 'Vermächtnis' eine treffende Charakterisierung des Inhalts der Rede gegeben wird«⁹. Auf diese Weise werde bereits begrifflich sichergestellt, »dass es sich bei der Vermächtnisrede um eine spezielle Form der Abschiedsrede handelt«¹⁰. – Wie ist zu urteilen? Wenn wir im folgenden weiterhin von den joh Abschieds- und nicht den Vermächtnisreden sprechen, so aus folgenden Gründen: Zum einen scheint uns der heuristische Gewinn der Terminologie Winters nicht derart überragend zu sein, dass er eine Änderung des klassischen Terminus »joh Abschiedsrede« zwingend notwendig macht; zum anderen betont auch Winter – neben der gattungsgeschichtlichen Geprägtheit – die formale und insb. inhaltlich-theologische Individualität von Joh 13–17¹¹; zum dritten schliesslich ist das inhaltlich-theologische Urteil Winters, Joh 13–17 seien letztlich nicht als Abschiedsreden im eigentlichen Sinne zu bezeichnen, da der joh Jesus »neben seinem Abschied zugleich seine Wiederkunft und seine Präsenz in der Gemeinde«¹² ankündige, m.E. äusserst problematisch: Dadurch wird das in Joh 13–17 zum Ausdruck kommende intensive Bemühen um eine Klärung der Frage nach dem Abschied resp. dem Entzogensein Jesu auf unzutreffende Weise relativiert. Dass gerade diese Reflexion über das Entzogensein Jesu im Zentrum von Joh 13–17 steht, ist allerdings eine Hypothese, die nur im Verlauf der Textexegese selbst verifiziert werden kann.

⁸ Winter, Vermächtnis 38.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Siehe ebd., u.a. 311.318f.323.

¹² Ebd. 319.

1.1 Joh 13–17 und die Tradition der Vermächtnisrede

1.1.1 Gattungskonstitutive Elemente der alttestamentlich-frühjüdischen Vermächtnisrede (nach M. Winter)

Bei der Bestimmung der gattungskonstitutiven Elemente legt sich Winter aus methodischen Gründen eine grosse Zurückhaltung auf, weil er von einem möglichst grossen Rahmen ausgehen möchte, »der die Variabilität der Formen und Inhalte bei den einzelnen Gattungselementen mit in Rechnung stellt«¹³. Für das Dtn und die nachdtn.-dtr. Gattungsgeschichte unverzichtbare Gattungselemente sind nach Winter die folgenden¹⁴:

1. ein berichtender Anfangsrahmen, der die Erwähnung der Abschiedssituation, die Einführung des Redners und des/der Adressaten und eine Redeeinführungformel enthält;

2. ein in direkter Rede formuliertes Redekorpus, das sich neben einer Redeeinleitungsformel und der direkten Anrede des/der Adressaten insb. durch eine dreiteilige Rede auszeichnet, die erstens eine Rückschau auf die Vergangenheit, zweitens eine Paränese und drittens eine Zukunftsansage enthält; dazu kann die Bestimmung eines Nachfolgers und gegebenenfalls eine Redeabschlussformel treten;

3. ein Schlussrahmen in wiederum berichtender Form, der u.U. eine Redeabschlussformel und in der Regel die Erwähnung von Tod, Begräbnis des Redners sowie die Trauer der Hinterbliebenen umfasst.

Der berichtende Anfangs- und Schlussrahmen weist dabei ein relativ fest geprägtes Schema auf, wogegen das zentrale Redekorpus gattungskritisch wesentlich schwächer ausgeprägt ist und also kompositorisch und inhaltlich stark variieren kann.

Wertvoll sind ebenfalls Winters Analysen zur weiteren gattungsgeschichtlichen Entwicklung dieses Grundmusters. Winter zeigt auf, dass in der Folgezeit im wesentlichen zwei Strömungen dieses Grundmuster prägten: zum einen die Weisheit, zum anderen die Apokalyptik¹⁵. Beide haben die Gattung der Vermächtnisrede formal und inhaltlich z.T. stark geprägt, ohne allerdings die oben skizzierte Grundstruktur grundlegend zu modifizieren oder sogar aufzuheben. Die Dreiteiligkeit der Rede selbst kann dabei einerseits eine unterschiedliche quantitative Gewichtung und andererseits eine modifizierte inhaltliche Gestaltung erfahren. So kann z.B. die Rückschau durch weisheitlichen Einfluss eine Ethisierung erfahren, indem nun nicht mehr sosehr das Handeln Gottes in der Geschichte, sondern vielmehr das ethische Vorbild der Patriarchen ins Zentrum rückt (vgl. Tob; TestXII); der paränetische Teil wird spätestens seit dem Dtn

¹³ Ebd. 209.

¹⁴ Zum folgenden, siehe das Schema ebd. 212 und dessen Ausführungen ebd. 209, 211.

¹⁵ Vgl. ebd. 208f.; vgl. auch sein Schaubild zur Rekonstruktion der Gattungsgeschichte der Vermächtnisrede 210.

durch die zentrale Stellung der Tora bestimmt, deren Gebote allerdings in den einzelnen Texten inhaltlich wiederum unterschiedlich akzentuiert werden können; und der Zukunftsteil der Rede unterliegt durch apokalyptischen Einfluss einer deutlichen Wandlung, indem nun in den betreffenden Texten das Geschichtsbild im apokalyptischen Sinne eschatologisiert wird (vgl. u.a. äthHen, slHen, AssMos, LibAnt, IV Esr, syrBar)¹⁶.

1.1.2 Vergleich mit Joh 13–17

Zunächst zwei Vorbemerkungen eher allgemeiner Natur. Zum einen ist mit Winter festzuhalten, dass nicht eine einzelne herausragende alttestamentliche oder frühjüdische Schrift, sondern dass dieser Traditionsstrom insgesamt auf Joh 13–17 gattungsgeschichtlich prägend wirkte¹⁷. Zum anderen zeichnet sich jeder gattungsgeschichtliche Vergleich durch das Spannungsfeld von überindividueller Geprägtheit und Individualität, von (relativer) Kontinuität und (relativer) Diskontinuität aus. Dies gilt auch für einen Vergleich mit Joh 13–17. Hinsichtlich der strukturellen und inhaltlich-theologischen Individualität von Joh 13–17 lässt sich idealtypisch nochmals unterscheiden zwischen einer Individualität, die sich relativ mühelos innerhalb der Variabilität der alttestamentlich-frühjüdischen Gattungsgeschichte der Vermächtnisrede verorten lässt, und einer Individualität, die der gesamten alttestamentlich-frühjüdischen Gattungsgeschichte entgegenstrebt und also als eigentliches *Novum* zu bezeichnen ist. Winter hat beide Aspekte gesehen und akzentuiert.

Werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf die gattungsgeschichtliche Grobstruktur, um danach vor allem auf diejenigen Einzelelemente des Redekorpus einzugehen, die nach Winter gattungskonstitutiv sind. Abschliessend erwähnen wir noch einige zusätzliche Aspekte, die uns in bezug auf die joh Abschiedsreden interessant erscheinen. Gattungsgeschichtliche Resultate insb. zu inhaltlich-theologischen Aspekten werden wir primär nicht hier, sondern direkt in der nachfolgenden Auswertung (1.3) berücksichtigen.

¹⁶ Vgl. ebd. 208f.

¹⁷ Siehe ebd. 317. Ab und zu wurde erwogen, das Dtn als direktes literarisches Vorbild für die joh Abschiedsreden anzusehen, vgl. u.a. *Blank* II 22–24. Den detaillierten Beweis für diese Hypothese versucht *Lacomara*, Deuteronomy, zu führen. Er zieht folgendes Fazit aus seiner Analyse: »The many similarities that we have seen between Dt and the FD [sc. the farewell discourse] are surely more than coincidental. They demonstrate the close relationship between the two works. We conclude, therefore, that it was principally Dt and its prophecy of a 'new Moses' which the author of Jn had in mind when he gathered the sayings of Jesus into a final instruction to the disciples. In this sense, the deuteronomic discourses of Moses were the model for the FD« (ebd. 82). Die gattungsgeschichtliche Einordnung von Winter trägt den beiden genannten Autoren insofern Rechnung, als sie die starke Prägung des Dtn für die nachfolgende gattungsgeschichtliche Entwicklung betont, vermeidet aber dabei die bei der Hypothese von *Blank* und *Lacomara* unweigerlich aufbrechenden Schwierigkeiten eines präzisen Nachweises einer spezifischen Beeinflussung von Joh 13–17 durch das Dtn.

Zur Grobstruktur: Joh 13,31–17,26 kann als das eigentliche Redekorpus verstanden werden. Der berichtende Abschlussrahmen, der insb. den Tod und das Begräbnis des Redners erzählt, liegt natürlich nicht in Joh 13–17 selbst, sondern in der joh Passionserzählung Joh 18–19 vor. Wie verhält es sich mit dem ersten makrostrukturellen Element, dem berichtenden Anfangsrahmen? Streng genommen kann nur Joh 13,1–3 (resp: 13,1–5) als berichtender Anfangsrahmen bezeichnet werden, denn die nachfolgenden V4–30 (resp: V6–30) sind stark durch diskursive Elemente, die ihrerseits sowohl monologische wie dialogische Elemente enthalten, geprägt. Gattungsgeschichtlich aufschlussreich ist Joh 13,1–3 auf jeden Fall, denn die Passage umfasst neben der Erwähnung des Abschiednehmenden und der Adressaren auch die Ankündigung seines Todes¹⁸. Zu beachten ist allerdings, dass Joh 13,1–30 von der nachfolgenden Redenkomposition dadurch deutlich abgesetzt ist, dass zum einen die V1–30 durch verschiedene Handlungen geprägt sind (Fusswaschung, Mahl, Weggang des Judas Iskariot) und dass zum anderen die V1–30 durch das immer wieder erwähnte Abschiedsmahl Jesu mit den »Seinen« erzählerisch zusammengehalten werden¹⁹. So darf mit Winter Joh 13,1–30 zwar nicht im strengen Sinne als berichtender Anfangsrahmen, aber doch als Eröffnungsszene der nachfolgenden Redenkomposition betrachtet werden²⁰.

Zu den gattungskonstitutiven Einzelementen des Redekorpus: Joh 13,31a kann nach Winter als Redeeinführungsformel identifiziert werden²¹. Nach Joh 13,1 erfolgt zu Beginn der Rede nochmals eine Ankündigung des Todes resp. Weggangs der Hauptfigur, diesmal nicht in berichtender, sondern in direkter Form (vgl. Joh 13,31f.33). Die direkte Anrede »Kinder« (τεκνία) in Joh 13,33 ist ebenfalls deutlich gattungsgeschichtlich bedingt²². Auch die das Redekorpus auszeichnende Dreiteiligkeit von Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsaspekt findet grundsätzlich ihre Parallelen in Joh 13,31–17,26. Die die alttestamentlich-frühjüdische Vermächtnisrede auszeichnende Freiheit der formalen und inhaltlichen Gestaltung findet sich auch in Joh 13,31–17,26: Die Reihenfolge der drei Hauptelemente ist selbstverständlich nicht festgelegt; einzelne Elemente treten wiederholt auf und sind in den verschiedenen Redezusammenhängen von Joh 13–17 formal und inhaltlich unterschiedlich akzentuiert. Was das Element der *Rückschau* auf die Vergangenheit betrifft, so fallen die joh Abschiedsreden m.E. fast ganz aus dem vorgegebenen gattungsgeschichtlichen Rahmen. In Joh 13,31–16,33 liegt ein solcher Rückblick nur ganz ansatzweise vor; stärker akzentuiert

¹⁸ Vgl. Winter, Vermächtnis 261.

¹⁹ Vgl. ebd. 260 (zum Element des Abschiedsmahles, das nach dem Verf. nicht gattungskonstitutiv ist, siehe u.a. ebd. 211 A 10); vgl. auch Becker II 527.

²⁰ Vgl. Winter, ebd. 260–262.

²¹ Vgl. ebd. 271.

²² Vgl. ebd. 271; Becker II 528. Winter verweist in diesem Zusammenhang auch auf Joh 14,18 (»Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen«), denn auch dort wird in einer für das JohEv untypischen Weise »das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern [...] mit dem Vater-Kind-Verhältnis gleichgesetzt« (Winter, ebd.).

scheint er in dem das Redekorpus beschliessenden Abschiedsgeber Joh 17 zu sein (vgl. das eine Hauptstrukturelement des Rechenschaftsberichtes)²³. Inhaltlich sehr auffällig ist, dass Joh 13–17 insgesamt keine Geschichtsrückblicke kennt. Das Element des Rückblicks wird einer radikalen christologischen Konzentration unterworfen: Gegenstand der rückblickenden Reflexion ist nun fast durchgehend Jesus, seine göttliche Identität (vgl. Joh 13,3; 15,15; 16,27f.) resp. sein vorgängiges Tun an seinen Jüngern (Erwählung: u.a. 13,18; 15,16.19; Liebe: 13,1.[6–10].34; 15,9.12)²⁴. Was die *Paränese*, betrifft, so ist bezüglich der joh Abschiedsreden zunächst zu unterscheiden zwischen Ermahnungen zum Glauben (Joh 14,1.11) resp. zum Bewahren der Gebote/Worte Jesu (14,15.21.23) resp. zum Bleiben in der Liebe Jesu (Joh 15,4ff.) und spezifisch ethischer Paränese (Gebot zur gegenseitigen Liebe: Joh 13,12–17; 13,34f.; 15,12.17). Paränetische Aspekte haben in den verschiedenen joh Abschiedsreden ein jeweils unterschiedliches Gewicht. Die Grundsätzlichkeit und wiederum streng christologische Ausrichtung der joh paränetischen Stücke ist offensichtlich. Die Tendenz zur Grundsätzlichkeit scheint auch ein Zug insb. der weisheitlich geprägten, frühjüdischen Vermächtnisredenliteratur zu sein²⁵. Hinsichtlich des *Zukunftsaspektes* ist festzustellen, dass dieses Element von zentraler Bedeutung auch für die joh Abschiedsreden ist (vgl. u.a. Joh 13,33.36–38; 14,2f.12f.16.18–23.26.29f.; 15,18–16,4a; 16,7–11.13–15.16–24.25f.32; 17,24). Eine der wichtigsten Fragen, die die joh Abschiedsreden aufwerfen, ist allerdings, in welchem Verhältnis diese Aussagen zum Zukunfts-konzept – und damit: zum Zeitverständnis – der Apokalypthik stehen. Diese Grundfrage werden wir in aller Kürze im auswertenden theologischen Teil dieses Kapitels aufnehmen; sie wird uns im weiteren während der gesamten exegetischen Beschäftigung der joh Abschiedsreden beschäftigen. Anzumerken ist schliesslich noch, dass das gattungstypische Element der Drohung innerhalb der joh Abschiedsreden nur allenfalls in Joh 15,6 (vgl. auch V2a) vorliegt²⁶.

Zu weiteren Aspekten: Zum einen ist in formaler Hinsicht festzuhalten, dass die alttestamentlich-frühjüdische Vermächtnisrede grundsätzlich streng monologisch konzipiert ist²⁷. Allerdings ist die Auflockerung der strikten Redeform bspw.

²³ Dazu Winter, ebd., insb. 285–289. Belege zum Rechenschaftsbericht in der atl.-frühjüd. Literatur, siehe ebd. 308.

²⁴ Siehe dazu ebd. 311. Die Tatsache, dass in den joh Abschiedsrede kein Rekurs auf die vorchristliche israelitisch-jüdische Geschichte vorliegt, ist nach Winter in der spezifischen zeitgenössischen Situation der joh Gemeinde begründet. Die traumatische Erfahrung des Synagogenausschlusses habe es ihr verunmöglicht, die atl.-jüdische Geschichte »als Teil ihrer eigenen Geschichte zu begreifen« (ebd. 312).

²⁵ Siehe hierzu Becker II 528: »Der Hang, innerhalb des LT [sc. des literarischen Testaments] grundsätzliche Mahnung zu geben und dabei die Einzelmahnungen zusammenfassende Grundsatzparänese zu formulieren, führt dazu, dass z.B. nicht selten das Liebesgebot als solcher Grundsatz aufgestellt wird (vgl. Jub 20,2; 36,4.8; TestXII passim)«.

²⁶ Dazu Winter, Vermächtnis, u.a. 315f.

²⁷ Vgl. auch die Beurteilung von Nordheim, Lehre I 231: »Solche Dialoge sind an sich in einem Testament nicht zu erwarten, da hier der Sterbende allein eine aktive Rolle spielt. Er ist es, der in Erwartung seines nahen Todes sein zurückliegendes Leben überdenkt und die Summe

durch narrative und vor allem dialogische Elemente in der Literatur auch belegt²⁸. Die dialogischen Sequenzen von Joh 13,36–38; 14,5–7.8–10.22f.; 16,16ff. bilden hierzu die gattungsgeschichtliche Parallele, auch wenn damit zum spezifischen argumentativen Status dieser Dialogsequenzen noch nichts Näheres gesagt ist²⁹. Zum anderen ist in redaktionsgeschichtlicher Hinsicht darauf hinzuweisen, dass die Vermächtnisreden ein idealer Ort für sekundäre Erweiterungen waren, und zwar literarisch u.a. aufgrund ihres relativ festgefügt berichtenden Rahmens und gleichzeitig aufgrund ihres gattungskritisch relativ schwach ausgeprägten Mittelteils³⁰. Das Resultat unserer Ausführungen zum literarischen Problem von Joh 15–17 wird sich in diesen Befund einreihen. Zum dritten ist in inhaltlich-theologischer Hinsicht an dieser Stelle insb. auf die gattungstypische Nachfolger-Figur hinzuweisen. Für Joh 13–17 ist zum einen die Figur des Lieblingsjüngers (vgl. Joh 13,23–25)³¹ und zum anderen vor allem die Figur des Geist-Parakleten zu nennen. Aber gerade bei der joh Pneumatologie, wie sie in Joh 14–16 entworfen wird, ist neben der gattungsgeschichtlichen Vorgeprägtheit die sehr grosse rheologische Eigenständigkeit unübersehbar.

1.2 Joh 13–17 und die gnostische Gattung der Dialoge des Erlösers

1.2.1 Methodologische Vorbemerkungen

Die oben vorgenommene gattungsgeschichtliche Einordnung von Joh 13–17 war im wesentlichen diachron-genetisch orientiert. Es ist aber m.E. sinnvoll, diese Fragestellung durch eine mehr (synchron)-phänomenologische, vielleicht auch wirkungsgeschichtlich orientierte Perspektive zu ergänzen, die gattungsgeschichtlich vergleichbare Texte auch dann heranzieht, wenn die Daricierungsfrage nicht hinreichend geklärt werden kann oder wenn sich herausstellen sollte, dass die

daraus, seine wichtigsten Lebenserfahrungen, den um ihn versammelten Jüngeren weitergibt. Diesen kommt also allein die passive Rolle der Zuhörer zu. Wenn sie trotzdem in den zwischengeschalteten Dialogen zu Wort kommen, so verschieben sich bereits dadurch etwas die Akzente. Inhaltlich jedoch haben [...] die Dialoge ausschliesslich die Funktion, die Worte des Sterbenden zu untermauern oder seine Rede voranzutreiben. Da also den Einwürfen der Zuhörer keinerlei Eigengewicht beizumessen ist, stören sie zwar zunächst den Aufbau der Gattung, verändern sie aber im Kern nicht.

²⁸ Vgl. hierzu insb. *Winter*, Vermächtnis 310, der u.a. auf Jub 35,1–27; syrBar 31–34; 43–46; LibAnr 33,1–6; Gen 27,1–40; 48,1–22 und 1 Sam 12 verweist; vgl. auch *Nordheim*, Lehre I 231.

²⁹ Zur argumentativen Funktion der joh Dialogsequenzen, siehe unsere Auslegungen zu Joh 13,31–14,31 und zu Joh 16,4b–33, insb. 112f.169f.215f.

³⁰ Dazu siehe *Winter*, Vermächtnis 209 A 9 (dort Hinweis auf Gen 47–50; Dtn; Jos 23–24; ähHen); 310 u.ä.; *Becker* II 525, der noch auf TestXII verweist.

³¹ Betont von *Winter*, ebd. 304–307.

Vergleichstexte (nicht allzu viel) später verfasst worden sind. Dabei enthält sie sich zunächst bewusst einer Bewertung der Abhängigkeitsverhältnisse. In dieser Hinsicht scheint uns ein Vergleich mit der spezifisch gnostischen Gattung der Dialoge des Erlösers (oder auch: Offenbarungsdialoge) produktiv zu sein³². Wenn, wie üblich, genetisch orientiert gefragt wird, stellt sich sofort die Frage nach der Datierung dieser gnostischen Texte³³. Sie ist bekanntlich umstritten, teils weil die Texte des öfteren nur sehr bruchstückhaft erhalten sind, teils weil ihr literarischer Charakter – es handelt sich durchweg um Reden, auswertbare direkte oder indirekte Bezüge zu zeitgenössischen geschichtlichen Ereignissen finden sich praktisch nicht – eine einigermaßen präzise Datierung sehr erschwert. Die Mehrheit dieser Texte wird normalerweise dem 2. Jh. n.Chr., ein paar werden auch der ersten Hälfte des 3. Jh. n.Chr. zugerechnet. Teilweise wird für eine Frühdatierung plädiert. Aber auch wenn eine Frühdatierung abgelehnt wird, so kann daraus noch nicht zwingend eine direkte Abhängigkeit einiger dieser Texte vom synoptischen Spruchgut und insbesondere von der Joh Tradition behauptet werden. Aber selbst wenn Abhängigkeiten im Einzelfall einwandfrei demonstriert werden könnten, so wäre ein solcher religionsgeschichtlicher Vergleich immer noch nicht sinnlos, und zwar gerade auch nicht für das Verständnis der Joh Abschiedsreden. Eine Nachgeschichte kann unter Umständen sehr aufschlussreich und erhellend für das Verständnis des geschichtlich Vorausgehenden sein.

1.2.2 Die Schriften

Die Texte, die von der Forschung zur Gattung des gnostischen Dialogs des Erlösers resp. des gnostischen Offenbarungsdialogs gerechnet werden, sind weder formal noch inhaltlich streng einheitlich. So werden bspw. je nachdem, ob die Dialogstruktur als konstitutiv für eine Schrift angesehen wird oder nur eine spätere literarische Einkleidung einer ursprünglich nichtdialogischen Schrift darstellt, unterschiedlich viele Texte dieser Gattung zugerechnet. Schneemelcher hat folgende acht Texte dieser Gattung zugerechnet³⁴:

- Buch des Thomas (LibThom, NHC II,7);
- Freer-Logion (Evangelienhandschrift W, zwischen Mk 16,14 und 15);

³² *Smith*, John 16:1–15, 58 urteilt sogar wie folgt: »The farewell discourses [...] represent the epitome of what is distinctive in the Fourth Gospel [...]. Their closest formal parallels are the revelation discourse of the risen Jesus in the apocryphal and Gnostic documents of the second century and later«. Auch *Becker* II 526 wirft einen vergleichenden Seitenblick auf die gnostische Dialogliteratur, wenn er festhält: »Endlich lehrt ein Blick in die gnostische Literatur, dass dort die andere Gattung der Geheimreden des Auferstandenen beliebt ist, nicht aber die Gattung des LT [sc. des literarischen Testaments]. Es interessiert die Wesensschau des himmlischen Erlösers im Status seiner Verherrlichung [...], nicht aber wie im Joh die Verankerung von Jesu Vermächtnis in der Todessituation. Insofern ist Joh (noch) ungnostisch«.

³³ Dazu detaillierter unten 24–26.

³⁴ NTApō 51 189–284.

- Brief des Jakobus (EpJac, NHC I,2);
- Dialog des Erlösers (Dial, NHC III,5);
- Erste Apokalypse des Jakobus (1ApcJac, NHC V,3);
- Zweite Apokalypse des Jakobus (2ApcJac, NHC V,4);
- Brief des Petrus an Philippus (EpPt, NHC VIII,2);
- Epistula Apostolorum (EpAp).

Die von Schneemelcher dieser gnostischen Gattung zugeordnete Schrift Epistula Apostolorum ist ein interessanter Spezialfall, denn einerseits ist sie, inhaltlich gesehen, eine christlich-orthodoxe Schrift, andererseits teilt sie mit den christlich-agnostischen Offenbarungsdialogen die nachösterliche Situierung der Jesusoffenbarung. Vielhauer sieht darin eine im damaligen kirchlichen Raum singuläre Weise der Ketzerbekämpfung. Die Schrift wolle die Gegner mit deren eigenen Waffen schlagen³⁵. – Rudolph hat in seiner Studie zur gnostischen Dialogliteratur noch die folgenden Schriften analysiert:³⁶

- Apokryphon des Johannes (AJ, NHC II,1; III,1; IV,1; BG 2);
- Evangelium nach Maria (EvMar, BG 1);
- Apokalypse des Paulus (ApcPl, NHC V,2);
- Sophia Jesu Christi (SJC, NHC III,4; BG 3);
- Pistis Sophia³⁷;
- Die zwei Bücher des Jeû³⁸.

Köster hat, geleitet von seinem Interesse, ältere Spruchtraditionen herauszuarbeiten, eine Unterscheidung der Offenbarungsdialoge in drei Gruppen vorgeschlagen³⁹: 1. Evangelium und Dialog als sekundäre literarische Einkleidung einer ursprünglich nichtdialogischen, einer anderen literarischen Gattung zugehörigen Schrift. Darunter fallen nach ihm das Apokryphon des Johannes, die Sophia Jesu Christi, eine eindeutige dialogische Verarbeitung des älteren nichtchristlichen Eugnostosbriefes, schliesslich die erste Apokalypse des Jakobus und die antignostisch-orthodoxe Schrift Epistula Apostolorum. 2. Dialog als Initiationsinstruktion und Initiationsliturgie. 3. Dialog als Spruchauslegung. Zu dieser letzteren und für uns wichtigsten Gruppe zählt Köster den Brief des Jakobus, den

³⁵ Vielhauer, Geschichte 686f.: »Die hinter der Schrift stehende christliche Gruppe will rechtgläubig sein; – nun, das will jede. Aber sie hat auch manche Vorstellungen mit ihren Gegnern gemein [...]. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der theologische Stil der Ketzerbekämpfung [...]. Das Besondere ihrer Argumentation ist [...] der Rekurs auf Spezialoffenbarungen des Auferstandenen. Das ist im kirchlichen Raum singulär und ist offensichtlich bewusste Aufnahme einer der typischsten gnostischen Formen, autoritative Tradition zu begründen; es handelt sich also um den Versuch, den gnostischen Gegner mit seinen eigenen Waffen zu bekämpfen«.

³⁶ Rudolph, Dialog 90. Anzumerken bleibt, dass die Untersuchung von Rudolph aus dem Jahr 1968 die drei wichtigen Schriften EpJac, LibThom und Dial noch nicht berücksichtigte. Vielhauer, Geschichte 680f. schloss sich dieser erweiterten Auswahl an. Vgl. auch die ähnliche Auswahl von Köster, Dialog 534.

³⁷ Siehe NTApo 51 290–297.

³⁸ Siehe ebd. 297–300.

³⁹ Köster, Dialog 534ff.

Dialog des Erlösers, das Buch des Thomas und »in gewisser Weise«⁴⁰ auch das Thomasevangelium (EvThom, NHC II,2).

Was die *Datierung* der Erlöserdialoge betrifft, so sind recht grosse Unterschiede festzustellen⁴¹:

LibThom (NHC II,7) wird von Turner der ersten Hälfte des 3. Jh. zugeordnet, und zwar vor allem aufgrund des Entwicklungsgrades der darin verwendeten Spruchtradition. Der Verf. stellt die Schrift in die Entwicklungslinie der Thomas-Tradition⁴² (EvThom [vermutete Entstehungszeit: ca. 150 n.Chr.] – *LibThom* – Thomasakten [Entstehungszeit der ATH: um 225 n.Chr.])⁴³. Schenke dagegen tendiert zu einer möglichen Entstehungszeit im 2. Jh⁴⁴, ohne sich allerdings darauf festzulegen. – Die Datierung von *EpJac* (NHC I,2) wirft grössere Probleme auf, nicht zuletzt wegen des inhaltlich schwer fassbaren Charakters der Schrift. Während Rouleau die Schrift um 150–200 n.Chr. ansetzt⁴⁵ und Williams sogar für das 3. Jh. als Entstehungszeit plädiert⁴⁶, setzt sich Kirchner für eine Frühdatierung ein: 100–150 n.Chr., vielleicht sogar 50–100 n.Chr.⁴⁷. Die Vertreter einer Spätdatierung setzen u.a. offenbar voraus, dass *EpJac* das *JohEv* und andere ntl. Schriften vorliegen hatte und darauf durch deutliche Anspielungen in einer bestimmten Weise reagiert⁴⁸. Diese Annahme ist umstritten⁴⁹. Nach Rudolph

⁴⁰ Ebd. 544.

⁴¹ Wir berücksichtigen im folgenden die von Schneemelcher zu den Offenbarungsdialogen gezählten Schriften (mit Ausnahme des *Freer-Logion* und der *EpAp*), d.h. also *LibThom*; *EpJac*; *Dial*; *1ApcJac*; *2ApcJac*; *EpPt*; dazu noch *EvMar* und *ApcPl*.

⁴² Vgl. J.D. Turner, in: Nag Hammadi Codex II,2–7. Volume two 177: »[...] the trajectory of literary genres conveying the Judas Thomas tradition moves from sayings collection (*Gospel According to Thomas*) to dialogue (*ThCont*) to romance (*Acts of Thomas*) as the dominance of the savior diminishes and the theme of sexual asceticism increasingly predominates. Thus *ThCont* [...] may have been composed ca. A.D. 200–225 in the ascetic milieu of East Syrian Christianity».

⁴³ Zur Datierung von *EvThom* und *ATH*, vgl. ebd.

⁴⁴ H.-M. Schenke, *Das Buch des Thomas*, in: *NTApo* 51 193f.

⁴⁵ D. Rouleau, in: *L'épître apocryphe de Jacques* 22.

⁴⁶ F.E. Williams, in: *Nag Hammadi Codex I* 27. So auch Perkins, *Traditions* 414.

⁴⁷ D. Kirchner, *Brief des Jakobus*, in: *NTApo* 51 235: »Gegen eine spätere Datierung [als 125–150 n.Chr.] spricht der Umgang mit der Spruchüberlieferung in *EpJac*, der noch keine Bindung an kanonisierte Texte zu kennen scheint. Da ausserdem die in *EpJac* verwendete Überlieferungsformel 'sich an die Worte des Herrn erinnern' noch Papias so gültig war [...], in der 2. Hälfte des 2. Jh. aber nur noch geringe oder keine Autorität beanspruchen konnte, dürfte als oberste zeitliche Grenze zur Abfassung der *EpJac* Mitte des 2. Jh. gelten [...]. Die Gemeinsamkeit der Thematik von *Matthäus*, *Johannes*, dem 1. *Korintherbrief* und *EpJac* sollte aber auch damit rechnen lassen, dass unsere Schrift noch aus der 2. Hälfte des 1. Jh. stammen könnte [...]. Die Ähnlichkeiten zwischen *EpJac* und der *Epistola Apostolorum* sind so zu erklären, dass die *EpAp* auf eine geistige Situation reagiert, deren einer Repräsentant die *EpJac* ist. Literarische Abhängigkeit scheint nicht vorhanden zu sein».

⁴⁸ Vgl. bspw. Perkins, *Traditions*, u.a. 408: »[...] the author [of *EpJac*] seeks to respond to three interrelated challenges: the growing appeals to the gospel canon as authoritative text, rejection of gnostic tradition, and some type of formal attempt to declare members of his community 'excluded from the kingdom.' To do so, he creates a gnostic farewell discourse about the certainty of salvation».

⁴⁹ Vgl. die Untersuchung von Röhl, *Rezeption* 30–87, die sich u.a. kritisch mit der Arbeit von Perkins, *Traditions*, auseinandersetzt und zum Schluss kommt: »Eine erhebliche Beeinflussung

ist die Schrift eher im 2. als im 3. Jh. entstanden⁵⁰. – *Dial* (NHC III,5) dürfte im 2. Jh. entstanden sein⁵¹. Köster und Pagels vermuten für die dialogische Grundschrift des Textes sogar eine Entstehung in der zweiten Hälfte des 1. Jh., vor allem weil zum einen keine nachweisbaren Zitate resp. Anspielungen auf ntl. oder andere Schriften (evt. mit Ausnahme von *EvThom*) vorlägen und zum anderen das in der Schrift dialogisch verarbeitete Spruchgut parallel zu demjenigen des *JohEv* laufe, aber im Vergleich zu *den joh Reden* noch weniger entwickelt sei⁵². Rudolph beurteilt eine solche Frühdatierung als »sehr kühn«⁵³. – *1ApeJac* (NHC V.3) ist nach Funk »frühestens gegen Ende des 2. Jh.«⁵⁴ anzusetzen, vor allem weil die Schrift, aufgrund der in ihr verarbeiteten valentinianischen Theologumena, die voll entfärbten valentinianischen Systeme voraussetzen scheint. – *2ApeJac* (NHC V.4) hingegen ist vielleicht bereits um 150 n.Chr. verfasst worden⁵⁵. – *EpPt* (NHC VIII,2) dürfte am Ende des 2. oder am Anfang des 3. Jh. abgefasst worden sein⁵⁶. – *EvMar* (BG 1) seinerseits ist, so scheint die offenbar einhellige

sung der christlich-agnostischen Schrift *EpJac* durch das 4. Evangelium [...] hat sich in der vorliegenden Untersuchung nicht bestätigen lassen« (ebd. 87). Es handle sich bei den umstrittenen Stellen »in aller Regel um eigenständige gnostische Aussagen [...], für die eine Abhängigkeit vom 4. Evangelium nicht angenommen werden muss. Gelegentlich [...] musste die Möglichkeit eines joh. Einflusses offen bleiben [...], und in einem Fall – 13,1 – scheint nahezu ein Zitat von Joh 20,29 vorzuliegen« (ebd.).

⁵⁰ Rudolph, *Gnosis: Texte und Übersetzungen* 140.

⁵¹ Vgl. u.a. B. Blatz, *Der Dialog des Erlösers*, in: *NTApo* 51 247.

⁵² Vgl. H. Köster/E. Pagels, in: *Nag Hammadi Codex III*, 5, 15f.: »[...] the development of the dialogical elaboration of traditional sayings of Jesus in the dialogue source parallels that of the discourses and dialogues in the gospel of John, but may represent a somewhat earlier stage in that process [...]. The absence of any evidence for the use of the canonical gospels and the Pauline epistles, the affinity with deutero-Pauline language, and the possible use of *Gos. Thom.* suggest a date for the composition of *Dial. Sav.* in the early decades of the second century C.E. [...]. But the dialogue source used by the author of *Dial. Sav.* should be dated in the last decades of the first century C.E., and certainly not later than the gospel of John«. – Vgl. auch NHLE³ 244: »In some instances, the dialogical development of the sayings tradition in our document [sc. *Dial*] is less advanced and theologically less complex than the Johannine parallels. This would argue for a date of the original dialogue source of this document before the end of the first century«.

⁵³ Rudolph, *Gnosis: Texte und Übersetzungen* 139.

⁵⁴ W.-P. Funk, *Die erste Apokalypse des Jakobus*, in: *NTApo* 51 255.

⁵⁵ Vgl. dazu W.-P. Funk, *Die zweite Apokalypse des Jakobus*, in: *NTApo* 51 265: »Über Ort und Zeit der ursprünglichen Entstehung der Schrift wissen wir nichts [...]. Man kann allenfalls die Frage stellen, in welche Zeit und Gegend die Schrift nach unserer Vorstellung am ehesten passen würde. In diesem Sinne sind Vermutungen geäußert worden, die zum 2. Jh. (um dessen Mitte, vielleicht sogar 1. Hälfte) hin tendieren. Der Text steht in mancher Hinsicht dem vierten Evangelium sowie den Antichristen Markions nahe, ohne indessen erkennbar von einem der beiden abhängig zu sein«. – Vgl. auch NHLE³ 270: »The absence of allusions to the later developed gnostic systems, and the almost total absence of allusions to the New Testament tradition suggest an early date for the origin of the tractate«.

⁵⁶ Vgl. M. W. Meyer, in: *Nag Hammadi Codex VIII*, 231; vgl. auch NHLE³ 433: »On the basis of the parallels with *The Apocryphon of John* and Irenaeus, we suggest that *The Letter of Peter to Philip* was written around the end of the second century C.E. or into the third«; H.-G. Beshge, *Der Brief des Petrus an Philippus*, in: *NTApo* 51 277.

Meinung zu sein, ein Werk des 2. Jh⁵⁷. – *ApcPl* (NHC V,2) schliesslich, eine Schrift, die allerdings nur unter grossem Vorbehalt der Gattung der Erlöserdialoge zugerechnet werden kann, könnte ebenfalls im 2. Jh. verfasst worden sein: »Nothing in *Apoc. Paul* demands any later date than the second century for its composition⁵⁸. Aber auch hier ist eine gewisse Vorsicht bei der Datierung angezeigt⁵⁹.

1.2.3 Vergleich mit den joh Abschiedsreden

Die gnostischen Dialoge sind im wesentlichen Belehrungen der Jünger durch den auferstandenen Christus in der Zeit nach Ostern. Es handelt sich also, mit einer einzigen Ausnahme⁶⁰, stets um nachösterliche Offenbarungsreden Christi kurz vor seinem Weggang, d.h. kurz vor seiner Rückkehr in das himmlische Pleroma. Die geographische Situierung fällt, wenn überhaupt vorhanden, meistens extrem knapp aus⁶¹. Was die Organisation der dialogischen Reden betrifft, so sei hier nur in aller Kürze und Unvollständigkeit folgendes festgehalten: Dialogführer ist, wiederum mit einer Ausnahme⁶², der auferstandene Christus; Dialogpartner sind seine Jünger und Jüngerinnen, auftretend teils als Gesamtheit, teils als kleine Gruppe, teils als Einzelpersonen. Der esoterische Charakter der Reden ist offensichtlich. Es handelt sich durchweg um Geheimbelehrungen des Erhöhten an die Seinen⁶³. Die Dialogstruktur ist unterschiedlich stark ausgeprägt. Es ist aber deutlich, dass das ganze Gewicht der Ausführungen bei Jesus als der Offenbarungsautorität liegt. So bilden die meistens knapp formulierten Bemerkungen, Fragen und Einwürfe der Jünger und Jüngerinnen im wesentlichen nur den Auslöser, damit Jesus eine bestimmte theologische Problematik erstmals erörtern oder im weiteren Fortgang der Rede vertiefen und präzisieren kann. Insb. Ru-

⁵⁷ Vgl. *A.Pasquier*, in: *L'évangile selon Marie* 3f. (die Verfasserin weist in 4 A 15 auf W.C.Till hin, der die Schrift um 150 herum situiert); vgl. auch NHLE³ 524; *B.Blatz*, in: *NTApo* ⁵¹ 315.

⁵⁸ NHLE³ 257.

⁵⁹ Vgl. *W.-P.Funk*, in: *NTApo* ⁵¹¹ 629: »Bei grösserer Zurückhaltung kann man jedoch nur den Zeitraum von der Mitte des 2. bis zum Anfang des 4. Jh. als mögliche Entstehungszeit der Schrift angeben«.

⁶⁰ *1ApcJac* (NHC V,3) ist die einzige Schrift dieser Gattung, die einen vor- und nachösterlichen Gesprächsgang hat. Der erste Gesprächsgang zwischen Jakobus und dem Herrn findet unmittelbar vor der Passion statt (24,11–30,13).

⁶¹ Vgl. *Rudolph*, *Dialog* 91f. Überhaupt keine genaueren örtlichen Angaben haben bspw. *EpJac* (NHC I,2) und *Dial* (NHC III,5).

⁶² *EvMar* (BG,1).

⁶³ Ein sehr schönes Beispiel dafür bildet *EpJac* (NHC I,2): Im einleitenden Briefteil spricht der Absender Jakobus davon, ihm (nach einer – zwar umstrittenen – Konjektur evt.: Kerinth) »eine Geheimlehre zu übermitteln« (1,10). Diese Schrift »wollte der Herr nicht einmal allen von uns, seinen zwölf Jüngern, mitteilen« (1,24f.). Im folgenden spricht der Erhöhte zunächst kurz zu allen zwölf Jüngern, um dann Jakobus und Petrus beiseite zu nehmen und ihnen das Offenbarungswissen zu vermitteln (2,33ff.; Übersetzung nach D.Kirchner, in: *Epistula Jacobi Apocrypha*).

dolph hat darauf hingewiesen, dass der literarischen Form des Dialogs im Rahmen einer Erlösungsreligion wie der Gnosis eine grundsätzlich andere Funktion zukommt als der des alten griechischen Dialogs. Im Rahmen einer Offenbarungsreligion dient der »Dialog [...] in erster Linie der Heilsvermittlung, nicht mehr dem Ringen um die Wahrheit«⁶⁴.

Ein Vergleich mit den joh Abschiedsreden ist durch folgende Punkte legitimiert: Zum einen ist die Personenkonfiguration dieselbe: Jesus/der Erlöser und seine Jünger (und Jüngerinnen); zum anderen sind die Dialogsequenzen der gnostischen Dialoge mit den entsprechenden Passagen der joh Abschiedsreden durchaus vergleichbar; zum dritten ist das für die joh Reden so charakteristische literarische Stilmittel des Un- resp. missverständnisses der Jünger, wenn auch nur vereinzelt, auch in den Dialogen des Erlösers zu finden⁶⁵; zum vierten weisen einzelne Logien von Jesus resp. dem Erhöhten teilweise frappierende Ähnlichkeiten miteinander auf⁶⁶; zum fünften schliesslich ist die allgemeine pragmatische Funktion durchaus vergleichbar. Sowohl die joh Abschiedsreden als auch die gnostischen Erlöserdialoge sind als Texte für die innergemeindliche Unterweisung und Belehrung⁶⁷ konzipiert, und zwar u.a. zum Zweck der Ermahnung und der Tröstung. Wir dürfen vermehren, dass für beide Textsorten die grundlegende pragmatische Funktion in der Vergewisserung und Stärkung des eigenen theologischen Überzeugungssystems besteht.

1.3 Auswertung

Welches ist der inhaltlich-theologische Gewinn dieses gleichsam doppelperspektivischen gattungsgeschichtlichen Vergleichs? Wir fassen im folgenden die uns am wichtigsten erscheinenden Aspekte unter vier Punkten zusammen, wobei wir teils stärker den Bezug zur alttestamentlich-frühjüdischen Literatur, teils stärker denjenigen zur gnostischen Dialogliteratur beronen.

1.3.1 Fiktionalität und Transparenzcharakter

Wie insgesamt sowohl die alttestamentlich-frühjüdischen Vermächtnisreden als auch die Offenbarerdialoge, so haben auch die joh Abschiedsreden in ihrer Jetztgestalt, historisch-kritisch gesehen, »den Charakter einer *literarischen Fiktion*«⁶⁸.

⁶⁴ Rudolph, Dialog 87.

⁶⁵ Vgl. vor allem in EpJac, NHC I,2,5,35–6,1.2ff.; 6,32–34.35ff.; 11,6–10.11ff.; 13,26–36.37ff.; vgl. evt. auch Dial, NHC III,5,132,5–19.

⁶⁶ Vgl. dazu u.a. Köster, Dialog; ders., Discours d'adieu; ders., Gospels 173–200.264–267.

⁶⁷ Für die gnostischen Dialoge, siehe Rudolph, Dialog 89f.

⁶⁸ Blank II 23.

Diese fiktionale Redeweise kann positiv interpretiert werden. Ein positives Moment dieser literarischen Fiktion besteht darin, dass sie auf den Transparenzcharakter, der die joh Abschiedsreden grundlegend bestimmt, hinzuweisen vermag⁶⁹: Die auf der literarischen Ebene skizzierte historische Ursprungssituation bildet die transparente Vorlage für die Bestimmung des Verhältnisses der nachösterlichen joh Gemeinde zum irdischen Jesus; die vergangene Jesusgeschichte und die gegenwärtige joh Gemeindesituation (und evt. Gemeindegeschichte) sind gleichsam ineinandergefaltet. Dabei ist der hier vorliegende indirekte kommunikative Vorgang zu beachten. Die literarisch primären Adressaten der Rede Jesu sind die Jünger, die historisch primäre Adressatin jedoch ist die nachösterliche joh Gemeinde. Die joh Gemeinde sieht sich durch das Wort Jesu direkt angesprochen – und dennoch erlangt sie diese Direktheit der Beziehung mit Jesus durch sein Wort nur im jeweils neu zu vollziehenden Durchgang durch die im Text vermittelte Ursprungssituation »irdischer Jesus – Jünger erster Hand«. Theologisch bedeutet dies u.a., dass die Figur des joh Jesus als eine gegenwärtige Grösse, als eine die nachösterliche Gemeinde durch sein Wort nach wie vor bestimmende Grösse profiliert wird. Transparenz impliziert u.a., dass Jesus nicht eine sukzessive ins Historische hinabsinkende, sondern eine die nachösterliche Gegenwart bestimmende, eine im besten Sinne eschatologische Gestalt bleibt⁷⁰. Dieser Aspekt der Vergegenwärtigung wird auch in vielen alttestamentlich-frühjüdischen Schriften sehr schön deutlich, am schönsten vielleicht im Dtn (vgl. nur Dtn 5,1–3!)⁷¹. Allerdings stellt sich das zentrale hermeneutische Problem der Vergegenwärtigung des Vergangenen beim Dtn und beim JohEv in m.E. unterschiedlicher Weise. Beim Dtn geht es, sehen wir recht, primär um die Vergegenwärtigung der vergangenen Geschichte Jahwes mit seinem Volk und um das Recht, das das Verhältnis des Volkes zu Jahwe weiterhin konstituieren und bewahren soll; beim JohEv hingegen geht es letztlich um die Vergegenwärtigung

⁶⁹ Es ist das grosse Verdienst der Arbeit von *Onuki*, Gemeinde, auf diesen Sachverhalt deutlich aufmerksam gemacht zu haben. Zur Thematik der Transparenz, siehe im weiteren *Winter*, Vermächtnis 263 A 10; *O'Day*, *Overcome* und unsere Ausführungen unten 250f. mit A 128.

⁷⁰ Auch *O'Day*, ebd. 164 legt die narrative Situierung der joh Abschiedsreden theologisch aus. Nach ihr wird durch diese narrative Situierung erreicht, dass die Worte des Erhöhten als Teil der *gegenwärtigen* Realität der nachösterlichen Gemeinde, und nicht als Worte für eine noch ausstehende, unbestimmte Zukunft wahrgenommen werden. Damit verändert sich auch das Verhältnis der Gemeinde zu ihrer Zeit: »By placing the promises and words of assurance before the Passion narrative, not after, the fourth evangelist emphasizes that these words are part of present reality for the disciples rather than part of some distant future [...]. The words of promise and assurance are available in advance of the moment of crisis. In this way, not only is the disciples' present changed, but their future is also transformed. The voice of the risen Jesus offers them new categories with which to meet their future, categories that promise that the victory over the world is already available, at any given moment«. Die Verfasserin schliesst ihren Artikel mit dem Hinweis, dass es den joh Abschiedsreden im Kern darum gehe, allen zukünftigen Lesern Anteil an der Gegenwart Jesu zu geben (vgl. ebd. 165)! Wir können diesem Urteil grundsätzlich voll zustimmen.

⁷¹ Vgl. u.a. *Blank* II 22–25; *Winter*, Vermächtnis 85.

gung der eschatologischen Person Jesus. Die Frage nach der Vergegenwärtigung des Vergangenen stellt sich im JohEv und insb. in den joh Abschiedsreden aufgrund des spezifisch christologischen Ansatzes auf m.E. komplexere Weise als im Dtn⁷². Wir werden unten diese Frage nochmals aufgreifen.

1.3.2 Grenzcharakter und Eschatologie

Jesu Reden, insofern sie als Abschiedsreden konzipiert sind, ereignen sich zwischen zwei Zeiten, nämlich zwischen der Zeit seiner irdischen Wirksamkeit und der Zeit seines definitiven Entzogeneins, zwischen seinem Leben und seinem Tod. Dieser narrative »Grenzraum«⁷³ eignet sich u.a. hervorragend für eschatologisch-apokalyptische Ausführungen. Insb. die frühjüdische Vermächtnisredenliteratur vermag auf diesen Sachverhalt aufmerksam zu machen: Die Vermächtnisrede in frühjüdischer Zeit vermochte nicht nur relativ problemlos apokalyptisches Material aufzunehmen (vgl. TestXII), sondern wurde auch des öfteren in Apokalypsen integriert (vgl. äthHen) oder diente umgekehrt als Rahmengattung einer ganzen Apokalypse (vgl. AssMos)⁷⁴. Die starke Zukunftsbezogenheit der Vermächtnisrede hat diese zusehends apokalyptische Prägung sehr begünstigt. Demgegenüber ist der m.E. durchgehend nichtapokalyptische Tenor der joh Abschiedsreden auffallend. Unsere Exegesen werden zeigen, dass zwar in den joh Reden nicht wenige Topoi und Vorstellungszusammenhänge aufgegriffen werden, die traditionell primär apokalyptisch geprägt sind, dass diese aber durchgehend nichtapokalyptisch interpretiert werden⁷⁵. Der theologische Grund dieser auffälligen Modifizierungen ist, so dürfen wir vermuten, in der spezifisch joh Christologie und Eschatologie zu suchen. Es ist insb. die für die joh Abschiedsreden charakteristische präsentische Akzentuierung des Heils, die diese, zumindest nach dem Urteil von Winter, gegenüber der gesamten alttestamentlich-frühjüdischen Gattungsgeschichte abhebt⁷⁶.

⁷² Zum hermeneutischen Problem der Vergegenwärtigung von Vergangenen, siehe Winter, Hermeneutik 78–80.

⁷³ Zum Grenzcharakter der joh Abschiedsreden, siehe Onuki, Gemeinde 165f.

⁷⁴ Siehe dazu Winter, Vermächtnis 206; vgl. insgesamt seine folgenden Ausführungen: »Die weitere Gattungsgeschichte [nach dem Dtn] wird entscheidend dadurch bestimmt, dass neben der alttestamentlichen Weisheit (zuerst in Dtn, später vor allem in Tob und TestXII) die frühjüdische Apokalyptik auf die formale und inhaltliche Gestaltung der Vermächtnisrede eingewirkt hat« (ebd.). Als apokalyptisch geprägte Vermächtnisreden nennt der Verf. u.a.: äthHen, slHen, LibAnt, AssMos, IV Esr und syrBar (ebd.).

⁷⁵ Zu dieser joh Eigenart, die durch den gattungsgeschichtlichen Vergleich noch verdeutlicht wird, vgl. u.a. ebd. 318. Zur kritischen Diskussion mit anderen Positionen der joh Sekundärliteratur, siehe unsere Exegesen zu den einschlägigen Stellen (z.B. Joh 14,2f, 14,18ff.; 16,8–15,16ff.).

⁷⁶ Ebd. 317.

1.3.3 Christologische Konzentrierung und Identitätsproblematik

Zur christologischen Konzentration: Im Vergleich mit der alttestamentlich-frühjüdischen Vermächtnisrede fällt auf, dass die drei Hauptelemente des Redekorpus – Rückblick auf die Vergangenheit, Paränese, Zukunftsansage – bei Joh 13–17 durchgehend einer tiefgreifenden christologischen Neuprägung unterworfen werden⁷⁷. Da wir bereits oben auf die christologische Konzentration der Elemente der Rückschau und der Zukunftsansage hingewiesen haben⁷⁸, beschränken wir uns hier auf die Diskussion des *paränetischen* Aspekts. (1) Es ist feststellbar, wie in den joh Abschiedsreden im Vergleich mit der alttestamentlich-frühjüdischen Vermächtnisliteratur der paränetische Tenor – dies gilt insb. für die beiden Reden Joh 13,31–14,31 und 16,4b–33 – zurücktritt und gleichzeitig die Reflexion über den Sinn des Weggangs der Hauptfigur und die Frage nach einem neuen Verhältnis der Jünger Gemeinde zu dieser Figur nach ihrem Tod stark intensiviert wird. Die Akzentverschiebung ist durch die joh Christologie bedingt: Hauptfigur der joh Abschiedsreden ist nicht eine, wenn auch noch so grosse und anerkannte Persönlichkeit und Vermittlerfigur wie etwa Mose, Henoch oder Baruch, sondern Jesus als die Manifestation göttlicher Wirklichkeit⁷⁹. Eine paränetisch akzentuierte Aurobiographie oder Momente wie Selbstanklage oder Reue der Hauptfigur finden sich deshalb in den joh Abschiedsreden verständlicherweise nicht. (2) Insb. Winter hat darauf hingewiesen, dass die christologische Ausrichtung der Paränese in einem entscheidenden Punkt ein theologisches Kontinuum der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition durchbricht: dasjenige der Tora. Die alttestamentlich-frühjüdischen Vermächtnisreden gehen »seir dem Dtn darin konform, dass sie alle von der Tora als *der* Basis und Norm des religiösen und sittlichen Lebens ausgehen und daher die Tora als den wesentlichen Inhalt der Paränese voraussetzen«⁸⁰. In Joh 13–17 tritt an die Stelle der Tora der »Verweis auf Jesu Wort(e) bzw. Gebot(e)«⁸¹. (3) Der christologischen Konzentration entspricht eine Konzentration im Bereich des Ethischen. Das in Joh 13,12–17; 13,34f.; 15,1–17 thematisierte Liebesgebot ist das einzige ausdrücklich formulierte Gebot für den Bereich des Mitmenschlichen. Die in der Vermächtnisredenliteratur stellenweise anzutreffende Tendenz zur Grundsätzlichkeit im Bereich des Ethischen⁸² wird im JohEv demnach aufgenommen und weiter ausgezogen. (4) Die eben genannten ethischen Aussagezusammenhänge werfen die wichtige Frage nach dem spezifisch theologischen Begründungszu-

⁷⁷ Vgl. ebd. 311–320.

⁷⁸ Siehe oben 20,29.

⁷⁹ Vgl. auch *Becker* II 529.

⁸⁰ *Winter*, Vermächtnis 313.

⁸¹ Ebd.; vgl. auch oben 20.

⁸² Vgl. oben 20. *Winter*, Vermächtnis 313 akzentuiert anders, wenn er – im Blick auf das Dtn sicherlich zu Recht – schreibt, »dass es sich bei Jesu Forderung nicht um eine Vielzahl kultischer und ethischer Vorschriften handelt, sondern ganz allein um die glaubende Annahme der in Jesus begegnenden göttlichen Offenbarung, die sowohl als Glaube als auch als Liebe gegenüber Jesus interpretiert werden kann«.

sammenhang der joh Ethik auf. Insb. die Exegese der Weinstockrede Joh 15,1–17 wird diese Frage genau zu prüfen haben.

Zur christologischen Identitätsproblematik: Der Vergleich mit der gnostischen Dialogliteratur ermöglicht es uns, die narrative Situierung der joh Reden im vor-österlichen Abschiedszusammenhang als eine bewusst gewählte und theologisch bedeutsame Wahl zu verstehen. Die Situierung im vorösterlichen Abschiedskontext ist als eine theologische Option und nicht bloss als ein dem Gattungszwang unterworfenen Phänomen zu begreifen. Wie ist die durch die unterschiedliche narrative Situierung der joh Abschiedsreden und der gnostischen Erlöserdialoge angezeigte theologische Differenz näher zu beschreiben? Die joh und die gnostische Konzeption bringen ein unterschiedliches Verständnis der Bedeutung des irdischen Jesus zum Ausdruck. Die gnostische Situierung der Offenbarungsreden in nachösterlicher Zeit darf als pointierter literarischer Ausdruck der gnostischen Diastase von irdischem Jesus und himmlischem Christus verstanden werden⁸³. Aller Akzent liegt auf dem himmlisch-ewigen, vom Irdischen getrennten Christus; der irdische Jesus und seine Geschichte können, streng genommen, keine konstituierende Rolle mehr spielen, ja sie sollen es auch gar nicht⁸⁴. Diese Trennung ergibt sich wiederum folgerichtig aus dem für die Gnosis charakteristischen antikosmischen Dualismus. Denn dieser Dualismus, der radikal zwischen dem streng jenseitigen, himmlischen Pleroma und der diesseitigen, als grundsätzlich schlecht qualifizierten Welt unterscheidet, ist der Grund dafür, dass die entscheidende Frage nach der Vermittlung des Heils nur so gelöst werden kann, dass die Offenbarergestalt enthistorisiert wird – ein wirkliches Eingehen des Offenbarers in die Welt ist nicht vorstellbar –, wobei diese Enthistorisie-

⁸³ Vgl. Rudolph, Gnosis 166: »Christus wurde durch seine Einschaltung in den von Haus aus mythologischen Apparat der gnostischen Welt- und Heilslehre zu einem eigentlich mythologischen Wesen gemacht [...]. Die gnostischen Theologen haben, um die beiden genannten Aspekte – den historischen und den mythologischen – auf einen Nenner zu bringen, eine Aufspaltung des christlichen Erlösers in zwei völlig getrennte Wesenheiten, nämlich in den irdischen und vergänglichen Jesus von Nazareth und den himmlisch-ewigen Christus, durchgeführt und damit eines der bemerkenswertesten gnostischen Lehrstücke geschaffen«.

⁸⁴ Eine eindrückliche Disqualifizierung des irdischen Jesus liegt, sehen wir recht, bspw. in *EpJac (NHC I,2)* vor. Beachtenswert ist zum einen die an Jakobus und Petrus gerichtete (vgl. 2,33–40) Rede des Erlösers in 2,40–3,38, insb. 3,12–25: »Erinnert euch: Ihr habt den Sohn des Menschen gesehen, ihr habt mit ihm gesprochen und ihr habt auf ihn gehört. Wehe denen, die (nur) den Soh[n des Me]nschen gesehen haben! Heil denen, die nicht den Menschen gesehen haben, die nicht mit ihm zusammen waren, die nicht mit ihm gesprochen haben, die nicht auf etwas von ihm gehört haben! Euch gehört das Leben!« (Textbearbeitung und Übersetzung von D.Kirchner, in: *Epistula Jacobi Apocrypha*). Zum anderen ist auf den öfters formulierten Gedanken der Gleichstellung der Jünger mit dem Erlöser, ja seiner Überbietung, hinzuweisen, vgl. insb. 6,19–21, aber auch 5,2f. und 7,14f. Wir werden bei der Exegese von Joh 14,12–14 nochmals auf diese Stellen zurückkommen. – Das hier vorliegende christologische Konzept – eine in nachösterlicher Zeit ergehende, qualitativ neue Offenbarungsrede, die über diejenige des Irdischen hinausgeht, ja ihr u.U. widerspricht – widerspiegelt gleichzeitig das prägnante Selbstverständnis und Selbstbewusstsein gnostischer Kreise in ihrem Verhältnis zum – pauschal gesagt – orthodoxen Christentum ihrer Zeit.

rung resp. Mythologisierung auf sehr verschiedene Weise zum Ausdruck kommen kann. Eine Variante dieser Enthistorisierung besteht darin, dass die Inkarnation ignoriert wird, sei es, dass der Offenbarer ausserhalb jeder Zeit, sei es, dass er nur nach der Auferstehung spricht⁸⁵. Letzteres trifft für die meisten Erlöserdialoge zu. – Demgegenüber bleibt im JohEv dadurch, dass die Offenbarungsreden Jesu an seine Jünger in die Passion Jesu – und das heisst: in die Erzählung der Geschichte des irdischen Jesus – eingebettet sind, der Bezug des Erhöhten zum irdischen Jesus aufrechterhalten. Das joh Modell betont also gegenüber dem gnostischen die Identität von Irdischem und Auferstandenen und damit die konstitutive Bedeutung des Irdischen auch für die nachösterliche Gemeinde.

Ein letzter gedanklicher Schritt bleibt zu tun. Wir haben oben auf das Vermittlungsproblem hingewiesen, mit dem die gnostische Christologie und Soteriologie konfrontiert ist. Es gilt aber zu sehen, dass sich die joh Theologie ebenso pointiert wie die gnostische – allerdings von anderen Voraussetzungen her – mit der Frage nach der Vermittlung des Heils konfrontiert sieht! Nach dem JohEv ist Jesus der Hermeneut Gottes (vgl. 1,18), die vollgültige und umfassende Manifestation und Inkarnation göttlicher Wahrheit und göttlichen Lebens (vgl. nur 14,6ff.). Es ist letztlich dieser Inkarnationsgedanke, der das in den Abschiedsreden intensiv verhandelte Folgeproblem aufwirft, wie Vermittlung und Erfahrung von Heil in nachösterlicher Zeit überhaupt noch möglich und denkbar sind. Wie ist Heilsmittlung noch möglich, wenn der joh Christus als vollgültige Inkarnation göttlicher Wirklichkeit durch seinen Tod der Jünergemeinde entzogen ist? Damit haben wir inhaltlich bereits auf den vierten und letzten Punkt unserer theologisch akzentuierten Auswertung – den des Kontinuitätsproblems – vorgegriffen.

1.3.4 Kontinuitätsproblematik

Die Kontinuitätsproblematik spitzt sich in den joh Abschiedsreden sowohl gegenüber der alttestamentlich-frühjüdischen Vermächtnisredenliteratur wie auch in bestimmter Weise gegenüber der gnostischen Dialogliteratur zu. Wir reformulieren das im vorigen Punkt Gesagte: Wenn nach dem JohEv der Auferstandene niemand anderes als der Irdische ist, wenn nach dem JohEv die Wahrheit, die

⁸⁵ Die Frage nach der Vermittlung des Heils im Rahmen einer gnostischen Konzeption ist deutlich formuliert worden von *Sevrin*, *Evangile* 259: »Le développement dualiste de la pensée gnostique pose à la représentation du révélateur de sévères difficultés. Comment en effet concevoir que ce qui n'est pas de ce monde puisse entrer en relation avec ce qui est en ce monde? (...) La catégorie de la médiation, comme en tout dualisme, est cruciale. Tous les textes gnostiques n'abordent pas ce problème de front, et ils le résolvent de diverses manières. Notamment, lorsque le Sauveur n'est pas une figure mythique (Hermès, Seth) mais Jésus, il est traité en personnage mythique, soit que son incarnation soit ignorée (il parle hors du temps ou après sa résurrection; jamais ses actes ne sont mentionnés; il est déshistoricisé), soit plus précisément qu'on lui fasse subir un traitement de type docète«. Zur Enthistorisierungstendenz der gnostischen Christologie, siehe auch *Rudolph*, *Gnosis* 165.166ff.

Jesus verkündet, letztlich er selbst ist und daher der Redende – seine Person und Geschichte – in seine Reden einbezogen werden muss⁸⁶, wenn also, grundsätzlich formuliert, der Kontingenzcharakter des joh Heilsverständnisses so sehr akzentuiert ist, dann bricht die Kontinuitäts- resp. Vermittlungsfrage mit aller Schärfe auf. Wie ist von daher Vermittlung und also Erfahrung von Heil noch möglich, wenn der joh Christus als Vermittler und Inkarnation dieses Heils selbst nicht mehr unmittelbar zugänglich ist? Das ist die Grundfrage, die in den joh Abschiedsreden intensiv meditiert werden wird. Vorausgreifend kann in aller Kürze gesagt werden: Die in den joh Abschiedsreden stattfindende Verarbeitung des zentralen Problems der *Entzogenheit Christi* setzt u.a. zwei Mittel ein, die bereits in bestimmten alttestamentlich-frühjüdischen Schriften von Bedeutung sind: zum einen die Entwicklung einer Nachfolgefigur (vgl. den Lieblingsjünger in Joh 13,23–25; in Joh 14–16 die Figur des Geist-Parakleren) und zum anderen die theologische Akzentuierung des Liebesgebotes (vgl. Joh 13,12–17; 13,34f.; 15,1–17).

⁸⁶ Nach *Conzelmann*, Grundriss 392, der prägnant schreibt: »Die Wahrheit ist der Redende selbst. Er selbst muss daher in seine Reden einbezogen sein, so dass sich der Leser durch die Rede zu ihm selbst hinführen lassen kann«.

2 Zum literarischen Problem von Joh 15–17

Katalysator des Problems ist der Schluss der Abschiedsrede von Joh 14, insb. das Sätzlein 14,31e: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν. Der unmittelbar nachfolgende Kontext – die Weinstockrede Joh 15,1ff. – überrascht, denn eigentlich würde sich 18,1ff. nahtlos an das Ende der ersten Abschiedsrede anschliessen. Aber zwischen 14,31 und dem in 18,1ff. beschriebenen Verrat und der Verhaftung Jesu finden sich noch ganze drei Kapitel (Joh 15–17)! Dieser auffällige textliche Tatbestand hat der Exegese seit jeher viel zu denken gegeben. Einem Wellhausen bspw. sind aufgrund dieser Aporie¹ immerhin »zuerst die Augen aufgegangen«², dass die Literarkritik auch auf das vierte Evangelium anzuwenden sei. Er sah keine andere Möglichkeit, als auf 14,31 unmittelbar darauf 18,1 folgen zu lassen und damit Joh 15–17 als sekundären Nachtrag zu qualifizieren³.

Der Versuch zu Beginn unseres Jahrhunderts, das Problem des schroffen Übergangs von 14,31 zu 15,1ff. auf literarkritischem Weg zu lösen, hat in den letzten gut zwanzig Jahren einerseits wieder viel Kredit gewonnen, andererseits auch Kritik provoziert⁴. Im folgenden werden wir die verschiedenen Lösungsvorschläge zum literarischen Problem von Joh 15–17 prüfen. Wir gehen so vor, dass wir zunächst die bis heute entwickelten nichtliterarkritischen Ansätze prüfen (2.1), anschliessend den klassischen literarkritischen Lösungsansatz eigens thematisieren (2.2) und schliesslich unseren methodisch-literarischen Ansatz der *Relecture* zur Diskussion stellen (2.3).

¹ Der in der Joh Exegese von Schwarz eingeführte Begriff der Aporie hat sich mittlerweile zur Bezeichnung derjenigen Symptome im JohEv, die dessen literarische Einheit in Frage stellen, eingebürgert; vgl. dazu *H. Thyen*, Art. Johannesevangelium, TRE 17, 203. Der Verf. bezeichnet den Schluss von Joh 14 als die »wohl augenfälligste Aporie« (ebd. 204) des JohEv.

² *Wellhausen*, Erweiterungen 15.

³ Ebd. 14, vgl. auch 8: »Mit anderen Worten sind die Kapitel 15 bis 17, die einen notwendigen Zusammenhang sprengen und dem Schluss von 14,31 jede vernünftige Bedeutung rauben, von späterer Hand nachgetragen, und zwar mit Absicht an dieser Stelle, weil sie sich der Rede in Kap. 14 anschmiegen. Sie sind bestimmt, dieselbe nicht bloss zu erweitern, sondern auch zu korrigieren«.

⁴ Zur Diskussion des Problems, siehe allgemein *Becker*, Abschiedsreden 215–219; *Segovia*, John 15:18–16:4a (der Verf. sieht im wesentlichen vier Grundmodelle, die er als »the historicizing, transpositional, softening and redactional solutions« [ebd. 211] bezeichnet); *ders.*, Theology 115–118; *ders.*, Farewell 24–35; *Painter*, Discourses 528; *Schnelle*, Abschiedsreden 70–73; *Winter*, Vermächtnis 214–260, u. a.

2.1 Nichtliterarkritische Modelle

2.1.1 Das historisierende Modell

Die verschiedenen Vorschläge bis zu Beginn des 20. Jh., die die Abschiedsreden und das Abschiedsgebet Joh 15–17 entweder in der Situation des Aufbruchs (Joh 14,31) oder auf dem Weg zum Bach Kidron (Joh 18,1) unterbringen wollten, sind spätestens durch das Aufkommen der Formgeschichte und des Zweifels an der historischen Authentizität des im JohEv Gesagten begrifflicherweise praktisch gänzlich ad acta gelegt worden. In der Tat haben diese Lösungsmodelle, die in den Text hineinragen, was dieser gar nicht markiert und die davon ausgehen, alles »habe sich eben genauso zugetragen«⁵, ihre Evidenz verloren.

Ein schönes Beispiel für eine Diskussion des Problems unter historisierendem Gesichtspunkt findet sich im Joh-Kommentar von Weiss. Der Verf. entscheidet sich für die Variante, dass Joh 15–17 »noch als im Saal gesprochen zu denken sind«⁶. Dies ergebe sich von 18,1 her und nicht etwa daraus, dass »es unpsychologisch sei, die vertraulichsten Schlussreden im Freien gesprochen zu denken«⁷. Er nennt aber auch die anderen Vorschläge, etwa den, »die folgende Rede unterwegs [...], wenn auch nach dem Verlassen der Stadt an einem einsamen Ort am Kidron [...] zu denken«⁸.

2.1.2 Umstellungshypothesen

Diese Lösungsmodelle, die nach Becker⁹ zu Beginn des 20. Jh. vor allem in England und Deutschland Konjunktur hatten, dann aber nur noch selten aufgenommen wurden¹⁰, versuchen, Joh 13–17 neu zu gruppieren.

Segovia sieht vier Grundtypen¹¹:

a) Nur Joh 15–16, nicht aber Joh 17 wird versetzt. Im wesentlichen werden die Kapitel zwischen 13,20 und 14,1 eingeschoben¹²; b) Joh 15–17 werden versetzt, allerdings an verschiede-

⁵ Becker, Abschiedsreden 216.

⁶ Weiss 419.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd. Weitere Belege für historisierende Interpretationen u.a. bei Borig, Weinstock 20 A 7.8.10; Segovia, John 15:18–16:4a, 212 A 5–7.

⁹ Becker, Abschiedsreden 216.

¹⁰ Vertreter von Umstellungshypothesen: Bultmann 349–351. In seinem Gefolge Schulz 177, der zögernd vorschlägt: 13,31–38; 17,1–26; 15,1–16,33; 14,1–31, aber gleichzeitig meint, dass »die Textabfolge der Kap. 13–17 nicht zu den dringend zu lösenden Problemen johanneischer Forschung« (ebd.) gehöre; Wilkens, Paraklet 191 A 18.

¹¹ Segovia, John 15:18–16,4a, 213f. (A 8–19); im weiteren Borig, Weinstock 20; Bultmann 350 A 2; u.a.

¹² Nach Borig, Weinstock 20: Einfügung nach 13,20; 13,24; 13,30; 13,31a; 13,32; 13,35; 13,38.

ne Orte und teilweise so, dass Joh 17 vor Joh 15–16 plaziert wird (zu erinnern ist an Bultmanns Vorschlag: 17,1–26; 13,31–35; 15,1–16,33; 13,36–14,31)¹³; c) zusammen mit Joh 15–17 wird auch Joh 14 versetzt; d) allein 14,25–31 wird umgestellt.

Für die Beurteilung der Umstellungshypothesen aufschlussreich ist, dass praktisch alle Vorschläge dadurch eine grössere textlogische Kohärenz erzielen wollen, dass sie Joh 18,1 auf Joh 14,31 folgen lassen und damit den spannungsvollen Übergang von Joh 14,31 zu Joh 15,1ff. wahrnehmen. Zudem scheint öfters auch der Versuch mitzuschwingen, dadurch zugleich einen vermeintlich klareren Gedankenfortschritt innerhalb von Joh 14–17 zu schaffen¹⁴. Die Vertreter von Umstellungshypothesen weisen literarkritische Lösungsversuche – d.h. die Auffassung, wonach Joh 15–17 eine spätere Ergänzung darstelle – zurück, weil nach ihnen »Kap. 15–17 ihrem Inhalt wie ihrer Form nach völlig joh. sind«¹⁵.

Die zahlreichen Umstellungsversuche haben sich letztlich nicht durchgesetzt¹⁶. Zum einen deshalb, weil Umstellungshypothesen generell suspekt sind und es schon sehr überzeugender Argumente bedarf, um einer Umstellungshypothese zuzustimmen¹⁷. Aber schon nur die überaus grosse Zahl der zu Joh 13–17 vorgeschlagenen Dislokationen macht diesen Ansatz zumindest nicht plausibler. Zum zweiten deshalb, weil die Umstellungen, die nebenbei beanspruchen, gewisse Schwierigkeiten in der uns vorliegenden Textabfolge zu lösen und so einen überzeugenderen gedanklichen Ablauf innerhalb der Reden zu erreichen, selbst wiederum neue Kompositionsprobleme schaffen und so ihre erhoffte Überzeugungskraft selbst desavouieren. Zum dritten deshalb, weil sich durch Umstellungshypothesen die schon seit langem beobachteten Parallelitäten zwischen 13,31–14,31 einerseits und Joh 15–17 andererseits nur sehr schwer erklären lassen¹⁸.

Zu Punkt zwei (grössere textlogische Kohärenz innerhalb von Joh 13–17): Im wesentlichen sind es zwei Stellen, denen durch Umstellung Linderung verschafft werden soll: (a) Die Aussage von Jesus in *Joh 16,16* provoziert ein betontes Unverständnis von seiten der Jünger (16,17f.), während die damit eng verwandte Aussage von Jesus in Joh 14,19 keine Reaktion der Jünger provoziert¹⁹. (b) Wesentlicher umstrittener und schwieriger ist die Stelle *Joh 16,5* (»Niemand

¹³ Bultmann 351.

¹⁴ Vgl. Bauer 188, der den Umstellungsversuchen entgegenhält: »Durch keinerlei Umordnung lässt sich wirklicher Gedankenfortschritt in die Abschiedsreden hineinbringen«.

¹⁵ Bultmann 349; vgl. Strathmann 205; Wilckens, Parakler 186.

¹⁶ Eine konzise Kritik der Dislokationstheorien findet sich bspw. bei Becker II 572.

¹⁷ Vgl. Becker I 34–36, dessen methodische Hinweise für ein sorgfältiges Abwägen des Problems der textlichen Unordnung hilfreich sind: Nach dem Verf. gilt es zunächst, »die jetzige Textabfolge als unsinnig oder unmöglich herauszustellen. Sodann ist darzustellen, dass der Neuordnungsversuch die Textprobleme löst und offensichtlich der primär gewollten Ordnung des Autors entspricht. Dabei sind andere Erklärungsmöglichkeiten wie etwa eine literarkritische Lösung auszuschliessen. Erst danach ist es sinnvoll, auch noch zu fragen, wie eine Unordnung möglicherweise zustande kam« (ebd. 34f.).

¹⁸ Dazu eingehender unser forschungsgeschichtliche Überblick unten Kap. 5.3.1.

¹⁹ Siehe etwa Bauer 188; Holzmann 253; Bultmann 350 A 3.

von euch fragt mich: Wohin gehst du?«, die insb. nach der Frage des Petrus Joh 13,36 (»Herr, wohin gehst du?«) und der Bemerkung des Thomas Joh 14,5 (»Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst«) reichlich deplaziert scheint²⁰. In der Tat: Exegetische Harmonisierungsversuche sind hier nicht sonderlich überzeugend. So meint etwa Schnackenburg, der in Joh 16,5 geäußerte Vorwurf wolle »nur rhetorisch die Situation der Trauer untermalen [...]: Die Ankündigung Jesu verschlägt ihnen die Sprache. Versuche, die Diskrepanz zwischen 16,5b und den Fragen der Jünger in 13,36 und 14,5 auf andere Weise zu beseitigen, können darum entfallen. Es sind zwei verschiedene Ansätze, das Unverständnis und die Ratlosigkeit der Jünger zu veranschaulichen«²¹. Aber bereits Bauer stellte lapidar fest, 16,5 stehe im Widerspruch zu 13,36; 14,5 und meinte, »der Befund [stimme] durchaus zu der Gleichgültigkeit, die Jo auch sonst vielfach der Form gegenüber an den Tag legt«²². Becker seinerseits kommt zum Schluss, dass in Joh 16,5 »Tradition unabhängig, ja in Konkurrenz zu 13,33.36; 14,5 verarbeitet«²³ sei. Wir sind der Auffassung, dass sowohl harmonisierende Versuche als auch der Hinweis auf traditionsgeschichtliche Konkurrenz die Pointe von 16,5 verfehlen. Wir werden in der Exegese von Joh 16,5 näher darlegen, inwiefern dieses auffällige Textsignal unter einem Relecture-Aspekt m.E. am besten interpretiert werden kann²⁴.

Andererseits führen Umstellungsversuche neue Kompositionsprobleme mit sich; Wilckens hat dies ehrlicherweise zugestanden²⁵. So ist bspw. ein wirklich überzeugender Platz für Joh 15,1–16,33 zwischen 13,30 und 14,1 nur mühsam zu finden, wie die Menge der oben genannten Vorschläge dies ja selbst verdeutlicht. Auch die Versetzung von Joh 17 ist unglücklich, denn einerseits scheint dieser Text auf die vorausgehenden Abschiedsreden in vielfältiger Weise Bezug zu nehmen²⁶ und andererseits ist die Abschlussstellung des Gebets in der gattungsgeschichtlichen Tradition bereits vorgegeben²⁷. Das meist beachtete Problem ist jedoch die Abfolge der fünf Parakletsprüche. Dass bspw. der erste Parakletspruch in Joh 14,16f. nur an dieser und nicht an einer späteren Stelle seinen präzisen Sinn hat, ist die fast einhellige Meinung der Exegeten²⁸.

2.1.3 Symbolische Interpretationen von Joh 14,31e

Unter symbolischen Interpretationen verstehen wir alle diejenigen Vorschläge, die sich nicht mit dem wörtlichen Sinn des Satzes Joh 14,31e – eine Aufforderung Jesu an seine Jünger zur physischen Ortsveränderung (ἐγείρεσθε, ἀγωμεν ἐντεῦθεν) – zufrieden geben wollen. Das Musterbeispiel hierfür ist Dodds Verständnis von 14,31. Er beschliesst seine Überlegungen zu 14,30f. mit

²⁰ Nach Wilckens, Paraklet 191 A 18 stellt »16,4b–7 als die im Kontext schwierigste Stelle das stärkste Argument für die Umstellungshypothese« dar (vgl. auch ebd. 188).

²¹ Schnackenburg III 144.

²² Bauer 196.

²³ Becker II 592.

²⁴ Vgl. unten 219, 278.

²⁵ Wilckens, Paraklet 188f.

²⁶ Siehe dazu Winter, Vermächtnis 287f.

²⁷ Dazu ebd. 309, der auf 1 Chr 29,10–19; äthHen 84,1–6; Jub 22,28–30 verweist.

²⁸ Dies konzediert auch Wilckens, Paraklet 189. Auch Bultmann 350 A 3 sieht diese – seines Erachtens einzige – Schwierigkeit, will aber darauf verweisen, dass der Evangelist in Joh 14,16 ein Quellenstück benützt habe.

den Sätzen: »There is no physical movement from the place. The movement is a movement of the spirit, an interior act of will, but it is a real departure nevertheless. As we shall see, the next stage of the discourse takes definitely a standpoint beyond the cross«²⁹. Zimmermann³⁰ greift diese Überlegung von Dodd auf und führt sie einen Schritt weiter. Der Verf. meint, die Wendung ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν fordere die Jünger auf, einen geistigen Situationswechsel vorzunehmen, nämlich von der Situation vor dem ὑπάγειν Jesu (nach dem Verf. in 13,31–14,31) zur Situation nach dem Weggang Jesu (nach dem Verf. in 15,1–16,33). Er sieht dabei die joh Technik des Missverständnisses im Spiel, denn er zählt den Ausdruck in Joh 14,31 zu den doppeldeutigen Wendungen innerhalb des Joh-Ev³¹. Im übrigen scheint es eine gewisse Tendenz zu sein, dass das symbolische Lösungsmodell in jüngerer Zeit durch das Aufkommen der pragmatischen Textanalyse wieder mehr Sympathie gewinnt. So kann Onuki dem Vorschlag von Dodd »ein gewisses Wahrheitsmoment«³² nicht absprechen. Vor allem Thyen plädiert stark für diese Lösung, wenn er mit spitzer Feder schreibt, 14,31 sei »fraglos ein Signal; doch nicht für den Literarkritiker, sondern für den Leser. Der soll jetzt 'aufstehen', nämlich die Spannung erfahren, wohin es gehen wird. Denn um wirklich mitgehen zu können, braucht er weitere Informationen und neuen Zuspruch. Darum wird 15,1ff ohne syntaktische Verbindung angefügt. So werden die Kapitel 15–17 zum 'Exkurs', der den Handlungsablauf unterbricht und dessen Ende 18,1 durch die 'Wiederaufnahme' des 14,31 niedergelegten Handlungsfadens anzeigt. Auch die Abschiedsreden sind also als kohärenter Teiltext auf dem Hintergrund der durch das ganze Evangelium angezeigten Situation zu interpretieren«³³.

Wie ist dieser Ansatz zu beurteilen? Die particula veri des Vorschlags von Dodd und Zimmermann besteht darin, dass Joh 15–16 gegenüber Joh 13,31–14,31 in der Tat stärker ekklesiologisch akzentuiert ist. Deutlicher noch als in der ersten Abschiedsrede wird in den nachfolgenden Ausführungen über die nachösterliche Gemeinde, ihre Begründung und ihr Bleiben in Christus wie auch ihr kritisches Verhältnis zur Welt nachgedacht. Dennoch ist eine schematische Aufteilung – 13,31–14,31: Situation vor dem Weggang Jesu; Joh 15–16: Situation nach dem Weggang Jesu – in dieser Weise nicht aufrechtzuerhalten: Zum ei-

²⁹ Dodd, Interpretation 409.

³⁰ Zimmermann, Struktur 289f.

³¹ Ebd. 289f.: Joh 14,31e »dürfte somit den doppelsinnigen Wendungen zuzurechnen sein, die sich häufig im Johannesevangelium finden [...]. In diesem Sinne muss sowohl das ἐγείρειν als auch das ἄγειν gefasst werden, wenn anders man die beiden Wörter nicht missverstehen will [...]. Mag das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν (14,31) ursprünglich in der dem Johannes vorliegenden Tradition auch im alltagssprachlichen Sinne zu verstehen sein, wie es Mk 14,42 der Fall ist, hier ist es die Aufforderung an solche, die zu dem neuen Leben auferstanden [...] sind«.

³² Onuki, Gemeinde 101 A 235. Der Verf. meint, Joh 14,31 beinhalte »zumindest implizit auch die Aufforderung an die Lesergemeinde, mit dem neu gefestigten Glauben und der zurückverlangten Identität aufs neue in die Welt hinauszugehen« (ebd. 101).

³³ H. Thyen, Art. Johannesevangelium, TRE 17, 216.

nen wird auch in der ersten Abschiedsrede die nachösterliche Zeit, ihre Eigenart und Qualität intensiv thematisiert (insb. in 14,12–26), zum anderen wird in der Rede 16,4b–33 über die nachösterliche Situation in der Weise nachgedacht, dass der *Übergang* von der vor- zur nachösterlichen Zeit in mehreren Durchgängen expliziert wird (vgl. nur die Aktualisierung der Abschiedssituation in 16,4b–7.12.16ff.25ff.32)³⁴. Was die weitere These von Zimmermann angeht, in 14,31e liege eine doppeldeutige Wendung und also die literarische Technik des Un- resp. des Missverständnisses vor, so ist dazu zu sagen: Die Technik des Missverständnisses, die einen impliziten Kommentar darstellt, muss textlich eindeutig verifizierbar sein, d.h. die doppeldeutige Aussage muss in ihrer Doppeldeutigkeit eindeutig sein. Es ist eines, auf die Technik des Missverständnisses hinzuweisen oder noch pauschaler auf den joh Symbolismus zurückzugreifen, und es ist ein anderes, diese literarischen Vorgehensweisen textlich konkret auszuweisen. Dieser Einwand gilt auch dem Vorschlag von Thyen. Zwar können wir dem Verf. sofort zustimmen, wenn er Joh 15–17 im allgemeinsten Sinne als einen »Exkurs«, der den Handlungsablauf unterbricht³⁵, bestimmt. Aber seine Bemerkung, der Leser solle »jetzt 'aufstehen', nämlich die Spannung erfahren, wohin es gehen wird«, ist exegetisch doch reichlich unpräzise. Auch hier gilt, dass solche symbolischen Auslegungen textlich verifizierbar sein müssen. Aber genau dieser Erweis ist bisher noch nicht erbracht worden und dürfte auch schwer zu erbringen sein. Die symbolische Deutung von Joh 14,31e steht exegetisch auf sehr schmalen Füßen³⁶.

2.1.4 Das traditionsgeschichtliche Modell

In jüngerer Zeit hat Schnelle einen traditionsgeschichtlich orientierten Lösungsvorschlag zum Problem unterbreitet. Das Fazit seiner Hypothese lautet: »Die Einfügung von Joh 15–17 zwischen Joh 14,31 und 18,1 lässt sich [...] als ein literarisches Verfahren begreifen, dessen Ausgangspunkt die in der Tradition dem Evangelisten vorgegebene Nachricht war, dass Jesus *nach* seinem Aufbruchbefehl und *vor* seiner Begegnung mit Judas zu den Jüngern noch etwas sprach«³⁷.

³⁴ Zur näheren Begründung unseres Verständnisses von Joh 13,31–14,31 und Joh 16,4b–33, siehe unsere Auslegungen in Kap. 4 und 5.

³⁵ H. Thyen, Art. Johannesevangelium, TRE 17, 216.

³⁶ Nicht zuletzt das Ortsadverb ἐντεῦθεν, das übrigens im synoptischen Text fehlt (Mk 14,42 par Mt 26,46), sperrt sich gegen eine symbolische Deutung. Die joh Vorzugsvokabel – im NT sonst nur noch Lk 4,9; 13,31; Jak 4,1; Apk 22,2 – bezieht sich in Joh 2,16 und 7,3 auf ein Verbum des Bewegens (beidemale im Imperativ); auch in Joh 19,18 bezeichnet die Formel ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν (»von hier und von da« = »auf beiden Seiten«, vgl. Bauer/Aland 542) eine einfache Ortsangabe. Interessant ist höchstens die Aussage von Jesus in Joh 18,36: ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἐστὶν ἐντεῦθεν (= οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, wie 18,36b zeigt), allerdings ohne ein Verbum des Bewegens (vgl. Schnackenburg III 100). Aber wie sollte diese Stelle für eine evtl. symbolische Auslegung von Joh 14,31 fruchtbar gemacht werden?

³⁷ Schnelle, Abschiedsreden 72.

Schnelle setzt erstens voraus, das JohEv habe wahrscheinlich Mk 14,43a (καὶ εὐθὺς ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος) gekannt, er setzt zweitens den vormarkinischen Charakter von Mk 14,43a voraus, und er setzt drittens voraus, dass Mk 14,43a nicht auf das unmittelbar voraus Gesagte, d.h. die Gethsemane-Perikope (insb. Mk 14,41f.), zu beziehen sei. Viertens schliesslich weist Schnelle im Sinne einer weiteren Ergänzung seiner Hypothese auf andere Stellen innerhalb des JohEv hin, die nach ihm als analoge literarische Phänomene zu dem in 14,31; 15,1ff. vorliegenden Verfahren zu verstehen sind.

Eine genauere Prüfung des Vorschlags von Schnelle führt m.E. zu einem überaus klaren Urteil: Sämtliche vier Annahmen bzw. Voraussetzungen des Verf. sind teils sehr hypothetisch, teils klar falsifizierbar. Die Hypothese von Schnelle ist darum für die Klärung des literarischen Problems von Joh 15–17 nicht weiterführend³⁸.

(1) Zur Annahme, das JohEv habe wahrscheinlich Mk 14,43 gekannt: Schnelle stützt sich dabei auf die traditionsgeschichtlichen Bezüge zwischen Joh 14,30b (das Kommen des Herrschers der Welt) und Mk 14,42b (das Kommen des Verräters) und zwischen Joh 14,31e und Mk 14,42a (die Aufforderung Jesu, aufzustehen und fortzugehen). Darum »dürfte die Vermutung nicht abwegig sein, dass der Evangelist auch die Tradition der Gefangennahme Jesu kannte (Mk 14,43ff.)«³⁹, d.h. also u.a. auch Mk 14,43a. Aber diese Vermutung kommt über den Status einer unverifizierbaren Behauptung nicht hinaus⁴⁰. – (2) Zur Annahme, in der Eingangswendung von Mk 14,43 (d.h.: ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος) liege sicher vormarkinische Tradition vor: Diese Annahme kann in Frage gestellt werden, denn erstens ergibt sich für das Zeitadverb ἔτι wortstatistisch gesehen kein signifikanter Befund⁴¹, zweitens findet sich die Genitivus-absolutus-Konstruktion ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος nicht nur in Mk 14,43, sondern wörtlich identisch auch in Mk 5,35a⁴², und drittens sind einleitende Genitivus-absolutus-Konstruktionen im Mk keine Seltenheit⁴³. – (3) Zur Annahme, Mk 14,43 sei so zu interpretieren, »dass Jesus nach seinem Aufbruchbefehl und vor seiner Begegnung mit Judas zu den Jüngern noch etwas sprach«⁴⁴: Insb. diese – für die Hypothese von Schnelle zentrale – Annahme ist nach unserem Ermessen ganz unwahrscheinlich. Gewiss kann das präsentische Partizip λαλοῦντος ein Gleichzeitigkeitsverhältnis zwischen den Vorgängen von Haupt- und Nebensatz beschreiben. Welches aber ist das zeitlogische Verhältnis zwischen dem präsentischen παραγίβεται des Hauptsatzes von Mk 14,43 und dem unmittelbar vorausgehenden literarischen Kontext, insb. Mk 14,41f.? Auf der Markus-Stufe kann sich 14,43a wegen des εὐθὺς nur auf den unmittelbar vorausgehenden

³⁸ Zum gleichen Ergebnis gelangen *Becker* II 571f.; *Winter*, Vermächtnis 244f.

³⁹ *Schnelle*, Abschiedsreden 72.

⁴⁰ Vgl. auch *Becker* II 571: Es »ist ganz unsicher, ob E in seiner Tradition Mk 14,43a überhaupt vorfand«.

⁴¹ ἔτι im MkEv 5mal: 5,35 (2mal); 12,6; 14,43.63; im MtEv 8mal; im LkEv 16mal.

⁴² Gegen *Schnelle*, Abschiedsreden 72 A 40, der sich unglücklicherweise auf die falsche Angabe von *Pesch*, Mk II 397 abstützt.

⁴³ Zur Diskussion der Genitivus-absolutus-Stellen im MkEv, siehe u.a. *Dschulnigg*, Sprache 62 (der Verf. diskutiert dort eine Studie von *Pryke*, die 29 Stellen im MkEv ausfindig macht; knapp die Hälfte der Stellen finden sich am Perikopeneingang, zudem seien alle 29 Stellen redaktionell [!] – was allerdings von *Dschulnigg* kritisch beurteilt wird).

⁴⁴ *Schnelle*, Abschiedsreden 72.

Kontext beziehen. Aber auch wenn wir von der – zwar reichlich problematischen – Annahme einer vormarkinischen Tradition in Mk 14,43 ausgehen, kommen wir zu keinem anderen Resultat; denn die einzige wörtliche Parallele ist Mk 5,35a, und auch da ist eine Auslegung des Genitivus absolutus im Sinne von Schnelle durch nichts angezeigt⁴⁵. Um die Hypothese von Schnelle in extremis zu retten, müsste angenommen werden, dass das JohEv Mk 14,43a – wenn es denn diese Tradition überhaupt kannte – dennoch so deutete, dass Jesus zwischen dem Befehl zum Aufbruch und seiner Verhaftung noch mehr geredet habe! Aber zu einer solchen Annahme besteht nicht der geringste Anlass. – (4) Zur Annahme, zum literarischen Vorgehen von Joh 14,31/15,1ff./18,1 fänden sich innerhalb des JohEv analoge Phänomene (d.h. unvermittelte, abrupte Übergänge): Wir verweisen hierzu auf die Kritik von Becker gegenüber Schnelle: »Man muss hier gut unterscheiden. Fälle, die einen Konnex wie 14,31; 18,1 aufsprengen, muss man schon suchen. Die Hirtenrede in Joh 10 ist ein Beispiel, doch hier hat noch niemand den jetzt vorliegenden Text als gewollte Komposition von E erweisen können. Ein anderer Fall ist das Itinerar in Joh 5–7. Auch hier kann man natürlich ein trotziges oder resignatives 'E hat kein Interesse am Itinerar' (Barrett) sprechen, aber erklärt hat man damit nichts.«⁴⁶

2.2 Die klassische literarkritische Option

Der literarkritische Lösungsansatz nimmt an, Joh 15–17 seien als ein späterer Nachtrag in den ursprünglich bestehenden Zusammenhang Joh 14,31/18,1 eingefügt worden. Nach der im vorangehenden Abschnitt erfolgten kritischen Prüfung der nichtliterarkritischen Vorschläge kommen wir nicht darum herum, grundsätzlich das Postulat des Nachtragcharakters von Joh 15–17 und also die Annahme einer *diachronischen Differenzierung innerhalb der joh Abschiedsreden* zu übernehmen. Wir müssen allerdings sogleich darauf hinweisen, dass diese klassische literarkritische Option, die in den letzten gut zwanzig Jahren wieder vermehrten Kredit gewonnen hat⁴⁷, in mindestens zweierlei Hinsicht zu problematisieren ist: zum einen hinsichtlich ihrer unproduktiven Konzentration auf die Verfasserfrage, zum anderen hinsichtlich der Frage nach einem inhaltlich-theologischen Oppositions- resp. Korrekturverhältnis zwischen Joh 15–17 und Joh 13,31–14,31 resp. der Theologie des Evangelisten. Wir werden im folgenden relativ knapp auf diese beiden zu kritisierenden Punkte hinweisen. Im nachfolgenden Abschnitt (2.3) versuchen wir, unser methodisches Verständnis des spezifischen Nachtragcharakters von Joh 15–16 konstruktiv zu entwerfen.

⁴⁵ Vgl. auch die Auslegung von Pesch, Mk II 399 zu Mk 14,43a: »[...] durch den Geschehensanschluss [...] ἐτι αὐτοῦ λαλοῦντος (vgl. auch 5,35) [!] ist zusätzlich stark die Gleichzeitigkeit mit dem Schluss der Getsemaniszene (VV 41f) betont.«

⁴⁶ Becker II 571f.

⁴⁷ Vgl. vor allem Becker, Abschiedsreden; ders. II 531.571f.; mehr oder weniger deutlich in seinem Gefolge Schnackenburg III 101–103; Segovia, Theology 117f.; ders., John 15:18–16:4a, 210–216, insb. 214–216; Dietzfelbinger, Freude; Painter, Discourses; Onuki, Gemeinde 15; Winier, Vermächtnis 231–260, u.a.

Unter der Voraussetzung, dass Joh 15–16 später an Joh 14 angefügt wurde, sind verschiedenste Lösungsvorschläge unterbreitet worden⁴⁸: Joh 15–16 wurde entweder als eine Rede oder als eine Sammlung verschiedener, zunächst unabhängig voneinander entstandener Reden verstanden. Im ersten Fall wurde die Rede entweder vom Evangelisten sowohl geschrieben als auch an Joh 14 hinzugefügt; oder geschrieben vom Evangelisten und hinzugefügt von jemand anderem, vermutlich einem Schüler von ihm; oder geschrieben und hinzugefügt von jemand anderem als dem Evangelisten. Im zweiten Fall, der von einem mehrschichtigen Wachstumsprozess innerhalb Joh 15–17 ausgeht, erhöht sich nochmals die Zahl der möglichen Spielarten, denn die verschiedenen Ergänzungen können von verschiedenen Verfassern geschrieben worden sein. Der überaus hypothetische Charakter dieser verschiedenen Konstruktionen dürfte deutlich sein. Insofern sie sich ausschliesslich auf die Frage nach dem Verfasser konzentrieren, können sie m.E. vernachlässigt werden. In dieses geschichtliche Dunkel der exakten Produktionsbedingungen ist unserer Auffassung nach kein Licht mehr zu bringen. Insofern allerdings die erwähnten unterschiedlichen Konstruktionen durch inhaltlich-theologische Überlegungen bestimmt sind, müssen sie ernst genommen werden. Denn in ihnen spiegelt sich nicht zuletzt die exegetische Entscheidung wider, eher die inhaltliche Nähe oder eher die Distanz der verschiedenen Textelemente von Joh 15–17 zur ersten Abschiedsrede resp. zur Theologie des Evangelisten zu betonen. Unter diesem Gesichtspunkt der *inhaltlichen Nähe bzw. Distanz* von Joh 15–17 zur ersten Abschiedsrede resp. zur Theologie des Evangelisten haben sich m.E. in der Forschung, idealtypisch gesehen, drei Typen herausgebildet. Ein erster Typ, vertreten etwa von Bultmann, Wilckens u.a., erachtet Joh 15–17 als in »ihrem Inhalt wie ihrer Form nach völlig joh.«⁴⁹ und schliesst damit eine literarkritische Lösung des Problems aus. Ein zweiter Typ beurteilt Joh 15–17 als »nur sozusagen halbwegs sekundär«⁵⁰. Diese Kapitel seien zwar erst nachträglich in den Aufriss des JohEv eingefügt worden, aber inhaltlich sei zwischen Joh 15–17 und der Theologie des Evangelisten kein – oder zumindest kein wesentlicher – Unterschied auszumachen. Ausgehend von dieser Verhältnisbestimmung werden zum Teil auch Schlüsse auf den bzw. die Verfasser gezogen. So seien etwa Joh 15–17 wahrscheinlich auch vom Evangelisten verfasst und später von einem seiner Schüler in den ursprünglichen Aufriss eingefügt und so herausgegeben worden⁵¹. Denkbar sei auch, dass ein oder mehrere Schüler Joh

⁴⁸ Zum folgenden *Segovia*, John 15:18–16:4a, 214f., der auch die entsprechenden Belege für die verschiedenen Möglichkeiten liefert.

⁴⁹ *Bultmann* 349; siehe auch *Wilckens*, Paraklet 186, der sich *Bultmann* anschliesst, aber als Hypothese in Erwägung zieht: »Wenn man in 15–17 einen sekundären Einschub sehen will, so kann dieser nur von der Hand des Evangelisten selbst stammen.«

⁵⁰ Vgl. *Becker*, Abschiedsreden 218.

⁵¹ Etwa *Strathmann* 214, der vermutet, vom Autor hätten verschiedene Fassungen vorgelegen. Da dieser seine Entwürfe nicht mehr zum redaktionellen Abschluss bringen konnte, hätten Freunde des Autors die endgültige Ausgabe besorgt.

15–17 später ganz im Geist ihres Lehrers abgefasst und herausgegeben hätten⁵². Ein dritter Typ akzentuiert wesentlich stärker und sieht in Joh 15–17 oder zumindest in bestimmten Textabschnitten von Joh 15–17 theologische Neuorientierungen, die der theologischen Ausrichtung der ersten Abschiedsrede zum Teil entgegenlaufen. Beckers knappes Fazit: »Joh 15–17 tragen andere theologische Akzente als 13,31–14,31, dies weist auf Konkurrenz, nicht auf ein ehemals einheitliches Konzept«⁵³. Die Annahme, der Evangelist selbst habe mehrere Fassungen von Abschiedsreden geschrieben, scheidet somit aus⁵⁴. Becker, dessen geistiger Vater in dieser Frage Wellhausen ist⁵⁵, hat vor allem im deutschsprachigen Raum eine gewisse Gefolgschaft verzeichnen können. Genannt seien u.a. Langbrandtner⁵⁶, Müller⁵⁷ und Richter⁵⁸. Dietzfelbinger betont in seiner Auslegung von Joh 16,16–33 zwar die inhaltliche Eigenständigkeit dieses Textes, setzt den Text allerdings nicht in ein Korrekturverhältnis zu den vorausgehenden Reden⁵⁹. Dasselbe gilt grosso modo auch für den Aufsatz von Painter, der in Joh 13,31–17,26 einen mehrstufigen, jeweils durch eine bestimmte, veränderte historische Konstellation ausgelösten Wachstumsprozess annimmt⁶⁰.

Was die Beurteilung der inhaltlich-theologischen Differenz von Joh 15–17 zu 13,31–14,31 resp. zur Theologie des Evangelisten angeht, so sei an dieser Stelle vorerst nur auf zwei Aspekte hingewiesen, die im nachfolgenden Abschnitt (2.3) nochmals aufgenommen werden. Bestimmte Akzentverschiebungen in Nachtragskapiteln sind von vornherein zu erwarten; das Gegenteil wäre überraschend. Insofern kann durchaus in einem bestimmten Sinne von einer theologischen Entwicklung geredet werden, wobei jeweils genau gefragt werden muss, welches Element warum in welchem Sinne weiterentwickelt wurde resp. welches gerade nicht; und wenn nicht, warum nicht. Aber diese Annahme bestimmter Akzentverschiebungen ist deutlich von einem Modell zu unterscheiden, das theologische Entwicklungen nur als eine diachrone Aufeinanderfolge von sich jeweils diame-

⁵² Insgesamt Belege zu diesem zweiten Typ bei Becker, Abschiedsreden 218 A 17; Beutler, Angst 9f. A 4.

⁵³ Becker II 572.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Vgl. Wellhausen, Erweiterungen 8; ders., Evangelium Johannis.

⁵⁶ Vgl. Langbrandtner, Gott 56–69.

⁵⁷ Vgl. Müller, Parakletvorstellung 65–77, der inbs. für die Parakletvorstellungen in Joh 14 einerseits und Joh 16 andererseits massive theologische Differenzen wahrnehmen will, vgl. nur ebd. 71: »In Joh 16 entsteht eine in gewissem Sinne neue Figur, die gegenüber Joh 14 ganz selbständige Züge aufweist«. Zu unserer kritischen Diskussion der Position von Müller, siehe im wesentlichen die Exegese von Joh 16,8–15 (5.2.2.1).

⁵⁸ Vgl. Richter, Deutung, insb. 66–73. Seine synthetische Sicht zur Entstehungsgeschichte des JohEv findet sich u.a. in: ders., Eschatologie, insb. 354ff.; vgl. etwa 359f.: »Die Tatsache, dass das Joh Christentum eine komplexe und disharmonische Grösse ist und dass diese Verschiedenheit und Widersprüchlichkeit im JE ihren literarischen Niederschlag gefunden haben, muss auch bei der Untersuchung einzelner Begriffe und Teilthemen [...] beachtet werden«.

⁵⁹ Vgl. Dietzfelbinger, Freude; zu diesem Aufsatz siehe unsere näheren Ausführungen in Kap. 5.3.1.

⁶⁰ Painter, Discourses; näheres dazu ebenfalls unten in Kap. 5.3.1.

rral widersprechenden Aussagen und also nur als direkte Opposition zu vorausgehender Überlieferung zu denken vermag. Ein solches Modell, in der joh Exegese am vielleicht prägnantesten vertreten von Richter, vertritt – nebst der leisen Vermutung, dass es allzu deutlich neuzeitliche Originalitätsauffassungen widerspiegelt – eine allzu simple Auffassung von geschichtlicher Kausalität und scheidet wohl schon an der Tatsache, dass der spätere Text den früheren Text nicht eliminiert, sondern weiter tradiert hat⁶¹.

2.3 Das Relecture-Modell

Im folgenden soll es darum gehen, zunächst die literarische Grundthese unserer Arbeit kurz zu umschreiben und im Anschluss daran den Begriff der Relecture zu klären. Wichtig ist dabei zum einen: Bei dem, was wir unter Relecture verstehen, handelt es sich – zumindest was die neutestamentliche Forschung betrifft – nicht um irgendein bereits feststehendes, ausgearbeitetes und entsprechend bewährtes Theoriemodell, das von uns deduktiv an die joh Texte herangetragen worden wäre. Unser Ansatz hat vielmehr einen stark induktiven Charakter. Er stellt das – noch durchaus provisorische und weiterer Entwicklung bedürftige – Resultat unserer exegetischen Beschäftigung mit den joh Abschiedsreden dar. Insofern die nachstehende Skizze zum Phänomen der Relecture den Versuch einer vorsichtigen Generalisierung von exegetischen Beobachtungen an Joh 13–16 darstellt und also wesentliche Ergebnisse unserer Arbeit hier bereits vorausnimmt, könnte dieser Abschnitt ebensogut am Ende der Arbeit stehen, um den induktiven Charakter unseres Ansatzes noch stärker zu betonen. Zum anderen dürfte es sich von selbst verstehen, dass das Phänomen der Relecture, insofern es sich dabei um eine bestimmte Weise der Reinterpretation von Vorgegebenem, also im weitesten Sinne um einen (schriftlichen) Rezeptionsvorgang handelt, des öfteren wahrgenommen wurde und wird. Wichtige Impulse hierzu verdanken wir den Arbeiten von *Zumstein*, insb. seinem Artikel zum Relecture-Verhältnis des Nachtragkapitels Joh 21 zu Joh 1–20⁶². Sehr aufschlussreich scheint uns auch diejenige Forschungsrichtung im Bereich der *alttestamentlichen Exegese* zu sein, die sich in jün-

⁶¹ Vgl. die konzise Kritik von *Zumstein*, *Rédaction* 257f. am Modell von Richter: »La première [question méthodologique] a trait à sa conception de la causalité historique: dans sa perspective, chaque action appelle une réaction symétrique, et l'histoire se construit dans cet enchaînement de contraires successifs [...]. Cette simplification échoue déjà devant le seul fait de l'évangile lui-même, où l'on voit que chaque effort rédactionnel nouveau consiste notamment dans la reprise et l'intégration de l'oeuvre existante. Il n'est donc pas possible, comme le fait Richter [...], d'opposer linéairement les stades de la trajectoire johannique«. – Vgl. im weiteren die kritischen Einwände gegenüber Richter von *Kobler*, *Kreuz* 91–102.

⁶² Vgl. *Zumstein*, *Rédaction*.

gerer und jüngster Zeit intensiv um eine Klärung des redaktionsgeschichtlichen Phänomens der produktiven Fort- resp. Weiterschreibung bemüht⁶³.

2.3.1 Die doppelte literarische Grundthese der Arbeit

Eine Lektüre der joh Abschiedsreden (13,31–16,33) wirft jeweils schnell die Frage nach deren *Denkbewegung* auf. Während die Rede 13,31–14,31 (resp. 14,1–31), auch wenn sie in verschiedener Hinsicht grössere interpretative Probleme aufwirft, meistens und durchaus zu Recht als eine in sich konsistente und abgeschlossene Grösse angesehen wird, stellt sich bei dem Redekomplex Joh 15–16 sofort die Frage nach seinem Verhältnis zur vorausgehenden ersten Abschiedsrede wie auch nach dem Verhältnis der in Joh 15–16 entwickelten Themen untereinander. Der Leser hat den Eindruck, als ob der Gedankengang in den Abschiedsreden nicht kontinuierlich und geradlinig voranschreite, sondern im Voranschreiten immer wieder und zum Teil auf fast penetrant redundante Weise auf zuvor schon Besprochenes und Entwickeltes zurückgreife. Corssen etwa hat zu Beginn unseres Jahrhunderts diese in gewissem Sinne nichtliterare gedankliche Bewegung der Abschiedsreden sehr schön in dem Satz zusammengefasst: »es wird nicht Punkt um Punkt abgehandelt, sondern die Rede greift fortschreitend immer wieder zurück«⁶⁴. Ältere wie auch jüngere Ausleger haben von daher des öfteren Joh 15–16 (resp. Teile davon) als Variante, Dublerre, Paraphrase o.ä. der ersten Abschiedsrede (resp. bestimmter darin entfalteter Teile) verstehen wollen⁶⁵. Auch wenn sich über die Sachgemässheit von Begriffen wie Dublette, Paraphrase etc. trefflich streiten liesse –: Grundsätzlich richtig gesehen worden ist dabei, dass in Joh 15–16 eine grosse, vielschichtige und komplexe *Bewegung der Reinterpretation* vorliegt. Unsere Arbeit versucht, einen Beitrag zu dieser Frage nach der Eigenrümlichkeit der in den joh Abschiedsreden vorliegenden gedanklichen Bewegung zu leisten, indem sie eine zweifache literarische Grundhypothese vorschlägt:

(1) Die Weinsrockrede Joh 15,1–17 ist eine Relecture der Fusswaschungssequenz Joh 13,1–17 und von Joh 13,34f.

(2) Die Rede Joh 16,4b–33 ist eine Relecture der ersten Abschiedsrede Joh 13,31–14,31.

Die exegetische Verifizierung der Hypothese sowie die Beschreibung ihres Ge-

⁶³ Hingewiesen sei an dieser Stelle u.a. auf: *Steck*, Exegese 75–95, insb. 76–80.85–91; *ders.*, Bereiteite Heimkehr; *Kratz*, Identität. Nachdrücklich sei an dieser Stelle auf den jüngsten und programmatischen Aufsatz von *Steck*, Prophetenauslegung hingewiesen. Nicht nur spricht der Verf. hier m.W. erstmals und ausführlich von »Relecture« (vgl. 221.223.225.227–234, u.a.); auch was seine inhaltliche Beschreibung des Relecture- resp. Fortschreibungs-Phänomens angeht, gibt es einige ganz erstaunliche Parallelen zu dem, was wir im Abschnitt 2.3.2 darlegen werden.

⁶⁴ *Corssen*, Abschiedsreden 126.

⁶⁵ Vgl. unsere forschungsgeschichtliche Skizze unten in Kap. 5.3.1.

winns in theologischer und historischer Hinsicht soll in den Kapiteln 4 und 5 geleistet werden. Zum voraus aber fallen bereits zwei Momente auf: Zum einen kann, falls unsere doppelte Hypothese zutrifft, der grössere Teil von Joh 15–16 als *Relecture* begriffen werden. Nur der Text 15,18–16,4a kann nicht als *Relecture* verstanden werden – oder allenfalls nur in dem abgeschwächten Sinne, als er ein bereits in 13,31–14,31 vorliegendes Motiv – nämlich dasjenige des Welt-Gemeinde-Gegensatzes – aufgreift und profiliert ausbaut. Zum anderen fällt auf, dass beide Rezeptionstexte (also: 15,1–17 und 16,4b–33) nicht auf den unmittelbar vorausgehenden Text Bezug nehmen und ihn weiter auslegen, sondern dass sie auf einen weiter zurückliegenden Text zurückgreifen (13,1–17 und 13,31–14,31). Anders gesagt: Die Denkbewegung setzt nochmals von vorne ein, nämlich bei der literarischen Eröffnung des Passionszusammenhangs (13,1ff.).

2.3.2 Was verstehen wir unter *Relecture*?

1. *Relecture* ist ein intertextuelles Phänomen, das zugleich in synchroner wie auch diachroner Hinsicht zu analysieren ist: *Relecture*, so wie sie uns in den joh Abschiedsreden begegnet, bezeichner die enge Bezogenheit zweier Texte aufeinander und ist insofern ein intertextuelles Phänomen⁶⁶. Das Verhältnis des Rezeptionstextes zu seinem Bezugstext⁶⁷ kann sowohl unter einem synchronen wie auch diachronen Gesichtspunkt betrachtet werden. Einerseits gilt: Da beide Texte, der

⁶⁶ Wir verwenden hier das Wort »intertextuell« in einem sehr allgemeinen Sinn. Insofern es in unserem Fall um einen buchinternen Rezeptionsprozess geht, könnte auch die Vokabel »intratextuell« verwendet werden. »Intertextuell« wäre dann Bezeichnung für buchübergreifende Rezeptionsvorgänge. – In diesem Zusammenhang soll in aller Kürze auf die Arbeiten des Literaturwissenschaftlers Genette hingewiesen werden, der sich in mehreren Publikationen intensiv um die Klärung intertextueller Vorgänge bemüht. In seinem Werk »Palimpsestes« schlägt er eingangs eine fünffache Kategorisierung transtextueller Beziehungen vor, und zwar in der Abfolge zunehmender Abstraktion und Implikation: »Il me semble aujourd'hui [...] percevoir cinq types de relations transtextuelles, que j'énumérerai dans un ordre approximativement croissant d'abstraction, d'implication et de globalité« (ebd. 8): (1) *intertextualité*: »une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes [...] la présence effective d'un texte dans un autre« (ebd.), wie etwa das Zitat, die Anspielung oder das Plagiat; (2) *paratextualité*: das Beiwerk zum Buch, wie etwa Titel, Vor- und Nachworte, Fussnoten, Illustrationen, etc. (vgl. Genette, Seuils); (3) *métatextualité*: das Verhältnis des Kommentars zum auszulegenden Text, ohne ihn notwendigerweise zu zitieren oder zu nennen (»C'est, par excellence, la relation critique« [ebd. 10]); (4) *hypertextualité*: die Überlagerung eines Textes A (hypotexte) durch einen Text B (hypertexte), aber nicht in der Weise des Kommentars (ebd. 11f.). Die hierbei vorliegenden Transformationen können sehr vielfältiger Natur sein (nach Genette sind etwa die *Âneis* von Vergil wie auch *Ulysses* von Joyce als hypertextuelle Transformationen des Hypotextes der *Odyssee* von Homer anzusehen – Genette, *Palimpsestes* ist diesem Typ von Textbezug gewidmet); (5) *architextualité*: stellt die abstrakteste und impliziteste, zum Teil gar nicht mehr wahrnehmbare Form der Bezugnahme eines Textes auf einen anderen dar. – Eine Analyse des *Relecture*-Phänomens unter Zuhilfenahme der Arbeiten von Genette wäre reizvoll, kann aber an dieser Stelle nicht geleistet werden.

⁶⁷ Die beiden Termini entlehnen wir Steck, *Propheterenauslegung* 211 A 28.

Bezugstext wie auch der Rezeptionstext, im JohEv vorliegen, können beide in synchroner Lesart gleichsam synoptisch zusammengeschaut werden. Dabei kann grundsätzlich angenommen werden, dass die Aussagegehalte der beiden Texte in einem Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung und Bedingung zueinander stehen. Nicht nur setzt der Rezeptionstext den Bezugstext voraus, baut auf ihm auf und entwickelt ihn weiter, sondern der Rezeptionstext wirft seinerseits auch ein neues Licht auf das Verständnis seines Bezugstextes. Nicht nur der Rezeptionstext als Rezeptionstext wird also neu gelesen, sondern auch der Bezugstext in seinem Verhältnis zum Rezeptionstext. Die durch die Relecture-Bewegung geschaffene Sinntotalität ist demnach eine andere als diejenige des Bezugstextes, allein für sich gesehen⁶⁸. Es ist allerdings zuzugestehen, dass dieses Verhältnis der gegenseitigen Interaktion und Bestimmung von Bezugs- und Rezeptionstext, deren Wahrnehmung eine kontinuierliche und intensive Lese- und Verstehensarbeit voraussetzt, in der konkreten Exegese der Texte nicht so leicht zu beschreiben ist. Andererseits verweist der Übergang von Joh 14,31 zu 15,1ff. auf die diachrone Dimension der interpretativen Bewegung, die sich zwischen Joh 13–14 und Joh 15–16 vollzieht; dies hat der oben erwähnte literarkritische Ansatz richtig gesehen. Die interpretative Bewegung, die sich innerhalb von Joh 13–16 vollzieht und die sich uns als ein synchron-kopräesentes Verhältnis darstellt, muss also gleichzeitig als ein diachrones Verhältnis ausgelegt werden. Der Text Joh 13–16 stellt demnach nicht nur den (redaktionellen) Endpunkt einer sich geschichtlich vollzogenen Denkbewegung dar, sondern vergegenwärtigt den Vollzug dieser theologischen Reflexion (der nachfolgende Punkt 5 wird näher auf das hier angeschnittene Verhältnis von Text und Geschichte eingehen).

2. *Der Rezeptionstext setzt das im Bezugstext Entwickelte als grundsätzlich weiterhin gültig voraus.* Zwei Beobachtungen stützen diese Annahme. (1) Zum einen hat Joh 15–16 als spätere Erweiterung weder den Schluss der vorangehenden Rede (Joh 14,31), noch die Rede Joh 13,31–14,31 insgesamt eliminiert. Zum anderen hat der Text Joh 15–16 in die vorangehende Rede nicht direkt redaktionell eingegriffen, um sein spezifisches Anliegen auszudrücken. Es liegt also, ein wenig technisch ausgedrückt, weder Substitution noch Einschreibung, sondern Fortschreibung vor. Die Wahl des redaktionellen Mittels der Fortschreibung zeigt, dass Joh 15–16 die vorangehende Rede in ihrer literarischen Kohärenz wie auch in ihrer theologischen Aussageabsicht respektiert. Bereits der Vorgang des Tradierens ist ja Ausdruck des Respektes gegenüber dem Tradierten! Es ist hier sogar vorsichtig die Frage zu stellen, ob sich in diesem literarischen Prozess der Fortschreibung – gegenüber dem der Einschreibung – nicht schon so etwas wie ein latent kanonisches Bewusstsein des autoritativen Charakters des Tradierten

⁶⁸ Darauf hat *Zumstein*, *Rédaction* deutlich hingewiesen, wenn er, bezüglich des Verhältnisses von Joh 21 zu Joh 1–20, schreibt: «il convient donc d'une part de reconnaître la spécificité du ch. 21 et, d'autre part, d'observer comment cet élément postérieur provoque une nouvelle totalisation. Le système de sens formé par les ch. 1 à 21 est qualitativement différent du système formé par les ch. 1 à 20. Le ch. 21 n'est pas un simple appendice qui n'affecterait en rien le corps de l'évangile; il reconfigure l'oeuvre dans son ensemble» (261).

zu Wort melder⁶⁹. Ein in dieser Hinsicht analoges Phänomen liegt im übrigen in der Respektierung des ursprünglichen Schlusses des JohEv (Joh 20,30f.) durch den Epilog in Joh 21 vor⁷⁰. (2) Die Detailexegese von Joh 13–16 wird diese Annahme nachhaltig stützen. Wir sind auf keine Ausführungen innerhalb von Joh 15–16 gestossen, die als eine dezidierte inhaltliche Korrektur des im jeweiligen Bezugstext Entwickelten verstanden werden könnten⁷¹. Kurz zusammengefasst also: das Verhältnis des Rezeptionstextes zum Bezugstext ist nicht ein Verhältnis der Negation, der Kritik und Korrektur, sondern dasjenige der Explikation und Vertiefung, der Weiterführung und Neuakzentuierung. Der Bezugstext bildet den weiterhin gültigen Verstehenshorizont, innerhalb dessen theologisch weitergedacht wird.

3. *Relecture vollzieht sich grundsätzlich in der zweifachen Bewegung von explizierender Rezeption und thematischer Akzentverlagerung.* Das Verhältnis des Rezeptionstextes zu seinem Bezugstext ist zunächst ein Verhältnis der Explikation. Der Rezeptionstext greift bestimmte Motive und Themen auf und legt sie in durchaus innovativer und kreativer Weise neu aus. Die Art und Weise der Explikation kann dabei sehr unterschiedlich sein. Es kann sich um ein Explizitmachen eines theologischen Sachverhaltes handeln, der implizit-strukturell bereits im Bezugstext vorhanden ist (so etwa das Begründungsverhältnis von Soteriologie und Ethik bei Joh 15,1–17 gegenüber 13,1–17); es kann darum gehen, einem überlieferten Sachverhalt eine weitere Sinndimension abzugewinnen (so etwa bei der Rezeption der Osterthematik in 16,16–24); oder es soll ein Sachverhalt dezidiert weiter ausgebaut werden (so etwa beim Parakletverständnis in Joh 16,8–15). Alle diese einzelnen Explikationen stehen allerdings im Dienst einer neuen Hauptthematik, die den Rezeptionstext bestimmt und die er entfaltet (in Joh 15,1–17: das Bleiben in der Liebe Jesu; in Joh 16,4b–33: die ekklesiologische Frage nach der Behauptung der Gemeinde Jesu angesichts ihrer prekären Welt-situation). Von daher wird auch deutlich, dass das Auslegungsverhältnis zwischen Rezeptions- und Bezugstext nicht einfach mit demjenigen des Kommentars zu seinem

⁶⁹ So in dieser Richtung zumindest Zumstein, *Rédaction* 266.

⁷⁰ Ebd.: «les auteurs du ch. 21 respectent la clôture de l'évangile (20,30–31). Ils n'ont pas supprimé cette conclusion au profit de la leur propre (21,25). Ils ne l'ont pas davantage déplacé pour faire accroire que leur ajout était partie intégrante de l'oeuvre de l'évangéliste. Ce faisant, ils manifestent qu'ils reconnaissent le texte de l'évangéliste comme une oeuvre clôturée, qui fait autorité et pour leur école et pour leur milieu ecclésial. En se situant clairement en aval de l'évangile, ils montrent que l'oeuvre n'est déjà plus susceptible de remaniements profonds, que le processus de sa 'canonisation' a commencé».

⁷¹ Für die Christologie wie auch für die Eschatologie ist dies m.E. evident. Das in Joh 14 rekapitulierte christologische Konzept des JohEv bildet die weiterhin gültige Basis auch der nachfolgenden Kapitel. Und bezüglich der Eschatologie etwa von Joh 16 ist die da und dort vertretene These von einer Reapokalyptisierung gegenüber Joh 14 exegetisch nicht aufrechtzuerhalten (vgl. unsere kritische Diskussion des Problems insb. bei der Auslegung von Joh 16,8–15). Selbst da, wo m.E. die stärksten Akzentverschiebungen zu beobachten sind – nämlich bei der Pneumatologie (vgl. 16,8–15 mit 14,16f.26) – kann nicht von einer Korrektur, sondern muss von einer durchaus plausiblen Erweiterung des in Kap. 14 entwickelten pneumatologischen Ansatzes gesprochen werden.

auszulegenden Text identisch ist⁷². Es wird nicht einfach Punkt für Punkt 'kommentiert', sondern einiges wird, teils implizit, teils explizit, als weiterhin gültig vorausgesetzt, ohne dass es weiter entfaltet werden müsste, einiges hingegen wird im Dienste der neu dominierenden Thematik weiter entfaltet⁷³.

4. *Der Rezeptionstext ist von Anfang an als Rezeptionstext konzipiert worden.* Das enge Auslegungsverhältnis von Rezeptions- und Bezugstext macht es wahrscheinlich, dass der Rezeptionstext von Anfang an in seiner Funktion als Rezeptionstext intendiert war. Es handelt sich also, mit der alttestamentlichen Exegese gesprochen, um eine redaktionelle Eigenformulierung⁷⁴, die für genau den literarischen Zusammenhang geschaffen wurde, in dem wir sie auf der redaktionellen Endstufe des Textes vorfinden. Die da und dort geäußerten Vermutungen, wonach entweder verschiedene Versionen von Abschiedsreden eines Autors später von einem Schülerkreis redaktionell zusammengestellt und herausgegeben worden seien⁷⁵ oder gar die verschiedenen Abschiedsreden unabhängig voneinander in verschiedenen jöh Zirkeln entstanden seien⁷⁶, verkennt m.E. auf grundlegende Weise das enge Rezeptionsverhältnis von Joh 15–16 zu Joh 13–14.

5. *Beweggrund für Relecture kann einerseits ein genuin innertheologisches Bedürfnis nach weiterer Entfaltung des tradierten Sachverhaltes und andererseits eine*

⁷² U.a. schon deshalb nicht, weil das, was man gemeinhin unter 'Kommentar' versteht, »ein erklärtes Gegenüber von Text und Auslegung« voraussetzt (Streck, Prophetenauslegung 225; der Verf. fährt dann wie folgt weiter: »von einem Legitimierungsbedarf des Auslegers am Text ist nichts erkennbar, Sonderoffenbarungen, die einer Auslegung gegenüber dem aktuell uneindeutigen Text Autorität gäben, fehlen. Und doch sind Relecture-Passagen so deutlich mit literarischen Wort-, Sach-, Kontext- und Positionsbezügen auf gegebenes Textgut [...] formuliert, dass man von einem Auslegungsverhältnis sprechen muss« [ebd. 225f.]). Das literarische Genus des (biblischen) Kommentars setzt die *Kanonizität* des Bezugstextes voraus; vgl. auch Luz, Primatwort 427f.: »So wurden die Erzählungen des Pentateuchs oder die Jesusgeschichten innerbiblisch grundsätzlich neu erzählt und nicht ausgelegt; die Torah wurde bis etwa zur Zeitenwende grundsätzlich immer wieder neu geschrieben und die prophetische Überlieferung ebenso wie die Jesusworte immer wieder neu formuliert und nicht ausgelegt. Erst die Kanonisierung der biblischen Texte hat auf jüdischem wie christlichem Boden das Phänomen der *Textexegese* hervorgebracht«.

⁷³ Zu der hier diskutierten zweifachen Bewegung, siehe zutreffend *Zumstein, Visages* 295 A 42: »Le point faible des analyses en critique littéraire classique consiste à distinguer les couches du texte sans mettre en évidence les interactions qui les relient. Il s'agit notamment de prendre en compte de façon conséquente que la réception d'une tradition suppose à la fois sa reprise délibérée, donc un accord, et pourtant sa reconfiguration, donc un déplacement«.

⁷⁴ Zum Terminus, vgl. Streck, Exegese 88–91, insb. 88, wo der Verf. den Begriff folgendermaßen definiert: »Ein literarisch einheitliches Textstück hat keinen Hintergrund in mündlichem Überlieferungsgut vor Entstehen der Schrift, ist auch nicht als schriftliches Gut in irgendeinem Stadium der Schrift inkorporiert worden, sondern ist von Anfang an nur für diese Schrift im ganzen in irgendeiner Phase ihrer Fortschreibung verfasst worden«.

⁷⁵ Vgl. u.a. Strathmann 214.

⁷⁶ So etwa die Vermutung von Brown II 594 zum genetischen Verhältnis der beiden Reden 13,31–14,31 und 16,4b–33: »they [the two discourses] represent last discourses formed independently in different Johannine circles at different times«. Siehe auch unsere kritische Auseinandersetzung mit dem Verf. unten in Kap. 5.3.1.

neue geschichtliche Situation sein. Das Verhältnis von Text und Geschichte ist dialektischer Natur. Relecture-Vorgänge als Reinterpretationsprozesse können unterschiedlich motiviert sein. Es ist zunächst damit sehr zu rechnen, dass solche Reflexionsprozesse Ausdruck eines genuin theologischen Bedürfnisses nach Entfaltung der joh Glaubensüberzeugung sind. H. Weder hat im Rahmen der Joh-Exegese diesen Aspekt unseres Wissens am entschiedensten betont. Nach ihm sind die im JohEv vorliegenden Reinterpretationsschübe im wesentlichen Kennzeichen für »die Entfaltungsbedürftigkeit des Glaubens selbst [...]. Der Glaube selbst gibt zu denken, nicht erst externe Bestreitungen der Messianität Jesu oder die Notwendigkeit der Abgrenzung von andern christlichen Anschauungen«⁷⁷. Die joh Reinterpretationen stellen somit im wesentlichen eine grosse Bewegung der theologischen Selbstaufklärung des joh Glaubens dar und manifestieren dadurch die stark innovative Kraft des joh Glaubens selbst. Insofern Weder den joh Text vor einer vorschnellen historischen oder theologischen Funktionalisierung bewahren will, ist ihm dabei sofort zuzustimmen. Es ist allerdings auch damit zu rechnen, dass Relecture-Bewegungen durch eine veränderte geschichtliche Situation auf seiten der ersten Rezipienten der joh Texte provoziert worden sind. Die Relecture beinhaltet in diesem Fall insofern ein gewisses reaktives Moment, als die sich in der Relecture äussernde theologische Standortbestimmung auf einen neuen geschichtlichen Erfahrungshorizont reagiert und antwortet. Dazu sind allerdings sofort drei Dinge zu sagen. Zum einen ist das Verhältnis von geschichtlicher Situation und Text nicht ein einlinig-monokausales Verhältnis von Frage und Antwort, sondern ein dialektisches: Die neue geschichtliche Situation, auf die der Rezeptionstext antwortet, kann ihrerseits wiederum nicht zuletzt

⁷⁷ Weder, *Menschwerdung* 369 (kursiv von mir). Die ganze Passage lautet: »Entgegen einem häufig beobachtbaren Trend, die treibende Kraft eines solchen Reflexionsprozesses entweder in der Abgrenzung von christlichen oder ausserchristlichen Theologien oder in zeitgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Einflüssen zu sehen, wird im Folgenden [d.h. in der Auslegung von Joh 6] davon ausgegangen, dass die treibende Kraft in der Entfaltungsbedürftigkeit des christlichen Glaubens selbst liegt. Der Glaube selbst gibt zu denken, nicht erst externe Bestreitungen der Messianität Jesu oder die Notwendigkeit der Abgrenzung von andern christlichen Anschauungen. Insofern wird das vorliegende Kapitel verstanden als Entfaltung dessen, was der Glaube an Christus zu denken gibt« (ebd.). – Auch der Artikel des Verf. zur traditionsgeschichtlichen Entwicklungslinie des Wunderverständnisses von Jesus bis zum JohEv ist von derselben Grundüberzeugung geprägt (vgl. Weder, *Wende*). So schreibt er zu der Verarbeitung der Wundergeschichten der Semeia-Quelle durch das JohEv folgendes: »Auf der Ebene des Johannesevangeliums werden die Semeia-Erzählungen erneut einer tiefgreifenden und theologisch hoch reflektierten Interpretation unterzogen. Diese Interpretation ist allerdings nicht auf den Begriff der Korrektur oder gar des Gegenschlages gegen die Semeiaquelle zu bringen [...]. Diese Kontinuität ist festzuhalten, bevor nach den Divergenzen im Verständnis der Semeia gefragt werden kann. Denn was der Evangelist als kritische Interpretation vorbringt, kann in gewisser Weise erst auf dem Nährboden der Semeiaquelle überhaupt gedeihen. Hier wurden bereits vorhandene Linien ausgezogen, traditionelle Gedanken und Versteheansätze zu Ende gedacht. Dieses Ausziehen und Zu-Ende-Denken ist wohl überhaupt das charakteristische Merkmal der theologischen Entwicklung, wie sie uns im johanneischen Schrifttum entgegentritt« (ebd. 141).

textlich, d.h. durch das im Bezugstext formulierte theologische Überzeugungssystem, bedingt sein. Zum anderen enthält auch der auf eine neue geschichtliche Konsrellation reagierende Relecture-Text eine innovative Komponente. Denn auf eine geschichtliche Situation kann grundsätzlich sehr verschieden reagiert werden. Zum dritten werden wir hier mit der komplexen Frage konfrontiert, wie der Überstieg von der Welt des Textes zur historischen Welt überhaupt möglich, methodisch zu verantworten und praktisch zu vollziehen ist. Die hierbei aufbrechenden Schwierigkeiten sollten allerdings nicht zu einem resignierenden Verzicht auf diese Fragestellung führen, denn gerade dann wäre nicht mehr aufzeigbar, inwiefern sich ein Text innovativ zu einem historisch-kulturellen Kontext verhält. Methodisch gesehen gibt es m.E. grundsätzlich zwei Möglichkeiten des historischen Rückschlusses. Ausgewertet werden können zunächst textliche Einzelhinweise, bei denen zu vermuten ist, dass sie für die historische Rückfrage von direktem Interesse sind⁷⁸. Ausgewertet werden kann im weiteren die pragmatische Gesamtausrichtung des Textes, und zwar indem diejenige geschichtliche Situation hypothetisch rekonstruiert wird, die der pragmatischen Ausrichtung eines Textes am besten zu entsprechen scheint. Dabei müssen beide erwähnte Verfahren für historische Rückschlüsse ein stimmiges Gesamtbild ergeben. Es braucht hier nicht eigens hervorgehoben zu werden, dass diese Arbeit der historischen Rekonstruktion grundsätzlich sehr hypothetischer Natur ist.

6. *Die Autorenfrage ist nicht von zentraler Bedeutung für das Verständnis von Relecture. Nach wie vor ist allerdings die Hypothese einer joh Schule ernsthaft in Betracht zu ziehen.* Die für die meisten Verfechter der klassischen Literar kritik wie auch ihrer vehementen Gegner wichtige Fragestellung nach der Identität des Autors spielt für das Modell der Relecture nur eine sehr untergeordnete Rolle. Insbesondere für das theologische Verständnis des Relecture-Vorgangs ist es nicht entscheidend zu wissen, ob der Autor des Rezeptionstextes zugleich sein eigener Redaktor gewesen ist, oder ob ein anderer den Rezeptionstext geschrieben hat. Es kann grundsätzlich autographe wie allographe Relecture vorliegen⁷⁹. Es ist allerdings zu vermuten, dass die sich über längere Zeit hinziehende intensive theologische Denkarbeit, die sich nicht nur in den beiden Relecture-Schüben innerhalb von Joh 13–16, sondern auch an anderen Stellen des JohEv (vgl. u.a. Joh 6) deutlich zeigt⁸⁰, auf eine joh Schule zurück-

⁷⁸ Im Rahmen der Abschiedsreden stösst dieses Vorgehen sehr schnell an seine Grenzen, denn der joh Abschiedsredenkomplex ist innerhalb des JohEv der an historischer Konkretion ärmste Text.

⁷⁹ Die Ausdrücke »autographe« und »allographe« verdanken wir *Genette*, *Palimpsestes*, u.a. 230 (dort die entsprechenden französischen Termini).

⁸⁰ Vgl. *Weder*, *Menschwerdung*, der in bezug auf den geschichtlichen Werdegang von Joh 6 festhält: »Die unterschiedlichen Stilformen und theologischen Akzentuierungen zeigen, dass dieser Text nicht in einem Atemzug entstanden ist. Er ist das Resultat eines längeren Rezeptions- und Traditionsprozesses. Auch das Johannesevangelium als ganzes muss verstanden werden als Produkt intensiver, über lange Zeit sich erstreckender theologischer Arbeit, möglicherweise in einer Schule, jedenfalls in einem theologischen Kollektiv« (364).

geht⁸¹. Unter joh Schule ist dabei eine Gruppe von Leuten innerhalb der joh Gemeinde resp. des joh Gemeindeverbandes zu verstehen, die in starker Ausrichtung auf eine Gründerpersönlichkeit der joh Gemeinde (den Lieblingsjünger?) einen eigenen Traditions- und Lehrbetrieb unterhielt⁸². Gerade Texte wie Joh 15–16 lassen sich sehr gut als schriftgewordene Widerspiegelungen solcher Schuldiskussionen vorstellen⁸³. Man muss sich dabei bloss von der unglücklichen Alternative freimachen, wonach das JohEv entweder das Werk eines einzigen, einsam vor sich hinarbeitenden und schlechthin genialen Theologen oder das Produkt eines völlig konturlos bleibenden Kollektivs war⁸⁴.

⁸¹ Zur Begründung der Hypothese einer joh Schule, siehe im wesentlichen *Culpepper, School*; *Becker* I 47–50 (*Joh Schule und Gemeindeverbande); nebst den Literaturangaben bei Becker sei noch erwähnt: *Brown, Gemeinde* 78–80; *Schnelle, Christologie* 53–83; *Klauck, 1 Joh* 45f.; *Hengel, Frage* 219–224, insb. 223f.; *Schmithals, Johannesevangelium* 208–214. Die zwei letztgenannten Autoren bringen der Hypothese einer joh Schule ein gehöriges Mass an Skepsis entgegen, allerdings aus z.T. ganz unterschiedlichen Gründen. Hengels Vorbehalt gegenüber der Hypothese resultiert aus seiner Auffassung, wonach der Presbyter Johannes – ein überragender Theologe und Lehrer – als Verfasser nicht nur von I–III Joh, sondern auch des JohEv zu identifizieren sei. »Dennoch möchte ich von einer 'johanneischen Schule' sprechen, weil ihr Gründer vor allem anderen ein Lehrer war [...]: ein Lehrer, der die in Kleinasien bereits vorhandenen christlichen Gemeinden und ihr theologisches Denken tief beeinflusste und, obwohl dieser Einfluss nur über seine Schüler möglich war, sicher keinen eigenen *abgeordneten* johanneischen Kreis, keine separierte johanneische Gemeinde oder gar Kirche gründete« (ebd. 223; vgl. dagegen etwa *Smith, Christianity* 228–238, insb. 236f.: »the Johannine writings emerged from a tradition, from a particular strain of early Christianity. Moreover, we shall not badly mislead ourselves if we think of a community (or communities) with some stability [...]. The rather small extent of clear literary relation and other evocations of contact between the Johannine literature and the rest of the New Testament suggests that the Johannine *Eigenart* reflects the existence of distinctly Johannine communities, rather than communities in which the Johannine option was one of several«). Schmithals hingegen lehnt die Schul-Hypothese im wesentlichen deshalb ab, weil nach ihm das JohEv alles andere als literarisch und theologisch einheitlich ist: »Vor allem wird eine schulbildende, autoritative Schrift, ein Traditionsobjekt von kanonischer Autorität, von den Schülern interpretiert und ggf. durch andere Schriften ergänzt, wie man am Korpus Paulinum studieren kann, *nicht aber durch fortwährende Korrektur, Umgestaltung und Umorientierung als solche aufgelöst* [!]. Die Art, wie nach der vorliegenden Theorie die Schule mit ihrer Gründungstradition umgegangen sein soll, lässt diese nicht als Schul-Buch, sondern als Spielmaterial für die eigenen theologischen Gedankentübungen erscheinen« (*Schmithals, Johannesevangelium* 211; kursiv von mir). Deutlich ist, dass Schmithals' Auffassungen unserem Verständnis von *Relecture* *diametral entgegenlaufen*.

⁸² Zu differenzierteren Beschreibung der joh Schule, nicht zuletzt im Vergleich mit ähnlichen Schulbetrieben der hellenistischen Antike, siehe insb. *Culpepper, School* 258f.261–290; siehe auch *Klauck, Gemeinde* 211.

⁸³ So auch *Klauck, 1 Joh* 45 zu Joh 16,16–33.

⁸⁴ Wir gehen also davon aus, dass sich die Geltung der Schulhypothese nicht an der Verfasserfrage entscheidet. Um die Frage nach der Identität des Autors resp. der Autoren der Schriften des Corpus Johanneum ist bis in die jüngste Zeit hinein leidenschaftlich gestritten worden. Zu erwähnen sind dabei einerseits *Hengel, Frage* und andererseits die Arbeiten von *Ruckstuhl, Einheit; Ruckstuhl/Dschulnigg, Stilkritik*.

3 Die Ausgrenzung der Redeeinheiten in Joh 13,31–16,33

Im folgenden soll der Abschiedsredenkomplex Joh 13,31–16,33 daraufhin geprüft werden, welche Unterteilung in grössere Textsegmente am plausibelsten ist. Dieser relativ detaillierten strukturanalytischen Arbeit kommt ein wichtiger pro-pädeutischer Wert für die Behauptung und Verifizierung unserer Grundthese zu, wonach Joh 15,1–17 und Joh 16,4–33 im wesentlichen eine Relecture von Joh 13,1–17; 13,34f. und der ersten Abschiedsrede 13,31–14,31 sind. Unsere Relecture-These wäre zumindest reilweise falsifiziert, wenn stringent nachgewiesen werden könnte, dass die nachfolgend vorgeschlagene Unterteilung von Joh 13,31–16,33 in vier grössere Redeeinheiten nicht aufrechtzuerhalten ist.

3.1 Joh 13,31–14,31

Dass 14,31 der eindeutige Schluss einer Redeeinheit bildet und dass 15,1 abrupt neu einsetzt, bedarf keiner weiteren Erörterung. Umstritten ist vielmehr, ob 13,31–38 klar zu 14,1ff. zu ziehen und also als Beginn – näherhin als Einleitung – der Abschiedsrede (13,31–14,31) aufzufassen¹, oder ob 13,31–38 als relativ unabhängiger Vorspann bzw. als Scharnier zwischen 13,1–30 und 14,1ff. zu verstehen ist². Für den zweiten Vorschlag sind u.a. ins Feld geführt worden³: (a) die auffällige Inklusion 14,1.27; (b) der Übergang von der 2.Ps.Sg. in 13,36–38 zur Anrede an alle Jünger in der 2.Ps.Pl. in 14,1ff.⁴; (c) der Gattungswchsel von 13,36–38 (nach Beutler in Anlehnung an Bultmann ein biographisches Apophthegma) zu 14,1ff. (nach Beutler eine allgemeine Mahn- und Trostrede). Diese Argumente sind hinterfragbar:

¹ So Becker II 523; Brown II 545f.; Blank II 57; Segovia, Farewell 62–64; Woll, Christianity 12f.37ff.; Holtzmann 242; Dodd, Interpretation 403; etc.

² So Barrett 449 (13,31–38; »Transition to the Last Discourse«); Schnackenburg III 53ff. (er bereitet 13,31–14,31 mit »Ankündigung des Weggangs Jesu und Abschiedsrede« [53]; vgl. auch 63); Beutler, Angst 10f.; Calloud/Genuyt 17.25ff. (die Wichtigkeit des Abschnittes 13,31–38 besteht nach ihnen in seiner Scharnierfunktion: »Il est à la charnière du récit: à la fois récapitulatif de l'action passée de Jésus [...] et prospectif des actions à venir« [ebd. 17]). Ganz ähnlich übrigens Kleinknecht, Johannes 13, 367 in Bezug auf Joh 13,36–38.

³ Im wesentlichen nach Beutler, Angst 10f.

⁴ So auch Schnackenburg III 63.

Zu (a) *Inklusion von Joh 14,1,27*: Die Aufnahme von 14,1 durch 14,27 ist unbestritten, aber dennoch käme niemand auf den Gedanken, den Schluss 14,28–31 von der vorausgehenden Rede zu trennen. Joh 13,31–38 bildet die Einleitung zum Hauptteil der Rede, nämlich Joh 14,1–26. Beutler desavouiert im übrigen selbst seinen Hinweis auf Joh 14,1,27, denn er lässt den Schlussteil der Rede nicht mit V27 oder V28 beginnen, sondern mit V25⁵.

Zu (b) *Wechsel der Person* von Joh 13,36–38 zu 14,1ff.: Das Missverständnis dieses Argumentes kann nur dadurch entstehen, dass a) 13,33 und b) die sich auch in 14,1ff. wiederholende dialogische Struktur (14,5,8–10,22) unberücksichtigt bleibt: a) 13,33 ist an alle Jünger gerichtet; b) alle Dialogstücke offenbaren das Unverständnis des jeweils Fragenden (Petrus in 13,36; Thomas in 14,5; Judas in 14,22) bzw. Bitenden (Philippus in 14,8). Das Spezielle an Joh 13,36–38 ist nur, dass Petrus ein zweites Mal Gelegenheit erhält, nachzufragen und seinen Willen kundzutun (V37), worauf ihm Jesus ein zweites Mal antwortet (V38). Recht aufschlussreich ist allerdings die Gesprächssequenz 14,8–10: Jesus antwortet hier nicht sofort allgemein, ohne weitere Bezugnahme auf den Fragesteller (vgl. demgegenüber 14,6f,23ff.), sondern geht durchaus auf die Bitte des Philippus ein, indem er sie wörtlich wiederholt (14,9) und Philippus direkt in der 2.Ps.Sg. anredet. Erst in V10 wechselt er ins allgemeinere »glaubt ihr nicht, dass etc.«.

Zu (c) *Gattungswechsel* von Joh 13,36–38 zu 14,1ff.: Die detaillierte exegetische Analyse von Joh 13,31–38 wird deutlich machen, dass der Abschnitt syntaktisch wie auch semantisch ganz joh durchgeformt ist⁶. Ein Rekurs auf eine formkritische Kategorie, die ganz auf das Material der synoptischen Tradition zugeschnitten ist, hilft hier nicht weiter.

Beutler argumentiert im weiteren traditionskritisch⁷. Die Tatsache, dass von Joh 14,1ff. an Psalmentradition aufgenommen und midraschartig verarbeitet werde, unterstreiche zusätzlich die Zäsur zwischen Joh 13,36–38 und 14,1ff. Wir meinen: Auch wenn diese spezielle exegetische These zutreffen sollte, so ist damit für die Strukturanalyse, die sich zunächst auf die synchrone Ebene zu begrenzen hat, noch sehr wenig ausgesagt. Die Herausarbeitung von Traditionen ist methodisch zunächst von der Herausarbeitung der (synchrone) Textstruktur zu trennen.

Der Vorschlag, Joh 13,31–38 als eng zugehörig zu Joh 14,1ff. zu sehen, entspricht dem Textgefälle besser. Zum einen ist die Zäsur Joh 13,30/31⁸ wesentlich markanter als diejenige von Joh 13,38/14,1ff.; zum andern nennt Joh 13,33 eingangs das zentrale Thema der Abschiedsrede: das kurz bevorstehende Weggehen (ὑπάγειν) Jesu und die sich daraus ergebende Konsequenz der Trennung Jesu

⁵ Vgl. Beutler, Angst 5f.

⁶ Vgl. die Auslegung von Joh 13,31–38 unten in Kap. 5.1.3.1.

⁷ Vgl. Beutler, Angst 11.

⁸ Die Szene der Verratsankündigung (Joh 13,21ff.) schliesst ab mit einer knappen, aber umso eindrücklicheren, symbolisch aufgeladenen Situationsbeschreibung: ἐκεῖνος ἐξῆλθεν εὐθὺς, ἦν δὲ νύξ (Joh 13,30). Nachdem der Kreis um Jesus in Joh 13,1 auf Jesus und »die Seinen« beschränkt wurde, wird dieser Hörenkreis durch das Hinausgehen von Judas nochmals reduziert. Eine äusserste Konzentration ist hier erreicht; vgl. auch Bultmann 348. Das Hinausgehen des Judas wird in Joh 13,31 aufgenommen, um sofort zur direkten Rede Jesu (V31bff.) überzuleiten. Diese setzt majestätisch mit einem »kleinen hymnischen Fragment« (so Beutler, Angst 10) ein, das den Zeitpunkt der gegenseitigen Verherdlichung von Gott und Jesus zum neuen Thema hat (V31f.).

von den Seinen. Dieses Thema wird in dem kleinen Dialogstück zwischen dem fragenden und unverständigen Petrus und Jesus aufgenommen und – gewissermaßen in einem ersten Durchgang – problematisiert. Das ὑπάγειν (13,33.36) wird ein zweites Mal in 14,3ff. aufgenommen, eine ähnliche Dialogsequenz, diesmal zwischen – dem ebenfalls unverständigen – Thomas und Jesus. Das ὑπάγειν wird hier in der Richtung des Wohin (ὅπου: 13,33.36; 14,4.5) ausgelegt: Die Frage nach dem Weg (die Frage des Thomas in 14,5) drängt sich unmittelbar auf. Zum dritten schliesslich als weiterer Fingerzeig darauf, dass Joh 13,31–38 bereits konstitutiver Bestandteil der Abschiedsrede ist: das Zusprechen von Trost in Joh 14,1 (μη̄ ταρασσέσθε υμῶν ἢ καρδία) wäre ohne die Ankündigung des unmittelbar bevorstehenden Weggehens Jesu (13,33) nicht sofort und ohne weiteres verständlich. Joh 13,31–38 gehen also Joh 14,1ff. formal wie inhaltlich unmittelbar voraus. Die detaillierte Exegese von Joh 13,31–38 wird diese enge Beziehung nachdrücklich bestätigen⁹.

3.2 Joh 15,1–17/15,18–16,4a

Soll man die Zäsur zwischen V17 und V18 dahingehend gewichten, dass man mit 15,18 eine neue Rede beginnen lässt¹⁰ oder will man Kap. 15 dennoch »als eine einheitlich konzipierte Rede«¹¹ begreifen? Die Zäsur selbst ist unbestritten:

⁹ Vgl. dazu unsere Ausführungen am Schluss von Kap. 5.1.3.1.

¹⁰ Dies scheint ziemlich Konsens in der jüngeren Literatur zu sein, vgl. etwa *Bultmann* 421; *Braun* II 546f. (Joh 15,1–17: »subdivision 1«; Joh 15,18–16,4a: »subdivision 2« der »division 2« [= Joh 15–16]); *Vouga*, Cadre 98; *Segovia*, Theology 118; *ders.*, Farewell 170–174; *Onuki*, Gemeinde 131ff. (der Verf. betont allerdings die innere Einheit von Joh 15,1–17 und Joh 15,18–16,4a, wenn er notiert: »Da es aber bereits in der vorangehenden Rede 15,1–17 um die Aufgabe der Gemeinde in der Welt gegangen ist, liegt es durchaus auf derselben Linie, wenn sich die Rede 15,18–16,4a nunmehr in verstärktem Masse dem Problem von 'Gemeinde' und 'Welt' zuwendet« [ebd. 130]); *Winter*, Vermächtnis, insb. 273f.; *Becker* II 572f. akzentuiert sehr stark, zu stark m.E.: »Ähnlich gravierend [wie zwischen 14,31 und 15,1] wirkt der Bruch zwischen 15,17 und 15,18«. Joh 15,1–17 und Joh 15,18–16,4a seien »so strukturiert, dass sie je als vollständig gelten können. Beide wurden erst auf der literarischen Ebene des Joh aneinandergesetzt, wobei das Gegensatzpaar lieben – hassen [...] den Übergang erleichterte« (ebd. 573). Becker akzentuiert hier u.a. deshalb so stark, weil er von betont inhaltlich-theologischen Differenzen zwischen den beiden Reden überzeugt ist.

¹¹ *Schnackenburg* III 105; nach ihm ist Joh 15,1–16,4a eine »Mahnrede: Fruchtbringen aus der Verbundenheit mit Jesus und Standhalten gegenüber der Welt« (ebd. 106); *Painter*, Discourses 534–536; *Johnston*, Spirit-Paraclete 167f.; *Schneider* 265f.; *Porsch* 165ff.; vgl. im weiteren *Calloud/Genyot* 55ff., die die einzelnen Kapitel – also: Joh 13.14.15.16.17 – als eigene Redeeinheiten verstehen. Die älteren Kommentare verstehen vielfach Joh 15,1–16,33 als eine grosse zweite Version einer Abschiedsrede und verzichten im weiteren auf detailliertere Untergliederungen; vgl. u.a. *Holtzmann* 254 (»Abschiedsreden: zweiter Gang«); *Bauer* 189 (»Der Abschiedsreden zweiter Teil«).

15,1–17 bilden eine klar durchkomponierte Einheit; hier wird ausschliesslich der *Innenaspekt* der Jüngerexistenz – in den beiden 'Brennpunkten' der Gemeinschaft der Jünger mit Jesus und der Gemeinschaft der Jünger untereinander – thematisiert. V17 nimmt nochmals das Thema des Liebesgebotes (V12) auf und rundet mit dieser Inklusion den Redegang 15,1–17 insgesamt ab. Joh 15,18ff. thematisiert hingegen ganz deutlich und ebenso ausschliesslich den *Aussenaspekt* der Jüngerexistenz; d.h. das problematische Verhältnis der Jünger zur feindlichen Welt. Dieses Motiv wird in 15,1–17 nicht vorbereitet. Es ist also sinnvoll, Joh 15,18ff. von Joh 15,1–17 abzusetzen, um dem grundlegenden Perspektivenwechsel von 'Innen' nach 'Aussen' genügend Ausdruck zu verleihen. Damit ist allerdings über die nicht einfach zu beantwortende Frage der stylistischen und inhaltlich-theologischen Einheitlichkeit des Kap. 15 noch nichts entschieden.

Die Diskussion zum Schluss der Rede Joh 15,18–16,4a erfolgt im nachfolgenden Abschnitt.

3.3 Joh 16,4b–33

Die Abgrenzung der Rede gegen hinten – also Joh 16,33/17,1ff. – ist unbestritten, nicht aber die Absetzung gegen den vorausgehenden Kontext. Der Einsatz der letzten Redeeinheit vor dem Abschiedsgebet in Kap. 17 muss sorgfältig geprüft werden. Es stehen sich drei ernstzunehmende Varianten gegenüber:

- a) Joh 16,12–33 (vorausgehende Rede also: Joh 15,18–16,11)¹²
- b) Joh 16,16–33 (vorausgehende Rede also: Joh 15,18–16,15)¹³
- c) Joh 16,4b–33 (vorausgehende Rede also: Joh 15,18–16,4a)¹⁴

Wir vertreten Position c) und sind also der Auffassung, dass einerseits der Übergang von 16,4a zu 16,4b stärker akzentuiert werden muss als der Übergang von 16,15 zu 16,16 und dass andererseits – komplementär zum eben Gesagten – Joh 16,4b–33 eine stylistisch und inhaltlich kohärente Grösse ist.

Die von Bultmann vertretene Position a) stützt sich auf das bemerkenswerte Argument, wonach die innere Einheit des Abschnittes 15,18–16,11 darin bestehe, dass 15,18–16,4a den Hass der Welt gegenüber der Gemeinde erörtere

¹² So Bultmann 421f.

¹³ So Becker II 583; Dietzfelbinger, Freude 421; vgl. auch Barrett 479f.483, der in Joh 16,1–15.16–33 unterteilt, aber nicht stark unterschiedlich akzentuiert. Der Neueinsatz in Joh 16,1 ist deswegen nicht glücklich, weil damit die innere Einheit von 15,18–16,4a – der Hass der Welt gegen die Jünger Jesu, die ihre Klimax in Joh 16,1–4 findet – verkannt ist; Dodd, Interpretation 410 versteht Joh 15,1–16,15 als eine in sich kohärente Rede: »The long monologue, XV. 1–XVI. 15, forms a connected and continuous whole«.

¹⁴ Schnackenburg III 102.104 (allerdings vorausgehende Rede nicht 15,18–16,4a, sondern 15,1–16,4a); Painter, Discourses 526; Brown II 546; Onuki, Gemeinde 144ff.; Segovia, Parcell 170–174.215–217; Johnston, Spirit-Paraclete 168f.; Kysar 235.246; Beasley-Murray 269–271; Winter, Vermächtnis 249–252, u.a.

und 16,4b–11 – gleichsam als Antwort darauf – das Gericht über die Welt verkündige¹⁵. In der Tat bezieht sich das Stichwort ἀμαρτία in 16,8.9 auf seine erstmalige Verwendung innerhalb der Abschiedsreden, nämlich auf 15,22.24 zurück¹⁶. Aber dieser Bezug reicht noch nicht aus, 15,18–16,11 (resp. 16,15) als eigenständige Rede zu qualifizieren. Denn zum einen wird dadurch der durch die zweifache Abschlusswendung ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα κτλ. in 16,1.4¹⁷ und durch die seit Joh 14 erstmalige Aktualisierung der Abschiedssituation in 16,5–7 markierte Neueinsatz in 16,4b nicht genügend gewürdigt. Zum anderen ist darauf hinzuweisen, dass die parakletische Antwort auf den Hass der Welt gegenüber der Gemeinde primär in 15,26f. (vgl. das Motiv des μαρτυρεῖν) gegeben wird. Die dynamische Bewegung und innere Kohärenz von Joh 15,18–16,4b hat im übrigen Onuki treffend aufgewiesen¹⁸. Zum dritten schliesslich ist der Abschluss in 16,11 unglücklich, denn er reißt die Beschreibung des zweiseitigen Wirkens des Parakleten in 16,7–15 (gegenüber dem Kosmos und gegenüber der joh Gemeinde) auseinander.

Position b), im wesentlichen vertreten von Becker, versucht einerseits das Bultmannsche Argument der inneren Einheit von 15,18–16,11 zu verteidigen und andererseits die Abspaltung von 16,12–15 gegenüber dem vorausgehenden Kontext wieder rückgängig zu machen, indem die Rede bis 16,15 ausgedehnt wird. Über Bultmann hinaus verteidigt Becker seine Grobgliederung in dreifacher Weise:

1. 16,4b (ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον, ὅτι μεθ' ὑμῶν ἦμην)¹⁹ setze »ausdrücklich schon Gesagtes voraus bei zum Teil wörtlichem Aufgriff von V 4a«²⁰. Dem ist absolut zuzustimmen. Allerdings kann diese Beobachtung nur dann gegen die These von einem entschiedenen Neueinsatz in 16,4b ausgespielt werden, wenn vorausgesetzt wird, die im Abschiedsredenkomplex 13,31–16,33 integrierten Reden seien, diachron gesehen, ursprünglich voneinander ganz unabhängige Grössen gewesen, die später zu einer literarischen Einheit zusammengebaut worden seien. Das von uns favorisierte Relecture-Modell akzentuiert anders; es nimmt an, dass die gegenüber 13,31–14,31 später entstandenen Reden in Joh 15.16 von Anfang an in einem bewussten Interaktionsverhältnis zum chronologisch und kompositionell Vorausgehenden – nämlich zu Joh 13.14 – geschaffen worden sind. Trifft dies zu, dann muss auch nicht eine von Schnackenburg angenommene kleine redaktionelle Arbeit an 16,4.5 behauptet werden²¹.

¹⁵ Bultmann 421.

¹⁶ Vgl. Becker II 583.

¹⁷ Dieselbe Wendung noch in 14,25 (14,29); 15,11; 16,33. Mit der – allerdings nur relativen – Ausnahme von 15,11 bereitet die obengenannte Formel jeweils den Abschluss einer Rede vor.

¹⁸ Onuki, Gemeinde 131–143, insb. 138f.

¹⁹ Das Demonstrativpronomen ταῦτα ist rückbezüglich zu verstehen.

²⁰ Becker II 583.

²¹ Schnackenburg III 144 vermutet, die neue Rede habe wahrscheinlich wie folgt begonnen: »Ich gehe zu dem, der mich gesandt hat, und keiner von euch fragt mich«. Demnach wäre V4b und das adversative δὲ in V5 redaktionell.

2. Nach Becker ist 16,12 eine traditionelle abschliessende Bemerkung. Sein Verweis auf II Joh 12; III Joh 13 deckt die Schwäche des Arguments auf, denn innerhalb des JohEv ist die Formel singular. Der Sinn des Satzes besteht doch darin, aus der 'historischen' Abschiedssituation heraus die nachfolgende nachösterliche Offenbarerwirksamkeit des Parakleten vorzubereiten – der Paraklet wird das Werk Jesu weiterführen (vgl. V13c: ὁδηγεῖν ἐν τῇ ἀληθείᾳ πᾶσι) –, ebenso wie die Skizzierung der Abschiedssituation in 16,4–7a die in V8–11 beschriebene parakletische Wirksamkeit einleitete²². Das Zeitadverb ἄρτι in V12 bezeichnet dabei die Zeit des Nicht-Ertragens (der Worte Jesu); es wird in 16,24 (die Zeit des Nicht-Bittens) und 16,31 (die Zeit des nichtauthentischen Glaubens) wieder aufgenommen werden.

3. Schliesslich ist nach Becker 16,16 »wiederum ein traditioneller Einsatz einer Abschiedsrede (vgl. nur 13,33)«²³. Das Argument ist zumindest einseitig, denn ebenso gut kann behauptet werden, die nächste Parallele zu 16,16 sei 14,19 (die Zeit des Nicht-Sehens [das Verb θεωρεῖν sowohl in 16,16 als auch in 14,19] und die Zeit, in der die Jünger Jesus wieder sehen werden). 16,16 mit seinem zweimaligen μικρόν ist deutlich ein präzisierender Rückgriff auf 14,19 mit seinem leicht oszillierenden μικρόν²⁴. Wenn schon an dieser Stelle mit Querbeziehungen zu 13,31–14,31 gearbeitet werden soll, dann dürfte 16,5 als mindestens ebenso deutlicher Rückgriff auf 13,31.33.36 einzusprechen sein (vgl. die Motive des 'Jetzt' [νῦν], des Weggehens [ὑπάγετε] und des Nicht-Fragens, das wörtlich auf die Frage des Petrus in 13,36 [vgl. 14,5] Bezug nimmt [ποῦ ὑπάγετε;]!).

Die Relativierung der Argumente von Becker kann ergänzt werden durch die Behauptung, dass es keine zwingenden Argumente gegen die rhetorische und theologische Einheitlichkeit von Joh 16,4b–33 gibt²⁵, sondern dass im Gegenteil einiges positiv für die innere Kohärenz von Kap. 16 spricht. Erst die genauere Exegese des Kapitels wird diese Behauptung wirklich verifizieren können. Dennoch kann vorgehend auf ein paar Elemente aufmerksam gemacht werden:

a) Die in 16,4b–7 aktualisierte Abschiedssituation und der sich daraus ergebende Akzent des *Übergangs* von der vor- zur nachösterlichen Zeit bestimmen die gesamte Rede: In den V7–15 folgt auf das Weggehen Jesu das Kommen des Parakleten; in den V16–24 wird derselbe Übergang von der vor- zur nachösterlichen Zeit als ein Übergang von der Trauer zur Freude verstanden; und in den V25–33 steht die Bewegung vom Unverstehen zu einem wahren Verstehen des Glaubens im Vordergrund.

²² Vgl. Onuki, Gemeinde 149.151f.

²³ Becker II 583.

²⁴ Zur Auslegung von Joh 14,19, siehe unten in Kap. 5.1.3.4.

²⁵ Vgl. auch die methodische Bemerkung von Onuki, Gemeinde 155: »Solange Kap.16 sich in seiner jetzt uns vorliegenden Endgestalt als sinnzusammenhängende Redeeinheit erweist [...] und der einzig gesicherte Deutungshorizont allein in dieser Endgestalt gegeben ist, müsste es durchaus berechtigt sein, V.16–33 ständig im Rahmen des ganzen Kapitels zu interpretieren.«

b) Der Aspekt der *Trauer* (λύπη) der Jünger bestimmt sowohl die Einleitung (V6) als auch die V20–24 (λύπη – χαρά) wie auch den Schluss der Rede (V33: ὀλίγως)²⁶.

c) In innerer Beziehung zu dieser Trauer steht u.a. der durchwegs negativ qualifizierte *Kosmos* (vgl. V8–11.20 [28].33)²⁷.

d) Eine genauere Analyse der *Jüngerreaktionssequenzen* (V5; 17f.; 29f.) wird die These der inneren Kohärenz der Rede 16,4b–33 bestätigen²⁸.

e) Schliesslich weist Onuki auf die in einer inneren Beziehung zueinander stehenden *Perfeka* in den V11 und 33 hin²⁹.

3.4 Joh 17,1–26

Sowohl die Zäsur zwischen Joh 16,33 und Joh 17,1 (16,33 schliesst die letzte Redeeinheit Jesu mit den Jüngern deutlich ab, Joh 17,1 beschreibt den grundlegenden Szenenwechsel und bereitet die direkte Anrede Jesu an den Vater vor [vgl. den Vokativ πατερ in 17,1b]) als auch das Ende des Gebets in Joh 17,26 (18,1 bildet den szenischen Neueinsatz) geben keinerlei Probleme auf.

²⁶ Vgl. auch *Winter*, Vermächtnis 250.

²⁷ Mit Ausnahme freilich von Joh 16,21; evt. auch Joh 16,28.

²⁸ Vgl. unten 215f.

²⁹ *Onuki*, Gemeinde 144.

4 Joh 15,1–17 als Relecture von Joh 13,1–17; 13,34f.

4.0 Einleitung

Ausgehend vom Modell der Relecture, das Joh 15–16 im wesentlichen als gross-angelegte Reinterpretation des kompositionell Vorausgehenden zu verstehen versucht, wäre es zunächst naheliegend, den ersten Nachtrag 15,1–17 als interpretierende Weiterführung der unmittelbar vorausgehenden Rede, also der ersten Abschiedsrede 13,31–14,31, anzusehen. Im folgenden (4.1) soll zunächst kurz gezeigt werden, dass diese Hypothese *nicht* plausibel ist. Unsere bereits oben (2.3.1) vorgestellte *erste literarische Grundhypothese* lautet, dass die Weinstockrede Joh 15,1–17 nicht die unmittelbar vorausgehende Rede auslegt, sondern dass sie sich vielmehr auf die Fusswaschungssperikope Joh 13,1–17 und auf Joh 13,34f. rückbezieht. Dass und inwiefern Joh 15,1–17 auf 13,1–17; 13,34f. interpretierend zurückgreift, soll in 4.2 gezeigt werden.

4.1 Das Verhältnis von Joh 15,1–17 zu Joh 13,31–14,31

4.1.1 Bezüge

(1) Die Ich-bin-Aussage von 15,1 findet ihre relative Parallele in 14,6.

(2) Vater als traditionelle Gottesbezeichnung ist den beiden Textteilen wohlvertraut: 14,7ff. (15mal) / 15,1.8.9.10.15.16.

(3) Das Bleiben (μένειν) wird in Kap. 15, mit Ausnahme von V16, ausschliesslich als μένειν ἐν wiedergegeben. Subjekt des μένειν sind die Adressaten der Rede Jesu (V4.5.6.7.9.10; im Bild des Weinstocks V4: der Rebzweig) resp. Jesus (V10) resp. »eure Frucht« (V16). Ist in 15,4–7 das μένειν ἐν ἐμοί (imperativisch, patrizipial oder konditional formuliert) bestimmend, so wird es in V9.10 weitergeführt als μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ bzw. μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ μου. Die extensive Verwendung des μένειν ἐν in 15,4ff. findet in der ersten Abschiedsrede keine Entsprechung. 14,25 (ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων) bezeichnet das durch den kurz bevorstehenden Tod nun zu Ende gehende Bleiben des irdischen Jesus bei seinen Jüngern. In 14,17 ist es der für die nächsterliche Zeit verheissene Paraklet, der »bei (παρὰ) euch bleibt und in (ἐν)

euch sein wird«. In 14,10 schliesslich ist es der Vater, der in Jesus bleibt (ἐν ἐμοὶ μένων). Das heisst: Das μένειν ἐν resp. παρῶ bleibt für christologisch-theologische und pneumatologische Aussagen reserviert. Jünger sind nicht Subjekt des μένειν. Dementsprechend fehlen in Kap. 14 imperativische bzw. konditionale Aussagen des μένειν. *Fazit:* die sprachliche und theologische Konsistenz des μένειν-Begriffs in 15,4ff. hat in 13,31–14,31 keinen Anhalt und kann daher als vielleicht innovativste Leistung von 15,1–17 angesehen werden. Immerhin: Das Thema der inneren Gemeinschaft der Jünger mit Jesus wird in 14,20 (ὁμοίως ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν ὑμῖν) zwar nicht durch den Begriff des μένειν, aber doch der Sache nach kurz angeschnitten¹.

(4) Die Verheissung der Gebetsanhörung in 15,7b.16 – also jeweils gegen Ende der beiden Unterabschnitte – hat ihre Parallele in 14,13.14. Beide Male eng damit verbunden ist das Motiv des δοξασθῆναι des Vaters (vgl. auch 13,31): in 14,13 bildet die Verherrlichung des Vaters den eigentlichen Zielpunkt der Gebetsanhörung, in 15,8 wird sie allerdings an das »viel Frucht bringen« gebunden.

(5) Der Begriff des Liebens (ἀγαπᾶν): In 15,9f. sollen die Jünger in Jesu Liebe bleiben, einer Liebe Jesu zu den Jüngern, die ihre Entsprechung und ihren Grund in der Liebe des Vaters zu Jesus findet. Das Bleiben in der Liebe Jesu wird, wie V10 andeutet und vorbereitet, in 15,12 als Gebot an die Jünger, einander zu lieben, ausgelegt. Die Jünger bleiben also in seiner Liebe, indem sie einander lieben. – In 13,31–14,31 findet sich der Begriff ἀγαπᾶν² in zwei semantischen Zusammenhängen, die voneinander zu unterscheiden sind: zum einen in 13,34f., der erstmaligen Formulierung des »neuen Gebotes« der Bruderliebe und zum anderen auffällig gehäuft in 14,15–24 (V15.21[5mal].23.24) und im Schlussteil V28.31. Die Verwendung von ἀγαπᾶν in Kap. 14 beschränkt sich auf das Verhältnis »Jünger – Jesus/Gott«, sei es, dass die Jünger Jesus lieben (V15.21.23.24), sei es, dass – aufgrund eben dieser Liebe zu Jesus – Gott (V21.23) bzw. Jesus (V21) sie lieben. Einzig in 14,31 ist von der Liebe Jesu zum Vater die Rede. Dieser Gedanke wird in 15,10 aufgenommen werden³. – Die semantische Verschiebung des Begriffs ἀγαπᾶν ist demnach deutlich: In 15,9ff. liegt gegenüber 14,15ff. der Akzent nicht mehr auf der – konditional (14,15.23.28) bzw. partizipial (14,21.24) formulierten – Liebe des Jüngers zu Jesus, sondern in dem ἀγαπᾶν ἀλλήλων der Jünger, die in der Liebe Jesu »ihren Grund und ihre Norm«⁴ findet. Dieser »horizontale« Aspekt spielt in der ersten Abschiedsrede – mir der erwähnten Ausnahme von 13,34f. – noch keine Rolle.

(6) Das Motiv des Haltens der Gebote ist in beiden Reden aufs engste mit dem ἀγαπᾶν verknüpft. In 15,10 bleiben diejenigen in der Liebe Jesu, die seine Gebote halten (εἰάν τις ἐντολάς μου τηρήσῃτε). Es ist dabei deutlich, dass diese

¹ Vgl. insb. *Schnackenburg* III 106; ähnlich *Vouga*, *Cadre* 98.

² Das Substantiv ἀγάπη ist Joh 15,9.10.13 vorbehalten.

³ Joh 15,10d: καὶ μένω (sc. Jesus) αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ.

⁴ *Onuki*, *Gemeinde* 123.

ἐντολαί nur auf die eine ἐντολή von 15,12 verweisen können⁵. In 14,15ff. ist gegenüber 15,10 die Aussagestruktur zunächst gerade umgekehrt: »Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten« (V15: τὰς ἐντολαῖς τὰς ἐμαῖς τηρήσετε). Mit dem Konditionalis ist allerdings vorsichtig umzugehen. Wie der weiterführende Satz V21 zeigt, geht es um eine Definition der Liebe⁶: Derjenige liebt, der die Gebote hält. Was aber besagt der feststehende Ausdruck τηρεῖν τὰς ἐντολαῖς, der ja nicht weiter spezifiziert ist? Aufgrund der parallelen Wendung τηρεῖν τὸν λόγον (14,23) bzw. τοὺς λόγους (14,24) – ἀγαπᾶν ist also im wesentlichen: τηρεῖν τὸν λόγον – vermag Bultmann zu sagen: »Diese Liebe [...] ja sachlich nichts anderes sein kann als der Glaube«⁷. Der Evangelist legt also die Wendung τηρεῖν τὰς ἐντολαῖς resp. τὸν λόγον, die traditionell ja eindeutig in den Bereich der Ethik weist, »als Aufforderung zum Glauben«⁸ aus. – Wiederum zeigt sich eine, hier allerdings subtilere, semantische Verschiebung von Kap. 14 zu Kap. 15: Das τηρεῖν τὰς ἐντολαῖς von 15,10 wird in V12 als die eine ἐντολή der Freundsiebe präzisiert und so in ihrer ethischen Grundbedeutung wieder freigelegt.

(7) Das Motiv der Freude (χαρά): Ist in 14,28 nur kurz vom χαίρειν, das mit dem ἀγαπᾶν zusammengeht, die Rede (und erst noch als Irrealis formuliert), so wird dieses Motiv in 15,11 nun wesentlich stärker ausgeführt⁹: Sinn und Zweck der Rede 15,1–10 ist es insgesamt, dass die Freude Jesu die Jüngerexistenz ganz bestimmen soll.

4.1.2 Auswertung

Der Vergleich kann in drei Punkte zusammengefasst werden:

(1) *Differenz*: Ein Blick auf Struktur, Motive und Aussageintention der beiden Reden zeigt sofort ihre je eigene Originalität. Es liegen wenig direkte Bezüge vor. Die dialogischen Elemente, die die erste Abschiedsrede massgeblich strukturierten, fehlen in 15,1–17 ganz. Die vorausgesetzte und reichlich thematisierte Abschiedssituation in 13,31–14,31 wird in der zweiten Abschiedsrede nicht eigens thematisiert. Auch die inhaltlichen Akzentverlagerungen sind überdeutlich: Die

⁵ So common sense in der exegetischen Literatur: Bultmann 416; Schnackenburg III 117 etc.; der Wechsel vom Plural zum Singular und umgekehrt lässt sich im JohEv vielfach aufzeigen, siehe nur schon 15,8 (λόγος) / 15,7 (ῥήματα); 14,23.24 (λόγος/λόγοι); im Detail siehe Bultmann 416 A 7.

⁶ Nach Bultmann 480 A 5 ist 14,21a ein »typischer Definitionssatz des Evglistene«; vgl. auch ebd. 473.

⁷ Bultmann 473. Der Verf. gibt allerdings zu bedenken: »Zwar läge es nahe, nach 13,34 15,12.17 an das Liebesgebot zu denken, und natürlich ist es in der Glaubensforderung sachlich einbegriffen, so gewiss nach 15,9–17 das Glauben als Bleiben in der Liebe nicht ohne das ἀλλήλους ἀγαπᾶν Wirklichkeit sein kann. Indessen ist im Zshg diese Seite der Sache nicht betont« (475; kursiv von mir).

⁸ Becker II 560. Vgl. im weiteren unsere Auslegung von Joh 14,21 unten in Kap. 5.1.3.4.

⁹ Vgl. auch Schnackenburg III 117.

weitausgreifenden christologischen und pneumatologischen Ausführungen der ersten Rede haben kein Äquivalent in 15,1–17. Umgekehrt ist die Bildrede vom Weinstock mit den zentralen Motiven des Bleibens und des Fruchtbringens ganz neu. Knapp formuliert: Die erste Abschiedsrede hat ein christologisch-pneumatologisches Gefälle, die zweite ein christologisch-ekkesiologisch-ethisches Gefälle. Liegt bei 13,31–14,31 der Akzent auf der Frage nach dem Weggehen Jesu und der damit aufgeworfenen Frage nach einem neuen Verhältnis mit Jesus über seinen Tod hinaus, so steht in 15,1–17 ganz der Gedanke im Vordergrund, dass das Bewahren der Verbundenheit und Einheit mit Jesus sich in der Liebe der Jünger untereinander vollzieht.

(2) *Semantische Verschiebungen*: Die wenigen gemeinsamen Bezüge zwischen 13,31–14,31 und 15,1–17 weisen interessante semantische Verschiebungen auf. Am auffälligsten in dieser Hinsicht sind gewiss der Begriff des Bleibens (μένειν), des Liebens (ἀγαπᾶν) und der Ausdruck des Haltens der Gebote (τηρεῖν τὰς ἐντολάς, o.ä.). Allen drei Ausdrücken wird in 15,1–17 wieder stärker ihre ethische Grundbedeutung verliehen. Unter einem methodischen Gesichtspunkt betrachtet: Die Hypothese, wonach 15,1ff. als Nachtrag anzusehen sei, findet in der Feststellung solcher relativ feiner semantischer Verschiebungen ein Element ihrer Bestätigung.

(3) *Das Gebot der gegenseitigen Liebe*: Den gewiss signifikantesten Bezug zwischen den beiden Reden stellt die Formulierung des Gebots der gegenseitigen Liebe in 13,34f.; 15,(9f.), 12f. 17 dar. Allerdings zeigt eine kritische Analyse, dass die erstmalige explizite Formulierung des »neuen Gebotes« der Freundschafts- und Liebes- wohl nicht ursprünglich zu der ersten Abschiedsrede gehört hat, sondern als späterer Nachtrag zu begreifen ist.

Die wesentlichen Argumente, 13,34f. als einen späteren Einschub anzusehen, sind folgende¹⁰: (a) 13,34f. unterbricht den zwischen 13,33 und 13,36 bestehenden Zusammenhang (die Frage, wohin Jesus geht); (b) die Thematik des Gebots der Freundschafts- und Liebes- wird in der ersten Abschiedsrede nicht wieder aufgenommen werden; (c) die Ausdrücke γινώσκειν ἐν und ἐντολή κοινή, beides hapaxlegomena im JohEv; (d) die syntaktische Konstruktion in V34, die ihre nächsten Parallelen in Joh 13,15; 15,12 hat.

Joh 13,34f. ist eine programmatische Formulierung (ἐντολή κοινή) dessen, was der Sache nach schon in der zweiten Deutung der Fusswaschungspärikope (V12–17, insb. V14.15) ausgesprochen wurde. Das heisst, wir werden 13,34f. gleichsam als Mittelglied der Entwicklungslinie 13,1–17 – 13,34f. – 15,1–17 zu verstehen haben. Der Herausarbeitung dieser inhaltlichen Linie ist das nächste Kapitel (4.2) gewidmet.

¹⁰ Für eine solche Sicht der Dinge plädierten *Schnackenburg* III 59; *Becker*, Abschiedsreden 220; *ders.* II 532.536; *Segovia*, Structure 491–493; *ders.*, Theology, 123 A 24; *Kosila*, Zeuge 183f.; *Léon-Dufour* III 80–82; *Winter*, Vermächtnis 242f. (in kritischer Auseinandersetzung mit *Schnelle*, Abschiedsreden 66); *Egger*, Methodenlehre 169f., der zusammenfasst, dass in Bezug auf den literarischen Kontext von Joh 13,34f. Inkohärenz in sprachlich-syntaktischer, semantischer und pragmatischer Hinsicht bestehe.

4.2 Das Verhältnis von Joh 15,1–17 zu Joh 13,1–17; 13,34f.

4.2.1 Struktureller und thematischer Vergleich zwischen
Joh 13,1–17 und Joh 15,1–17

In der jüngeren Exegese ist des öfteren gefragt worden, warum 15,1–17 unmittelbar nach der ersten Abschiedsrede 13,31–14,31 plazierte wurde, d.h. welche Funktion 15,1–17 im gegenwärtigen literarischen Kontext der joh Abschiedsreden denn eigentlich hat. Meistens wurde nach Anknüpfungspunkten in 13,31–14,31 gesucht (vgl. 4.1). So wurde etwa relativ allgemein behauptet, 15,1–17 sei aufgrund der in Kap. 14 vorgetragenen Gedanken »eine passende *Fortsetzung* der Abschiedsrede Jesu«¹¹; oder, spezifischer, 15,1–17 entfalte Themen, die zuvor in 14,20–23 skizziert worden seien¹²; oder, 15,1–17 sei als Versuch zu werten, eine theologisch problematische Tendenz von 13,31–14,31 resp. der joh Theologie zu korrigieren¹³. Alle diese Lösungsversuche, so viel Richtiges sie im einzelnen enthalten mögen, sind letztlich dennoch unbefriedigend, weil sie den thematischen Bezug zur Fusswaschungserikope nicht herstellen. Einzig Bultmann hat m.W. knapp, aber mit aller Klarheit auf diesen Bezug hingewiesen¹⁴. Im folgenden werden wir zunächst die These von Bultmann diskutieren, um anschließend die jeweils unterschiedliche literarische Organisation der beiden Textteile herauszuarbeiten.

4.2.1.1 Thematische Parallelität

Bultmann meint, die beiden Deutungen der Fusswaschungserikope entsprächen der Gliederung der Weinstockrede 15,1–17: In 13,6–11 gehe es wie in 15,1–8

¹¹ So *Schnackenburg* III 106; vgl. auch 107: »So führt die Rede von Kap. 15 die Abschiedsrede weiter, trägt sie in den Raum der Gemeinde hinein und appliziert sie auf die Gemeinde, indem sie die Mahnungen freisetzt, die in Jesu Abschiedsworten mitenthaltene sind« (siehe auch ebd. 102).

¹² So *Vouga*, Cadre 98.

¹³ So tendenziell *Becker* II 583. Der Verf. bilanziert seine Exegese von Joh 13,31–14,31 folgendermaßen: »E streicht also – bis hin zur Nähe zur Mystik – die Weltabgehobenheit des einzelnen Jüngers heraus. Der Gewinn der Rückkehr des Sohnes über das Kreuz zum Vater ist für die Jünger danach die neue geistliche Qualität der Zugehörigkeit zum Erhöhten, die die Welt 'vergessen' lässt. Diese Position will offenbar die KR [sc. die sich u.a. in Joh 15,1–17 äussernde kirchliche Redaktion] ergänzen. Nach ihr ist die Kirche nicht nur Geisterfahrung im Rahmen von Weltabgeschiedenheit, sondern Gemeinschaft in der Liebe. Die KR stimmt E soweit zu: Jüngerschaft ist auch Weltentobtheit in besonderer geistvermittelter Weise. Aber dieser individualistische Aspekt muss ergänzt werden durch einen der Christologie zu entnehmenden kommunikativen Aspekt, der Liebe. – Eine weitere Lösung zum Kontextproblem von Joh 15,1–17 bietet *Segovia*, *Theology* 128.

¹⁴ *Bultmann* 365.406; vgl. auch *Onuki*, Gemeinde 119 im Anschluss an Bultmann.

um das Thema der Gemeinschaft Jesu mit den Jüngern, im zweiten Teil gehe es in 13,12–20 wie in 15,9–17 um den Aspekt, dass »diese Gemeinschaft der Jünger mit Jesus zugleich eine Gemeinschaft der Jünger untereinander«¹⁵ erschliesse. Damit behauptet Bultmann gleichzeitig die innere Einheit sowohl von 15,1–17 wie auch – und das ist wichtiger, weil in der Forschung immer wieder bestritten! – der beiden Deutungen in 13,1–17 (20). Denn es gehe hierbei beidemal um die »durch Jesu Dienst geschaffene [...] Gemeinde als der Gemeinschaft der Jünger mit ihm und untereinander«¹⁶. Prägnant formuliert: In Joh 13,1–20 sei die »Konstituierung der Gemeinde und das Gesetz ihres Seins«¹⁷ dargestellt. Joh 15,1–17 seinerseits sei »ein Kommentar zu 13,1–20«¹⁸.

Es empfiehlt sich, beim zweiten Teil, d.h. bei Joh 13,12–17 (20) / Joh 15,12–17 einzusetzen. Unüberschbar ist, dass beidemal das Liebesgebot thematisiert ist: Die zweite Deutung der Fusswaschung versteht Jesu Tun als Vorbild dienender Liebe (Joh 13,14f.), knüpft also das – zwar noch nicht begrifflich, aber sachlich vorhandene – Liebesgebot an seine vorausgegangene Tat (V15: καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν V15); 15,12–17 seinerseits formuliert – in Aufnahme von 13,34f. – zweimal das christologisch motivierte Liebesgebot (V12: ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς; V17: ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους). Die bei 15,9f.12.13.17 hierbei neuen Elemente gegenüber 13,14.15 sind: nebst der expliziten Formulierung des Liebesgebotes zum einen die theo-logische Fundierung der Liebe Jesu (V9), zum anderen der Definitionssatz zum »Wesen« der Liebe in V13. Die Parallelen zwischen 13,12–17 und 15,12–17 gehen aber noch weiter. Unmittelbar nach dem Liebesgebot enthalten beide Textteile Ausführungen zur Herr-Knecht-Problematik. 13,13–16 spielt mit dem Gegensatzpaar κύριος (διδάσκαλος) – δούλος (V16), während in 15,14–16 das Begriffspaar κύριος – δούλος/φίλος bestimmend ist. Für 13,13–16 ist der Gedanke zentral, dass das herrschende Verständnis von κύριος durch das Tun Jesu (exemplifiziert durch den Akt der Fusswaschung) in Frage gestellt und neu bestimmt wird (= und damit auch der Begriff des δούλος), während 15,14–16 zeigt, dass und inwiefern die Jünger Jesu nicht mehr Knechte (δούλοι), sondern Freunde (φίλοι) sind. Es ist deutlich, dass 15,14–16 eine vertiefende Reflexion zum Herr-Knecht-Verhältnis von 13,13–16 darstellt! Im weiteren wird beidemal die Redeeinheit mit einer zusammenfassenden Aufforderung zum Tun der Liebe beschlossen (13,17; 15,17).

Beide Textteile haben aber noch im weiteren gemeinsam, dass den ethischen Ausführungen jeweils eine christologische Reflexionsstufe vorausgeht. Schon allein diese Beobachtung legitimiert die Annahme, 13,1–11 stünden in einem sachlichen Zusammenhang mit 15,1–9 (11). Es wird Aufgabe der theologischen Auswertung sein zu zeigen, welches das innere Verhältnis insb. zwischen der ersten Deutung 13,6–10 und der Weinstockrede 15,1–8 (und 9–11) ist. An dieser

¹⁵ Bultmann 365.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. 406 (kursiv von mir).

Stelle sei vorerst hingewiesen auf die im JohEv sehr auffällige, weil nur in 13,10, 11 und 15,3 vorkommende Thematik der Reinheit¹⁹.

Aus diesen Gründen ist die oben skizzierte These von Bultmann, wonach 13,1–17 (20) und 15,1–17 in einem engen inneren Zusammenhang stehen, grundsätzlich zutreffend. Die Auswertung (4.2.5) wird diese aufschlussreiche These weiter zu entwickeln versuchen.

4.2.1.2 Die literarische Organisation von 13,1–17 / 15,1–17

Joh 13,1–17 ist, grob gesehen, folgendermassen strukturiert: Nach einer prologartigen Einführung in den zweiten Hauptteil des Evangeliums (V1–3) folgt die Beschreibung einer Handlung (V4.5), die in eine Dialogsequenz (V6–10: Jesus – Petrus) mündet und durch einen Kommentarsatz des Erzählers (V11) abgeschlossen wird. Die Zweitauslegung in V12–17 ist ein reiner Monolog Jesu, adressiert an seine Jünger. 13,1–17 weist also das grundsätzlich gleiche Gefälle auf wie die grossen christologischen Reden in der ersten Hälfte des Evangeliums (insb. die durch Wundergeschichten eingeleiteten Reden in Joh 5 und 6; vgl. auch Joh 9 und 11): (Wunder-) Handlung Jesu – Dialog – Monolog. Der Unterschied zwischen 13,1–17 und den Reden des ersten Teils besteht im wesentlichen darin, dass a) die Fusswaschung keine Wunderhandlung ist und b) die Sequenz in 13,1–17 gerade nicht in einer christologischen Spitzenaussage (etwa einem Ich-bin-Wort), sondern in einer an die Jünger adressierten ethischen Handlungsanweisung kulminiert. Kap. 13 nimmt demnach einerseits das in Kap. 2–12 geprägte Redeschema auf, modifiziert es andererseits inhaltlich entscheidend.

Joh 15,1–17 wählt ein anderes literarisches Genus. Es ist eine durchgehend monologische Rede Jesu, adressiert an die Jünger. Narrative Elemente fehlen gänzlich, die theologische Reflexion vollzieht sich nun ausschliesslich in einem (monologischen) Diskurs, der gegenüber den Reden in Kap. 2–12 bezeichnenderweise nicht in einem Ich-bin-Wort kulminiert, sondern damit sofort zu Beginn einsetzt (Joh 15,1).

Allerdings wird bei näherem Zusehen eine relative Gemeinsamkeit zwischen 13,4–10 und 15,1–8 deutlich, die es verdient, erwähnt zu werden. Die Fusswaschung ist zweifellos eine Symbolhandlung. Ein Grundzug des Symbols ist dabei, dass es kein starres, begrifflich festgefügtes Gebilde darstellt, sondern veränderlich und oft mehrdeutig, d.h. polysemantisch ist²⁰. Dabei bleibt immer ein unübersetzbarer Rest, wenn versucht wird, das Symbol in logisch-diskursive Sprache zu übersetzen. Den gleichen Grundzug stellen wir nun auch bei der Metapher fest, die in Joh 15,1–8 – ansatzweise entwickelt zu einer (gemischten) Allegorie²¹ – zur Anwendung kommt. Wie die jüngere Metaphernforschung immer wieder

¹⁹ Das Adjektiv καθαρός im JohEv nur 13,10.11; 15,3.

²⁰ Vgl. Wörterbuch der Symbolik 699.

²¹ Vgl. den Exkurs 1: Joh 15,1ff.: eine Allegorie?, unten nach dem Kap. 4.2.4.2.

betont hat, bilden Polysemie und Irreduktibilität einen wichtigen Grundzug der innovativen Metapher. Sowohl Joh 13,4ff. als auch Joh 15,1–8 bedienen sich also zunächst offener, indirekter Sprachformen – Symbol bzw. Metapher –, um erst in der Zweitauslegung zu einer direkteren, »sachbezogeneren« Sprache zu finden.

4.2.2 Auslegung von Joh 13,1–17

4.2.2.1 Genese der Perikope

In der exegetischen Forschung relativ anerkannt ist die Tatsache, dass es sich bei Kap. 13 um einen mehrschichtigen Text handelt, der teilweise noch deutlich die Spuren seines Werdens verrät. Die Verhältnisse sind im Einzelnen allerdings komplex und werden dementsprechend kontrovers diskutiert. Für unsere Fragestellung ist nicht so sehr die detaillierte Rekonstruktion Vers für Vers von gewisser Bedeutung, sondern eher die Frage, wie die zweite Deutung in V12–17 unter einem literarisch-generischen Gesichtspunkt zu beurteilen ist. Wir klammern deshalb die Diskussion über die V1–3 und die Stellen zu Judas (V10fin.11.18–20) aus und wenden uns ausschliesslich der Beurteilung von V12–17 zu.

Unter der – praktisch durchgängig akzeptierten – zweifachen Voraussetzung, dass a) es sich bei 13,6–10/12–17 um zwei Deutungen handelt und b) die erste Deutung V6–10 dem Evangelisten zuzuschreiben ist²², haben sich in bezug auf V12–17 grob gesehen drei Deutungsmodelle herauskristallisiert²³: a) die zweite Deutung ist im wesentlichen ältere *vorjoh* Tradition, die der Evangelist aufgenommen und in seinen Aufriss integriert hat²⁴; b) die zweite Deutung verdankt sich einer *nachevangelistischen* Redaktion²⁵; c) die zwei Deutungen sind als zwei unabhängig voneinander entstandene Parallelrezensionen zu begreifen²⁶. Allerdings – und dies kompliziert und relativiert zugleich das Problem – muss dabei zwischen einem *traditionsgeschichtlichen* und einem *literarischen* Aspekt unterschieden werden. Auch wenn die zweite Deutung altes, auch bei den Synoptikern verwendetes Traditionsgut (vgl. die V13.16.[20]) verarbeitet²⁷ und also traditionsgeschichtlich eventuell älter ist, so ist sie doch unter einem literarisch-kompo-

²² Vgl. u.a. *Becker* II 498f.502; *Schnackenburg* III 12.14; *Bultmann* 351; *Richter*, Fusswaschung 42ff., insb. 52; *Weiser*, Joh 13,12–20, 253f.; *Segovia*, John 13,1–20, 48.

²³ Einen sehr guten Überblick dazu bieten *Becker* II 498f.; *Kohler*, Kreuz 193–196.

²⁴ U.a. *Bultmann* 351f.; *Wengst*, Gemeinde 224 mit A 120; *Lattke*, Einheit 140; *Onuki*, Abschiedsreden 158; *Weiser*, Joh 13,12–20, 256.

²⁵ *Schnackenburg* III 463; *Becker* II 498f.; *Beutler*, Heilsbedeutung 200; *Segovia*, John 13,1–20, insb. 48–51.

²⁶ *M.-E. Boismard*, Lavement 22; modifiziert von *Brown* II 560–562.

²⁷ Vgl. *Beutler*, Heilsbedeutung 200.

sitionellen Aspekt vermutlich jünger als die erste Deutung²⁸. Sie bildet somit das erste Glied der Entwicklungslinie (13,1) – 13,12–17 – 13,34f. – 15,1–17²⁹.

4.2.2.2 Die Fusswaschung als Symbolhandlung

Eine symbolische Handlung ist eine Handlung, die im Schnittpunkt von zwei Seinsebenen liegt, einer Ebene des unmittelbar Konkret-Anschaulichen, die – als Symbol verstanden – auf eine zweite Ebene des Geistig-Bedeutungsvollen verweist³⁰. Kennzeichnend für das Symbol hierbei ist, dass die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem nicht rein beliebiger Natur ist, sondern dass ein innerer Zusammenhang zwischen dem Symbol und dem, worauf es verweist, besteht. Dieser Zusammenhang kann als inhärentes analogisches Verhältnis beschrieben werden³¹. Im weiteren bilden Irreduktibilität und Polysemie einen wichtigen Grundzug des Symbols³².

Wenn nun die Fusswaschung als symbolische Handlung begriffen wird, so muss gezeigt werden können, welche literarischen Signale im Text zu finden sind, die über die reine Faktizität der geschilderten Handlung hinaus auf eine zweite Sinnebene hinweisen. Dabei gilt es, zwischen der ersten und der zweiten Deutung zu unterscheiden. Bei der zweiten Deutung in V12–17 ist die Sache relativ einfach, denn hier wird explizit die (symbolische) Dimension der Fusswaschungshandlung thematisiert, nämlich durch den Begriff des ὑπόδειγμα in V15. Anders verhält es sich mit der ersten Deutung in V6–10. Denn hier muss die tiefere Bedeutung der Handlung indirekt durch das Gespräch zwischen Petrus und Jesus und durch den literarischen Kontext, in dem die Deutung steht, erschlossen und rekonstruiert werden. Die literarischen Signale, die dem Leser den symbolischen Sinn entdecken und erschliessen helfen, sind nach unserem Verständnis im wesentlichen drei:

- a) die kontextuelle Sinnierung der Fusswaschung,

²⁸ *Thyen*, *Liebe* 474; *Segovia*, *John* 13,1–20, 47f.; siehe auch *Beutler*, *Heilsbedeutung* 200, der nachweist, dass die zweite Deutung die erste durchaus nicht ignoriert, sondern formal und inhaltlich auf sie Bezug nimmt; nach *Kohler*, *Kreuz* 196 sprechen im wesentlichen folgende Momente für die Auffassung, wonach V6–10 die ursprüngliche, d.h. die literarisch ältere Interpretation darstellt: (1) neues Material wird im JohEv tendenziell am Ende eines Abschnittes angefügt (vgl. auch *Winter*, *Vermächtnis* 237); (2) der Dialog V6–10 ist nur im Zusammenhang der Fusswaschung (deren Schilderung: V4f.) sinnvoll; (3) die inhaltliche Parallelität von V12–20 zu Kap. 15.

²⁹ Zur Begründung des Nachtragcharakters von Joh 13,34f., siehe oben 63.

³⁰ Zu diesem Verständnis des Symbolbegriffs als Schnittpunkt zweier verschiedener Seinsebenen, siehe *Wörterbuch der Symbolik* 698.

³¹ Vgl. *Culpepper*, *Anatomy* 182, der eine knappe, aber instruktive Übersicht zur Diskussion um den Symbolbegriff bietet; vgl. auch *Wörterbuch der Symbolik* 698; *Kurz*, *Metapher* 66–84.

³² *Culpepper*, *Anatomy* 182 spricht von einem für das Symbol charakteristischen Bedeutungsüberschuss (surplus of meaning).

- b) das Sonderbare der Handlung und
 c) das Sonderbare des Dialogs Jesu mit Petrus.

Methodisch gesehen sind die Signale a) und c) rein textinterne, das Signal b) hingegen setzt ein bestimmtes kulturgeschichtliches Wissen um die Handlung der Fusswaschung voraus, enthält also - in Kombination mit bestimmten textinternen Aspekten - auch ein textexternes Moment³³.

Zu a): Der berichtende Anfangsrahmen in V1–3³⁴ gibt eine umfassende Deutung des unmittelbar bevorstehenden Geschicks Jesu und seines Verhältnisses zu seinen Jüngern. Die unmittelbar darauffolgende Handlung (V4f.) kann von V1 her nicht anders verstanden werden denn als Konkretisierung bzw. Explikation von V1c. Zu b): Worin besteht die Sonderbarkeit der Handlung als solcher? M.E. in mindestens zweifacher Hinsicht: Zum einen diente die Fusswaschung in der Antike u.a. einerseits zur Begrüssung von Gästen und andererseits als reinigende Vorbereitungshandlung vor Mahlzeiten. Eine Fusswaschung während oder nach der Mahlzeit ist aber offenbar nicht belegt und also dementsprechend aussergewöhnlich³⁵. Zum anderen besteht die Sonderbarkeit der joh Fusswaschung ganz einfach darin, dass die Hauptfigur des JohEv – Jesus – diese Handlung vollzieht. Der Leser, der von Joh 1–12 herkommt, weiss um die Identität dieser Person. Es ist der himmlische Gesandte selbst, der Repräsentant des jenseitigen Gottes auf Erden, der hier handelt. Die Spannung, die sich daraus ergibt, dass der himmlische Gesandte eine Handlung vollzieht, die normalerweise nur unterprivilegierten Gruppen der damaligen Gesellschaft zukam³⁶, führt den Leser dazu, nach einem umfassenderen Sinn dieser Handlung zu suchen. Zu c): Die wichtigsten Deutungshinweise liefert natürlich die Dialogsequenz selbst (V6–10). Das als impliziter Kommentar eingesetzte literarische Mittel des Jüngerun-

³³ Zu textexternen Aufforderungen zu einer symbolischen Lektüre, siehe *Kurz*, Metapher 78.

³⁴ Zur gattungsgeschichtlichen Einordnung von Joh 13,1–3, siehe oben 19.

³⁵ Siehe dazu *Augenstein*, Liebesgebot 29; *Becker* II 502.

³⁶ Zur Fusswaschung im damaligen jüdischen und griechisch-römischen Umfeld, siehe *Thomas*, Footwashing 26–56; *Augenstein*, Liebesgebot 29–32. Für den jüdischen Bereich kommt *Thomas*, ebd. 42 zu folgenden Resultaten: (1) Fusswaschung hatte einen stark vorbereitenden Charakter. (2) Fusswaschung als Ausdruck der Gastfreundschaft ist häufig belegt, ebenso als Vorbereitungshandlung für eine Mahlzeit. (3) Fusswaschung ist überwiegend, wenn auch nicht ausschliesslich, eine Aufgabe des Dienstpersonals: »A host or hostess offers the hospitable act, but it is ordinarily carried out by slaves, even though the guest may sometimes wash his or her own feet. There is so much an identification of servants and footwashing that the footbasin comes to function figuratively as a sign of servitude. Those who receive footwashing are always the social superiors of those who render the service« (ebd.). (4) Fusswaschung ist in einigen Fällen Ausdruck der Liebe oder tiefen Verehrung gegenüber einer bestimmten Person (siehe dazu auch *Augenstein*, ebd. 31, der auf folgende Verhältnisse hinweist, bei denen allerdings der Pflichtcharakter z.T. sehr deutlich ist: die Frau, die ihrem Mann die Füsse wäscht [1 Sam 25,41; JosAs 20; siehe auch I Tim 5,10]; die Kinder, die verpflichtet sind, dem Vater die Füsse zu waschen; die Schüler, die ihrem Lehrer in einem Akt der Ehrerbietung die Füsse waschen sollten). Für den griechisch-römischen Bereich gilt nach *Thomas*, ebd. 42–56 ähnliches; auch in diesem Kulturbereich gilt die Fusswaschung primär als Sklavendienst.

verständnisses³⁷ setzt eine Verstehensbewegung in Gang, die sich inhaltlich durch die drei Antworten Jesu in V7.8.10 auszeichnet. Dabei vertritt Petrus in seinen Reaktionen eine Wirklichkeitswahrnehmung des Unmittelbar-Vorfindlichen. Er sieht die Handlung, aber er sieht nur die Handlung und verwechselt so das Zeichen mit dem Bezeichneten³⁸. Er ist der Unmittelbarkeit der Handlung verhaftet und sieht nicht, worauf sie verweist. Demgegenüber liefern die Antworten Jesu sukzessive die Deutungselemente, die es dem Leser erlauben, gleichsam durch die konkrete, anschauliche Handlung der Fusswaschung hindurch den tieferen symbolischen Sinn des Ereignisses zu entschlüsseln.

Worin aber besteht nun inhaltlich der symbolische Sinn dieser Zeichenhandlung? Darauf geben die V6–10 eine erste Antwort.

4.2.2.3 Die erste Deutung: V6–10

Die oben erwähnten Textsignale zeigen m.E. deutlich, dass die Fusswaschung als Symbol von Jesu Existenz, insbesondere seines Todes am Kreuz und der sich daraus ergebenden Bedeutung für die Jünger verstanden werden soll³⁹.

a) Die Fusswaschung ist eingezeichnet in die »Stunde« der Passion Jesu (13,1b). Der Tod Jesu wird dabei in zweifacher Weise gedeutet. Zum einen ist dieser Tod nicht das definitive Ende Jesu, sondern, im Rahmen der joh Sendungschristologie, die Rückkehr des Gesandten zu seinem Vater (13,1c). Zum anderen wird gesagt, dass Jesus die Seinen liebte bis zum Ende (εἰς τέλος). Damit wird Jesu gesamte Offenbarungsexistenz im JohEv erstmals als Liebe begriffen⁴⁰. Insofern der Tod Jesu am Kreuz als die letzte Konsequenz und als Kulminationspunkt seines Wirkens verstanden wird – das εἰς τέλος nimmt zweifellos Bezug auf das τετέλεσται am Kreuz (19,30) –, wird dieser Tod als die Liebestat Jesu für die »Seinen« verstanden.

b) Gelesen auf dem Hintergrund dieser Generalaussage von 13,1 macht nun die Handlung der Fusswaschung als solche zwei Aussagen. Einerseits wird Jesu Wirken und insbesondere sein Tod als eine gänzlich freie und souveräne Tat Jesu verstanden: Jesus ist ja nicht etwa aufgrund seiner sozialen Stellung (etwa als Sklave) dazu verpflichtet, die Fusswaschung zu vollziehen, sondern als der Kyrios entscheidet er sich freiwillig zu dieser Tat. Andererseits zeigt die Fusswaschung,

³⁷ Nach Culpepper, *Anatomy* 160 können die Reaktionen des Petrus in Joh 13,6–9 zumindest als Variation des klassisch joh Stilmittels des Missverständnisses betrachtet werden: Nicht ein doppeldeutiger Ausspruch Jesu, sondern eine symbolische Handlung ist in diesem Fall Auslöser für das Missverständnis.

³⁸ So auch Thyen, *Johannes* 13, 348 bzgl. der abwehrenden Reaktion des Petrus in V9.

³⁹ Der Bezug der ersten Deutung auf den Tod Jesu wird von der überwiegenden Mehrzahl der Exegeten geteilt, siehe Blank II 38; Brown II 562; Schnackenburg III 7.21; Onuki, *Gemeinde* 61f.; Wengst, *Gemeinde* 224f.; Kohler, *Kreuz* 198; u.a.

⁴⁰ Vgl. Bultmann 372.

worin die Liebe Jesu (13,1) konkret inhaltlich besteht: Sie ist dienendes Dasein für die anderen.

c) Im *Dialog* zwischen Jesus und Petrus gibt die erste Antwort Jesu zunächst die Perspektive an, unter der das Ganze gelesen und verstanden werden soll: Das Unverständnis des Petrus wird erst aufgehoben werden »danach« (V7), d.h. nach dem Tod Jesu⁴¹. Wiederum also wird die Fusswaschung mit dem Tod Jesu in Beziehung gebracht. Der nach dem Tod Jesu der Jüngergemeinde gesendete Geist (vgl. u.a. 7,39; 14,16f.26; 16,7) wird in deutendem Rückblick der Gemeinde klarmachen, welches der tiefste Sinn des Todes Jesu war. Die beiden nächsten Antworten Jesu in V8 und 10 machen nun weiter deutlich, worin die Bedeutung der Existenz Jesu und seines Todes für die Gemeinde besteht, d.h. sie betonen nun die soteriologische Funktion Jesu. V8 besagt, dass Gemeinschaft mit Jesus nur dadurch zu erlangen ist, dass die Jünger sich diesen Dienst Jesu gefallen lassen. Dabei betont V8, dass es ausschliesslich Jesus ist, der diese Gemeinschaft der Jünger mit ihm – und d.h.: Heil – konstituiert. V10 führt abschliessend weiter aus, dass diese durch Jesus gestiftete Gemeinschaft vollständig und hinreichend ist und keiner weiteren Ergänzung bedarf: Die Jünger sind durch die Liebe Jesu ganz rein⁴².

Zusammenfassung und Folgerung. Die erste Deutung der Fusswaschung ist klar christologisch-soteriologisch ausgerichtet. Jesu Offenbarungsexistenz und insbesondere sein Tod sind der Ausdruck seiner vollkommenen Liebe zu seinen Jüngern. Dieses liebende Dasein für die Jünger ist die einzige »Bedingung« für die Gemeinschaft mit ihm. Sein Tod, verstanden als der vollendete Ausdruck des Wirkens Jesu, hat also in direktem Sinne konstitutive Bedeutung für die Gemeinde als Jüngerschaft Jesu⁴³. Durch ihn ist sie in ihrer Identität als Gemeinde Jesu allererst begründet. Die symbolische Handlung der Fusswaschung kann insofern in gewisser Weise als Ätiologie, als »Entstehungsgeschichte« der joh Gemeinde und als prägnanter Ausdruck ihres Selbstverständnisses gedeutet werden.

4.2.2.4 Die zweite Deutung: V12–17

V12–17 kann als eine Art Zweitlesung der Fusswaschung gelesen werden. Sie setzt nun die ethisch-ekkesiologischen Implikationen der als Symbolhandlung verstandenen Fusswaschung frei. Der Gedankengang ist klar: Jesus, der Herr und Lehrer, hat sich dazu hingeeben, den niederen Dienst der Fusswaschung auszu-

⁴¹ Dass sich der proleptische Verweis V7 nicht auf Joh 13,12, sondern auf Tod und Auferstehung Jesu bezieht, ergibt sich aus den sachlich verwandten Stellen Joh 2,22; 12,16; vgl. dazu Joh 7,37–39; 14,26; 16,7.12f. Diese Annahme erfreut sich denn auch der praktisch ungeheilten Zustimmung von Seiten der exegetischen Zunft.

⁴² Wie auch immer die grossen textkritischen Schwierigkeiten in V10 beurteilt werden: deutlich ist m.E., dass der argumentative Akzent eindeutig auf der letzten, direkt an die Jünger adressierten Aussage liegt: καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε.

⁴³ Das betont etwa auch *Onuki*, Gemeinde 61f.

üben. Seine Jünger sollen ihrem Herrn darin entsprechen: »So seid auch ihr verpflichtet, einander die Füße zu waschen« (V14). Dass es nicht spezifisch um die Fusswaschung als solche geht, sondern dass diese nur das Exempel für das geforderte Verhalten der Jünger untereinander abgibt, macht der folgende V15 klar, der V14 aufnimmt und ins Grundsätzliche wendet:

ὁπόδειγμα γάρ ἔδωκα ὑμῖν
 ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν
 καὶ ὑμεῖς ποιήτε⁴⁴.

Die Symbolhandlung der Fusswaschung, begriffen als Ausdruck der sich hingebenden Liebe Jesu, wird also nun verstanden als Vorbild (ὁπόδειγμα) oder Modell für das Verhalten der Jünger untereinander. Allgemeiner formuliert: Sie ist Modell für die konkrete Existenzform der Gemeinde Jesu. Genauer: Die Liebe Jesu ist nicht bloss beliebiges, frei wählbares Modell, sondern verpflichtende Norm, da diese Gemeinde ja Jesus als ihren Herrn anerkennt. Dabei fällt auf, dass die Jünger nicht etwa aufgefordert werden, als Antwort auf die empfangene Liebe Jesu zu lieben, sondern aufgrund dieser empfangenen Liebe einander zu lieben. Wenn sie dies tun, erweisen und bewahren sie sich als seine Jünger.

4.2.2.5 Das Verhältnis der beiden Deutungen zueinander

In der exegetischen Literatur wurde des öfteren behauptet, die beiden Deutungen der Fusswaschung stünden unvermittelt nebeneinander oder stünden sogar in einem dezidierten Konkurrenzverhältnis zueinander⁴⁵. Insb. Becker hat sich

⁴⁴ Zur subordinierenden Konjunktion καθὼς ist, weil theologisch von einiger Bedeutung, folgendes zu sagen: Die erste Bedeutung von καθὼς ist eine *vergleichende* (siehe auch *W. Radt*, Art. καθὼς, EWNT II 556). Von den 31 Stellen im Joh Ev können mindestens 12 nicht anders als eindeutig vergleichend verstanden werden (Joh 1,23; 3,14; 5,23.30; 6,31.58; 7,38; 12,14; 13,33; 14,27; 15,4; 19,40). Wenn also ein deutlich *begründender* Sinn von καθὼς postuliert wird, so muss dies bei den betreffenden Stellen jeweils klar aufgewiesen werden können. Weitere Literatur zu καθὼς: *de Dinechin*, *Similitude*; *Collins*, *Commandment* 253–258 (insb. zu Joh 13,34); *Augenstein*, *Liebesgebot* 23f. – Für Joh 13,15 nun haben insb. *Bultmann* 362 (vgl. auch 291 A 3; 415 A 4) und *Köhler*, *Kreuz* 225 καθὼς als begründende Konjunktion ausgelegt. Wir vermögen einer solchen Exegese von Joh 13,15 nicht zu folgen. Denn wie sollte man ein begründendes καθὼς übersetzen: »Weil ich euch getan habe (ἐποίησα), deshalb sollt auch ihr tun (ποιήτε)«? Oder wie *Bultmann* 362, der paraphrasiert: »auf Grund dessen, was sie empfangen haben, sind sie verpflichtet«? Nein, hier steht nicht das Warum, sondern das Wie des von den Jüngern geforderten Tuns zur Debatte, nämlich ein Tun in der bestimmten Gestalt des gegenseitigen Dienstes. So kann *Borig*, *Weinstock* 59 A 197 pointiert formulieren: »ein Beispiel oder Vorbild gibt man [...], um zu zeigen, nicht warum, sondern wie man es macht«.

⁴⁵ Siehe dazu die Übersicht bei *Segovia*, *John* 13,1–20, 31–37 (er unterscheidet zwischen einem »harmonizing« und einem »redactional approach«); *Köhler*, *Kreuz* 193 A 4.

pointiert in letzterem Sinn geäußert⁴⁶. Zwei Überlegungen sprechen allerdings m.E. entschieden gegen eine solche Auffassung: Zum einen haben wir oben auf den offenen, polysemantischen Charakter des Symbolbegriffs hingewiesen. Wenn es legitim ist, die Fusswaschung als Symbolhandlung zu lesen, so kann eine zweifache Auslegung dieser Handlung nicht überraschen, sondern ist nur natürlich. Zum anderen – und das ist das entscheidende Argument – ist bei der Annahme eines Konkurrenzverhältnisses nicht einsichtig zu machen, warum sich beide Deutungen im Text, und zwar in direkter Abfolge, finden. Die zweite, nach unserem Verständnis literarisch gesehen jüngere Deutung in V12–17 hat die erste Deutung nicht verdrängt, sondern sie beibehalten⁴⁷. Sie hat also die erste, christologisch-soteriologisch orientierte Deutung grundsätzlich akzeptiert und die zugrundegelegte Symbolhandlung um eine weitere, ethisch-ekkesiologische Dimension erweitert. V12–17 setzt also V6–10 weder ausser Kraft noch will sie sie irgendwie korrigieren, sondern setzt sie als gültig voraus und baut auf ihr auf⁴⁸.

Wenn dies zutrifft, dann kann der innere Zusammenhang der beiden Deutungen abschliessend folgendermassen skizziert werden: Die erste Deutung in V6–10 begreift die Fusswaschung als symbolische Vorwegnahme des Todes Jesu, der für die Jünger heilsbedeutend ist. Er ist unbedingte Heilzusage, insofern Jesus darin gänzlich frei und selbstinitiativ Gemeinschaft mit seinen Jüngern schafft und begründet. Joh 13 ist somit Basistext, »Gründungslegende« für die Joh Gemeinde. Aber die Liebe Jesu ist nicht nur der unbedingte Grund der Joh Jüngergemeinde, sondern auch ihre geforderte konkrete Norm. Die Joh Gemeinde sieht sich aufgefordert, entsprechend dieser vorausgegangenen unbedingten liebenden Zuwendung ihre alltägliche Gemeinschaftsgestalt zu konkretisieren. Dies macht die Zweiauslegung in V12–17 unmissverständlich deutlich. Die zwei Auslegungen in Kap. 13 folgen somit dem Indikativ-Imperativ-Schema, das im übrigen bereits in Joh 12,23–26 knapp entworfen wurde⁴⁹. Der Vergleich ist aufschlussreich: In 12,23 spricht Jesus davon, dass die Stunde der Verherrlichung des Menschensohnes gekommen sei (vgl. 13,1!). V24 muss – von V23 herkom-

⁴⁶ Vgl. *Becker* II 498: »Beide Deutungen stehen ohne gegenseitigen Bezug monolithisch nebeneinander und schliessen sich sachlich aus«; ebd. 507: »Die Unvermitteltheit dieser Doppelfunktion [sc. der Fusswaschung von V4f. als »heilsabbildendes Symbol und Exempel für Liebesverhalten«] entspricht sachlich einem Entweder – Oder«.

⁴⁷ Darauf weist auch *Wengst*, *Gemeinde* 225 hin, wenn er – allerdings ein anderes Entstehungsmodell von Kap. 13 als das von uns vorgeschlagene befürwortend – bemerkt: Der »Evangelist hat die traditionelle Deutung nicht weggelassen, sondern gebracht. Die Annahme, dass er sie lediglich 'mitgeschleppt' habe, verbietet sich von seinem häufig zu beobachtenden souveränen Umgang mit der Tradition her«.

⁴⁸ Ähnlich *Dunn*, *Washing* 249; *Wengst*, *Gemeinde* 225; *Köhler*, *Kreuz* 193.198. *Schrage*, *Ethik* 311 spricht von einer gegenseitigen Ergänzung der beiden Deutungen: »Zwar besteht eine gewisse Konkurrenz (Dienst an den Jüngern – Dienst der Jünger), aber diese verschiedenen Akzente sollen sich ergänzen [...] und können durch die Agape von V. 1 durchaus sinnvoll aufeinander bezogen werden«.

⁴⁹ Diesen Bezug stellt auch *Dunn*, *Washing* 249 in Aufnahme von *Weiser*, *Joh* 13,12–20, 254f. her; vgl. auch *Collins*, *Commandment* 254. *Onuki*, *Gemeinde* 61 weist auf die formale und sachliche Ähnlichkeit zwischen 13,8b und 12,24 hin.

mend – zunächst christologisch auf den Tod Jesu und seine Heilsbedeutung bezogen werden. In V25f. folgt dann aber sofort Nachfolgeparänese. Hier (13,1–17) wie dort (12,23–26) liegt also dasselbe Schema – Heilsbedeutung des Todes Jesu und die sich daraus ergebende Verpflichtung zur Jüngernachfolge – vor.

4.2.3 Auslegung von Joh 13,34f.

In 13,34f. wird erstmals im JohEv das joh Gebot zur gegenseitigen Liebe explizit formuliert. Wir werden diesen Text unter fünf Aspekten analysieren: 1. Welches ist der religionsgeschichtliche Hintergrund dieses Gebotes? 2. Inwiefern ist 13,34f. eine weiterführende Interpretation der zweiten Deutung der Fusswaschung in 13,12–17? 3. Worin besteht die in 13,34 postulierte Neuheit des Gebotes? 4. Worin besteht die ekklesiologische Dimension des Liebesgebotes? 5. Welches ist der Sinn des Gebotes im Kontext der ersten Abschiedsrede 13,31–14,31?

1. Nebst urchristlicher Gemeindeparänese innerhalb des NT (vgl. 1 Thess 4,9; Röm 12,10; 13,8; 15,7; 1 Petr 1,22; 2,17) tritt das Gebot gegenseitigen Liebens ausserhalb des NT im wesentlichen in drei Traditionsströmen auf. Zum einen ist die *Testamenten- resp. Vermächtnisredenliteratur* zu nennen (vgl. u.a. TestXII⁵⁰, aber auch etwa Jub 20,2; 36,4.8, u.a.). Zum anderen ist *Qumran* erwähnenswert und aufschlussreich. Die bekannte Aussage in 1 QS 1,9f., »alle Söhne des Lichtes zu lieben [...], aber alle Söhne der Finsternis zu hassen«, ist die logische Konsequenz des zuvor formulierten theologischen Determinismus in 1,3f.: »alles zu lieben, was er [sc. Gott] erwählt hat, und alles zu hassen, was er verworfen hat«⁵¹. Diese dezidiert negative Absetzung der qumranischen Gemeinde gegen »ausser« hat keine Parallele in Joh 13,34f.; 15,9–17. Selbst da, wo über das Ausserverhältnis der joh Gemeinde nachgedacht wird – in 15,18ff. –, wird nicht zum Hass gegenüber der die Gemeinde existentiell bedrohenden »Welt« aufgerufen. Zum dritten schliesslich ist die Aufforderung zur gegenseitigen Jüngerliebe in der *Gnosis* vertreten. Hinzuweisen ist u.a. auf EvThom, NHC II,2, log 25 (Jesus sprach: »Liebe deinen Bruder wie deine Seele; bewahre ihn wie deinen Augapfel«); EpJac, NHC I,2,13,19–23 (»Seid nicht hochmütig wegen des erleuchtenden Lichtes! Seid vielmehr so zueinander, wie ich selbst zu euch war!«) und 2LogSeth, NHC VII,2,62,19–21. Aber auch innerhalb der mandäischen Texte ist die Aufforderung zur gegenseitigen Liebe kein Fremdkörper⁵². – Die Formulierung des Gebotes der Freundesliebe in den Basistexten von so verschiedenen Gruppierungen wie derjenigen von Qumran, gnostischer Gemeinschaften und der joh Gemeinde ist, trotz aller inhaltlicher Differenzen, nicht ganz überra-

⁵⁰ Vgl. dazu insb. Becker, Untersuchungen, insb. 381–401.

⁵¹ Übersetzung nach Lohse, vgl. im weiteren 1 QS 8,2. Weitere Ausführungen und Belege zum Liebesgebot von Qumran, siehe Augenstein, Liebesgebot 164–166.

⁵² Vgl. Onuki, Gemeinde 129 (insb. A 296). Weitere Belege für die gnostische Literatur bei Augenstein, ebd. 175–177.

schend. Denn religionssoziologisch gesehen ist die Aufforderung zu gegenseitiger Solidarität für eine Kleingruppe mit einem stark ausgeprägten Innenverhältnis bei einem gleichzeitigen gespannten Verhältnis zu einer ihr distanziert oder feindlich gesinnten Umwelt charakteristisch⁵³.

2. Es ist deutlich, dass 13,34f. strukturell und inhaltlich auf 13,12–17, d.h. insb. auf die V14.15, Bezug nimmt und die dortigen Aussagen weiterführt. Der folgende Textvergleich soll dies veranschaulichen:

Joh 13,34f.

ἐντολήν καινήν διδομι ὑμῖν,
ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους,
καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς
ἵνα καὶ ὑμεῖς
ἀγαπᾶτε ἀλλήλους⁵⁵.

ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες
ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστέ.
ἐάν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις.

Joh 13,15⁵⁴

ὑπόδειγμα γάρ ἐδωκα ὑμῖν
ἵνα
καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν
καὶ ὑμεῖς ποιήτε.

Die Weiterführung besteht inhaltlich im wesentlichen in drei Punkten. (a) Die vorbildhafte Handlung Jesu (ὑπόδειγμα) wird ausgelegt als *Gebot* (ἐντολή). Damit wird die Grundsätzlichkeit und Verbindlichkeit von Jesu Tun für die Jünger festgehalten: Jesu Tun ist für die Jünger nicht irgendein beliebiges Tun, dem nachgekommen werden kann oder auch nicht, sondern ist unbedingt verpflichtend. (b) Die Fusswaschung und der Begriff des *Liebens* (ἀγαπᾶν) explizieren sich gegenseitig, und zwar wie folgt: 13,34 formuliert explizit, was 13,14f. bereits der Sache, aber noch nicht direkt dem Begriff nach sagte: dass nämlich die Fusswaschung Ausdruck der Liebe Jesu war (13,34: καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς) – womit die von 13,1 herkommende Deutung der Fusswaschung rückblickend bestätigt wird. Umgekehrt interpretiert aber auch die Fusswaschung das in 13,34

⁵³ Vgl. auch Becker II 539. Welches allerdings genauerhin das insb. in den Joh Abschiedsreden skizzierte Weltverhältnis ist, ist damit noch nicht gesagt. Dies bedürfte einer genaueren Analyse, insb. aufgrund einer Exegese der einschlägigen Stellen (u.a. von Joh 15,18–16,4a; 16,8–11). Dass die Sache nicht so deutlich ist, wie es zunächst den Anschein macht, wird unsere Exegese zu Joh 16,8–11 zeigen (siehe unten Kap. 5.2.2.1). Die beste Abhandlung zu diesem Problemkreis ist sicherlich die Arbeit von Onuki, *Gemeinde*.

⁵⁴ Vgl. Kleinknecht, Johannes 13, 366.

⁵⁵ Die *syntaktischen Verhältnisse* des Satzes sind nicht ganz klar (vgl. dazu auch Schnackenburg III 60f.). Ist der zweite ἵνα-Satz dem καθὼς-Satz untergeordnet und streng final zu übersetzen (»wie bzw. weil ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander liebt«), oder ist er eine Wiederaufnahme des ersten ἵνα-Satzes, so dass zu übersetzen wäre: »Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie bzw. weil ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben«? Der zweite Lösungsvorschlag ist syntaktisch klarer und grammatisch vertretbar: Die Konjunktion καθὼς kann im Joh Sprachgebrauch einleitend verwendet werden (vgl. Joh 3,14; 5,30; 6,57; 15,9; 17,18), und ἵνα mit Konjunktiv kann Umschreibung des Imperativs sein (so ja auch Joh 13,34b; 15,12.17; vgl. BDR §387,3a). Beide Varianten stimmen allerdings in der Betonung des Liebesgebotes durch seine zweimalige Formulierung überein.

erwähnte ἀγαπᾶν: Zunächst ist ganz einfach deutlich, dass das ἀγαπᾶν ein ποιεῖν (13,15) ist, d.h., die Liebe Jesu und die von daher geforderte Liebe unter seinen Jüngern ist nicht primär Gesinnung, Gefühl o.ä., sondern Tat. Die als Tat verstandene Liebe wird durch die Fusswaschung im weiteren inhaltlich qualifiziert. Bezeichnend für diese Liebe ist ihr »Zug nach unten«. Sie hat die ganz bestimmte, konkrete Gestalt des Dienstes am und für den anderen; sie ist gegenseitig dienende Solidarität. Schliesslich wirft die Fusswaschung, mitsamt ihrer theologischen Einleitung in 13,1, ein Licht auf die christologische Begründung des Liebesgebotes, auf das καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς⁵⁶. Jesu Verhalten wird insgesamt als Liebe verstanden. Insofern die Fusswaschung symbolisch den Tod Jesu antizipiert und deutet, schliesst das ἠγάπησα ὑμᾶς proleptisch auch den Tod Jesu mit ein. Der Aorist beschreibt demnach zusammenfassend die gesamte, Wort und Werk beinhalende Tätigkeit Jesu als der endgültigen »Sinn-Erschliessung oder Offenbarung Gottes«⁵⁷. (c) Der über 13,14f. hinausgehende V35 hält fest, dass die geforderte Jüngerliebe auch eine *Zeugnisfunktion* gegenüber der Welt hat. Wir werden in Punkt 4 darauf zurückkommen.

3. Worin besteht die in V34a behauptete *Neuheit* dieses Gebotes (ἐντολὴ καινῆ)⁵⁸? Es scheint uns bei dieser Frage wichtig zu sein, zwischen einer religionsgeschichtlichen Beurteilung und einer Interpretation, die die postulierte Neuheit als Ausdruck des Selbstverständnisses der joh Gemeinde versteht, zu unterscheiden. Unter einem religionsgeschichtlichen Aspekt gesehen, ist das Gebot, wie oben gezeigt⁵⁹, zweifellos nicht neu. Die joh Formulierung des Liebesgebotes behauptet denn auch nicht, in einem temporalen Sinne neu zu sein. Eine kontrastierende Absetzung etwa gegenüber dem Nächstenliebegebot des AT (Lev 19,18) ist im Text nirgendwo intendiert⁶⁰. Nicht der Begriff des Nächsten (πληστόν) – und die sich direkt daraus ergebende Frage nach der Reichweite initiativer Liebe des Einzelnen gegenüber dem Anderen –, sondern der Grundgedanke der Reziprozität (vgl. das ἀλλήλους in 13,14.34.35) ist für das joh Liebesgebot bestimmend. »Neu« bezeichnet demnach »keine temporale, sondern eine qualitative Relation«⁶¹. Inwiefern? Die joh Gemeinde versteht sich als eschatologische Heilsgemeinde, die in Jesus den Offenbarer Gottes sieht und sich in ihrer Identität ganz ihm verdankt. Das Gebot, einander zu lieben, ist nach ihr deshalb »neu«, weil es das (einzige!) Gebot Jesu ist (vgl. den Ausdruck ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ in

⁵⁶ Nach Joh 13,15 stossen wir hier ein zweites Mal auf die Frage nach der Auslegung des καθὼς (siehe oben 72 A 44). Die vergleichende Bedeutung drängt sich hier schon aufgrund der Parallele zu Joh 13,15 auf. Aber anders als in Joh 13,15 kann in Joh 13,34 auch eine begründende Bedeutung von καθὼς angenommen werden, weil das ποιεῖν von V15 nun durch das ἀγαπᾶν spezifiziert wird. Zu dieser Doppeldeutigkeit von καθὼς in Joh 13,34 (und 15,12), siehe auch *Collins*, *Commandment* 253–258; *Augenstein*, *Liebesgebot* 23f.

⁵⁷ *Blank* II 65.

⁵⁸ Einen guten Überblick über die exegetischen Lösungsvorschläge gibt *Schrage*, *Ethik* 319f.

⁵⁹ Siehe Punkt 1 am Anfang dieses Abschnittes.

⁶⁰ So auch *Schnackenburg* III 59; *Brown* II 613.

⁶¹ *Wachs*, *Johanneische Ethik* 51f. (zitiert bei *Schrage*, *Ethik* 319).

15,12), d.h. genauer, weil es in Jesus begründet ist (καθώς ἠγάπησα ὑμᾶς in 13,34; 15,12). Die Joh Gemeinde versteht die Liebe der Gemeindeglieder untereinander als genuinen Ausdruck der zuvor an sie ergangenen, gänzlich selbstinitiativen Liebe Jesu. Nicht die materiale Bestimmung des Liebesgebotes ist demnach neu, sondern seine christologische Begründung⁶². – Im übrigen ist es interessant zu sehen, dass das qualitative Verständnis von »neu« im JohEv einem vorwiegend temporalen Verständnis in den Joh-Briefen Platz gemacht hat⁶³. Das christologisch begründete »neue« Gebot ist in temporalem Sinne nun alt geworden; der hinter den Joh-Briefen stehende Gemeindeverband bezieht sich zurück auf seinen Basistext – das JohEv – und beurteilt demnach das längst bekannte und vertraute neue Liebesgebot in einem (traditions-) geschichtlichen Sinne als alt. Das Liebesgebot ist zu einem festen Bestandteil empfangener und überlieferter joh Tradition geworden.

4. Worin besteht die *ekkesiologische* Bedeutung des joh Liebesgebotes? Zunächst ist hier einfach an die reziproke Grundstruktur des Gebotes zu erinnern. Das Gebot wendet sich nicht an den Einzelnen, um ihn zur Liebe gegenüber einem anderen bzw. einer Gruppe aufzufordern, sondern es zielt auf die Gesamtheit der joh Jüngergemeinde und fordert von ihr ein durch Liebe geprägtes Sozialverhalten untereinander (vgl. das ἀλλήλους). Es regelt demnach das Innenverhältnis dieser Gemeinschaft und hat somit per se eine ekkesiologische Dimension. Diese Dimension wird nun im folgenden V35 durch einen entscheidenden Aspekt ausgebaut, nämlich denjenigen der Zeugnisfunktion der gemeinschaftlichen Liebe gegenüber der Welt:

ἐν τούτῳ γινώσκονται πάντες⁶⁴ ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστε,
ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις.

⁶² Den christologischen Bezug betonen u.a. *Schnackenburg* III 59f.; *Strecker*, Johannesbriefe 331; *Schrage*, Ethik 319; *Collins*, Commandment 249–252; den Akzent auf »neu« als eschatologische Prädikation legen u.a. *Bultmann* 404f.: »'neu' ist das Liebesgebot Jesu [...], sofern es das Gesetz der eschatologischen Gemeinde ist, für die 'neu' nicht eine historische Eigentümlichkeit, sondern ein Wesensprädikat ist«; *Blank* II 62.

⁶³ Die in I Joh 2,7.8 erwähnte und anschliessend (vgl. I Joh 2,9ff.) inhaltlich als Bruderliebe ausgewiesene ἐντολή ist zugleich alt und neu. Und II Joh 5 spricht schliesslich nur noch von einem Gebot, das nicht neu sei, sondern das »wir von Anfang an (ἀπ' ἀρχῆς; vgl. auch I Joh 2,7) hatten«. – Siehe dazu *Schrage*, Ethik 319f.; *Wengst*, 1–3 Joh, z.St.; *Bonnard*, Épîtres johanniques 42 spricht in bezug auf die Doppelaussage in I Joh 2,7f. von einer »ancienneté nouvelle«.

⁶⁴ Zwei exegetische Präzisierungen zum ersten Satzglied sind von theologischer Bedeutung: a) πάντες als Subjekt des γινώσκειν ist umfassend im Sinne von »Menschen«/»Menschenwelt« zu verstehen (siehe dazu *Onuki*, Gemeinde 125 A 285); b) das γινώσκειν ist nicht negativ, sondern positiv zu verstehen, d.h. es handelt sich nicht um ein »Erkennen zum Gericht«; eine solche negative Bedeutung von γινώσκειν ist vom sonstigen joh Sprachgebrauch her nicht aufrechtzuerhalten (siehe dazu *Thüsing*, Erhöhung 137) und ist zudem in 13,35 selbst nicht signalisiert. Im übrigen stützt die formal und inhaltlich eng mit 13,35 verwandte Stelle in 17,21.23 die vorgeschlagene Auslegung: Dort ist heidemale der κόσμος Subjekt des γινώσκειν (V23) bzw. des πιστεύειν (V21).

Bemerkenswert an diesem Gedanken ist insb. das hier behauptete Verhältnis von Liebe und Erkennen. Die Liebe der Jünger untereinander gilt als eminent »erkennnisfähig«. Sie ist zentrales Erkennungszeichen der Jüngerschaft, d.h. der Zugehörigkeit zu Jesus gegenüber »ausen«, der Menschenwelt (πάντες). Sie hat also eine Offenbarungsqualität in dem Sinne, als sie der Welt zu erkennen geben vermag, welches der Existenzgrund dieser Gemeinschaft ist, nämlich Jesus. Die Liebe der Jünger untereinander ist demnach der Erkenntnisgrund (ratio cognoscendi) ihrer Zugehörigkeit zur Liebe Jesu, welche ihrerseits der Existenzgrund (ratio essendi) dieser Jüngerschaft ist⁶⁵.

Es lässt sich natürlich sachkritisch fragen, ob denn die hier behauptete Möglichkeit des Rückschlusses von der konkreten Gestalt der Jüngerliebe auf ihren Existenzgrund wirklich evident ist, angesichts der Erfahrung, dass menschliche Liebe immer nur unvollkommen und fragmentarisch ist. Es ist allerdings zu bedenken, dass die in V35 beschriebene Logik m.E. von einer entscheidenden Voraussetzung ausgeht: dass nämlich die geforderte Liebe der Jünger untereinander – immer nach ihrem eigenen Selbstverständnis! – nicht ein dieser Gemeinschaft gleichsam »von aussen« auferlegtes Gesetz, sondern eine direkte Ausprägung ihres Jesusverhältnisses ist, d.h. dass letztlich nicht die Jünger, sondern Jesus das Subjekt dieser Liebe ist. Erst wenn diese Voraussetzung, wonach die Liebe der Jünger untereinander als die – metaphorisch gesprochen – »Frucht« Jesu verstanden wird, mitbedacht ist, gewinnt die in V35 behauptete Evidenz an Überzeugungskraft. Dieses Begründungsverhältnis ist zwar in V34 knapp erwähnt (vgl. καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς), wird aber in ihrer ganzen Tiefe erst in der Weinstockrede Joh 15,1–17 entfaltet⁶⁶.

Die geforderte Liebe der Jünger untereinander hat somit auch ein dynamisch-missionarisches Moment, insofern sie »'Verkündigungsmittel' par excellence«⁶⁷ gegenüber der »Welt« ist. Aber die Beschreibung dieses Ausenverhältnisses hat keine eigenständige Funktion, sondern dient primär dazu, wiederum das Innenverhältnis zu betonen. Die Welt kommt zwar in den Blick, insofern ihr der Rückschluss von der konkreten Existenzform der Liebe auf ihren Existenzgrund als möglich zugebilligt wird. Welches aber das konkretere, aktive Verhalten der Welt zu dieser Art der Verkündigung ist, wird in 13,34f. nicht entfaltet. Das heisst: V35 betont nicht sosehr den missionarischen Aspekt, sondern macht zunächst deutlich, dass die geforderte Liebe der Anhänger Jesu untereinander ein entscheidender Ausdruck ihrer *Identität als Jüngerschaft Jesu* ist. Ihre durch gegenseitige Liebe bestimmte Sozialgestalt ist nicht arbiträrer und entbehrlicher, sondern essentieller Ausdruck ihrer religiösen Identität.

⁶⁵ Den *kognitiven* Aspekt der ἀγάπη haben sehr zutreffend Calloud/Genyot 20 betont, wenn sie schreiben: »Il faut en effet noter que si l'agapè est bien en cause dans le commandement, elle est elle-même ordonnée à une reconnaissance, étant signe caractéristique de la qualité de disciple. La performance d'amour est donc incluse dans un programme cognitif.«

⁶⁶ Siehe dazu unten in Kap. 4.2.4.3–4 und 4.2.5.1.

⁶⁷ Link/Luz/Vischer, *Gemeinschaft* 169.

5. Welches ist der *Sinn des Gebotes im Kontext der ersten Abschiedsrede*? Auch wenn die V34f. wahrscheinlich später in 13,31–14,31 integriert wurden⁶⁸, so muss dennoch gefragt werden, welche Bedeutung sie nun in diesem unmittelbaren literarischen Kontext haben. Der Hinweis, diese Einfügung habe sich gattungsgeschichtlich aufgedrängt⁶⁹, ist sicherlich richtig, erklärt aber nicht genug.

Zunächst gilt es unter einem narrativen Gesichtspunkt zu sehen, dass das joh Liebesgebot im Rahmen der Unterweisung der Jünger (13,1–17,26) formuliert ist. Adressat des Liebesgebotes ist also nicht die »Welt«⁷⁰, sondern die Jüngergemeinde Jesu. Das dürfte nach joh Verständnis nicht sonderlich überraschend sein, denn dieses Gebot regelt ja, wie schon erwähnt, das Innenverhältnis des joh Gemeindeverbandes und ist, wie V35 zeigt, zentraler Ausdruck und Kriterium der Jüngerschaft. Wichtiger ist, dass das in 13,34,35 formulierte Liebesgebot gleichsam im Schnittpunkt zweier Zeiten formuliert ist, die für die joh Abschiedsreden insgesamt kennzeichnend sind. 13,34f. haben nämlich hierbei eine sowohl rückverweisende wie vorausverweisende Funktion: Das Liebesgebot weist einerseits in seiner christologischen Begründung zurück auf Jesu Pro-Existenz gegenüber den Jüngern, die in 13,34 (vgl. 13,1) insgesamt als Liebe charakterisiert wird (καθώς ἠγάπησα ὑμᾶς). Diese Existenz des irdischen Jesus bildet die unüberholbare Vergangenheit, aus der und in der die Jüngergemeinde zukünftig leben wird. Andererseits besagt 13,34f. – durch den literarischen Kontext gestaltet als dezidiert testamentarische Verfügung des in den Tod gehenden Jesus –, nach welchem »Grundprinzip« das Sozialverhalten der nachösterlichen Gemeinde zu organisieren sei. Der Zusammenhang des ὑπαίγειν Jesu (13,33,36ff.) mit der ἐντολή κοινή von 13,34f. ist aufschlussreich, denn er besagt sachlich, dass die Gemeinschaft mit Jesus über seinen Tod aufrechterhalten werden kann, und zwar in der neuen, für die nachösterliche Zeit möglichen Form der Liebe der Jünger untereinander. Dieses ethisch orientierte Modell, das auf die Abschiedsproblematik einen ersten Antwortversuch innerhalb der joh Abschiedsreden darstellt, wird allerdings wiederum erst in Joh 15,1–17 konsequent entfaltet werden.

⁶⁸ Siehe oben 63.

⁶⁹ So tendenziell Becker II 536: »Auch ein formgeschichtlicher Gesichtspunkt wird dabei [d.h. für die Einfügung des Freundesliebesgebotes in den jetzigen Kontext] eine Rolle gespielt haben: In der Testamentsliteratur ist das Liebesgebot nicht ganz selten Vermächtnis des Sterbenden an die Hinterbliebenen [...] und steht z.B. Jub 20,2; 36,4 eingangs einer Abschiedsrede.«

⁷⁰ Diese hat, wie V35 zeigt, keinen direkten, sondern nur einen vermittelten Zugang zum Liebesgebot Jesu, nämlich durch die (sichtbare) Existenz der Jüngergemeinde.

4.2.4 Auslegung von Joh 15,1–17

4.2.4.1 Zur strukturellen Einheit von 15,1–17⁷¹

Die Inklusion V12.17 kennzeichnet V12–17 als einen geschlossenen Unterabschnitt von 15,1–17. Diese Unterteilung wird zusätzlich gestützt durch die Formel ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα κτλ. in V11, die einen gewissen Abschlusscharakter hat (vgl. u.a. 16,1.4.33) und die den Zweck des Vorausgehenden angibt. So bevorzugen einige Exegeren die Untergliederung V1–11/12–17⁷². Aber auch die andere Unterteilung (V1–8/9–17) hat ihr gewisses Recht⁷³. V8 rundet die Bildrede vom Weinstock ab, insofern die Aussage über den Vater wieder zu V1.2 zurückdenkt. Die V9f. – eine chiasmisch aufgebaute Untereinheit⁷⁴ – bilden gleichsam den Schnittpunkt zweier semantischer Linien, pointiert zusammengefasst im Ausdruck »bleiben in meiner Liebe« (V9c.10b): Isr in 15,1–8 das Bleiben und Fruchtbringen bestimmend, so in 15,9.10.12f.17 der Begriff der Liebe⁷⁵. Daraus folgt, dass V9f. am besten als Übergangsverse anzusehen sind⁷⁶. Zum einen greifen sie auf die Bildrede zurück, indem sie die dort beschriebene Gemeinschaft mit Jesus durch den Begriff der Liebe ausdeuten, zum anderen bereiten sie die in V12ff. entfaltete Thematik des Liebesgebotes vor. Durch diese Scharnierfunktion erweisen sie die innere Einheit von 15,1–17.

4.2.4.2 Zur Frage nach Tradition und Redaktion in Joh 15,1–17⁷⁷

Zum einen wurde ab und zu vermutet, der Verfasser von Kap. 15 habe eine ihm vorgelegene Tradition einer Bildrede aufgenommen und überarbeitet. Zum anderen wurde und wird seit dem Aufsatz von Dibelius immer wieder 15,13 als selbständiges Traditionsstück angesehen.

⁷¹ Hilfreiche Hinweise hierzu bieten u.a. folgende Autoren: *Bultmann* 406.415; *Brown* II 665–668; *Becker* II 575; *Onuki*, *Gemeinde* 119; zu 15,1–10 siehe insb. die Monographie von *Borig*, *Weinstock*.

⁷² *Schnackenburg* III 105.107f.; *Onuki*, *Gemeinde* 119; *Winter*, *Vermächtnis* 274; vielfach wird auch V1–10 als Einheit gesehen und V11 als Übergangsvers (teilweise) zu V12–17 gezogen: so etwa *Blank* II 141f.153; *Borig*, *Weinstock* 19 («zusammenhängende Sinneinheit»); *Caloud/Genevot* 57.

⁷³ So *Bultmann* 406; *Schulz* 193.196; *Segovia*, *Theology* 119; *Heise*, *Bleiben* 89; *Lastke*, *Einheit* 163.

⁷⁴ V9f. geht von der Liebe des Vaters zum Sohn aus (V9a), um am Schluss der Satzperiode (V10d) wieder dahin zurückzukehren; siehe ausführlich dazu *Borig*, *Weinstock* 68f.

⁷⁵ In 15,1–10: μένειν 10mal; καρπὸν (πολὸν/πλεῖονα) φέρειν 6mal; in 15,9–17: ἀγαπᾶν 5mal; ἀγάπη 4mal.

⁷⁶ Ähnlich *Blank* II 148; *Borig*, *Weinstock* 74.

⁷⁷ Die Frage nach dem motiv- resp. religionsgeschichtlichen Hintergrund der Weinstockrede ist davon zu unterscheiden. Siehe dazu unten bei der Einzelauslegung.

Zu einer eventuell vorgegebenen Bildrede⁷⁸: Nebst wortstatistischen Untersuchungen hat insb. der auffällige V3 eine solche Hypothese genährt. Obwohl die Annahme einer älteren Bildrede (etwa: V1.2.4b–6)⁷⁹ prinzipiell nicht unmöglich ist, so ist sie m.E. doch zu ungewiss, als dass sich darauf eine zuverlässige Interpretation von 15,1ff. abstützen liesse⁸⁰. Zumindest müsste in einem solchen Fall die theologisch herausragende Bedeutung des »redaktionellen Einschubs« von V3 unterstrichen werden.

Zu 15,13: Es ist m.E. wahrscheinlich, dass der Verfasser hier »eine allgemeine, dem hellenistischen Freundschaftsideal verbundene Gnome«⁸¹ aufgenommen⁸² und sie sprachlich überarbeitet⁸³ hat. Entscheidender ist jedoch, wie diese evidentere Definition von Liebe im Zusammenhang von Joh 15 zu verstehen ist.

Exkurs 1: Joh 15,1ff.: eine Allegorie?

Die Weinstockrede Joh 15,1–17 stellt sich uns als eigenartiges Ineinander verschiedener Aussageformen dar, die eine klare Zuordnung zu einer bestimmten literarischen Gattung schwierig machen, wenn nicht verunmöglichen. Die zahlreichen und z.T. sehr tastenden Versuche einer gattungsgeschichtlichen Bestimmung insb. der Verse 1–8 – vorgeschlagen wurden »Gleichnis«, »Parabel«, »Bild«, »Bildrede«, »Allegorie«, »mashal«, »Metapher« u.a.⁸⁴ – unterstreichen indirekt die

⁷⁸ U.a. *Schulz* 193; neuerdings wieder *Schnelle*, Abschiedsreden 73 mit A 43, der von einer Tradition aus der Schule des Evangelisten spricht; *Brown* II 583.666f., der zwar nicht direkt von einer vorgelegenen Tradition spricht, aber meint, Joh 15,1–6 habe ursprünglich in einem anderen Kontext gestanden, da in V1–6 nicht der geringste Hinweis auf die Abschiedssituation zu finden sei; *Schnackenburg* III 111 schlägt folgendes vor: V3 ist eine Zwischenbemerkung, die erst später redaktionell hinzukam; abschliessend vermutet er in V1.2.6 einen christlichen »Mashal«, dessen polemisch-aggressiver Charakter durch die Rekontextualisierung in Joh 15 abgeschwächt wurde (ebd. 123; vgl. auch ebd. 102 mit A 6).

⁷⁹ So vorgeschlagen von *Schulz* 193; *Schnelle*, Abschiedsreden 73.

⁸⁰ Wortstatistisches hilft hier nicht viel, weil das spezielle Vokabular ganz einfach durch das einführende Bildwort 15,1a bedingt ist (gegen *Schnelle*, Abschiedsreden 73 A 43). Wirklich aufschlussreich ist einzig V6, dessen Sprachmaterial mit der synoptischen Gerichtsterminologie eng verwandt ist. Sehr zurückhaltend gegenüber der Annahme einer traditionellen Bildrede ist auch *Winter*, Vermächtnis 258. – Zur Beurteilung von V3 im Kontext von V2–4, siehe die folgende Exegese zu V3.

⁸¹ *Becker* II 580.

⁸² Zum antiken Freundschaftsideal, siehe zusammenfassend *G. Stählin*, Art. φίλος κτλ., ThWNT IX 149–151. Die ethische Verpflichtung, das Leben für seinen Freund bis zur Hingabe in den Tod einzusetzen, ist nach Stählin in hellenistischen Texten in vielen Variationen anzutreffen (zu den Belegen, siehe ebd. 151,19ff.). – Der Hypothese einer Aufnahme einer Gnome stimmen nebst *Becker* II 580 *Stählin*, ebd. 163f.; *Onuki*, Gemeinde 123 und *Schnackenburg* III 124 zu; skeptisch dagegen *Thyen*, Liebe 470.

⁸³ Vgl. die joh Wendung $\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\upsilon\alpha\iota\ \tau\eta\upsilon\ \psi\upsilon\chi\eta\eta\ \nu\acute{\iota}\pi\epsilon\rho\ \tau\upsilon\upsilon\sigma\iota$ 10,11.15.17.(18a); 13,37.38.; I Joh 3,16b.

⁸⁴ Siehe die Zusammenstellung bei *van der Watt*, Metaphorik 68f. Der Verf. selbst bevorzugt den Begriff »Bildzusammenhang«, um auf den Gebrauch von miteinander verknüpfen

Singularität des Textes. Dabei ist insb. der Begriff der Bildrede, nicht zuletzt wegen seines relativ »neutralen«, nicht allzu aussagekräftigen Charakters, des öfteren bevorzugt worden⁸⁵. Wir fragen im folgenden, ob und eventuell inwiefern dieser Text – wie einige Exegeten vorgeschlagen haben – als allegorisierende Rede bzw. als Allegorie bezeichnet werden kann⁸⁶.

Um den Begriff der Allegorie⁸⁷ zu bestimmen, greift Kurz⁸⁸ auf die Ausführungen der antiken Rhetorik, insbesondere derjenigen Quintilians (Institutio oratoria VIII 6,44ff.), zurück. Danach muss nach Kurz⁸⁹ die Allegorie erstens als indirekter Sprechakt bezeichnet werden, denn die Allegorie sagt etwas direkt und meint etwas anderes indirekt. »Es wird etwas gesagt und *durch dieses Gesagte* etwas anderes [...] gemeint«⁹⁰. Der allegorische Sinn ist demnach »der Hintersinn eines Vordersinns«⁹¹. Zweitens: Eine Allegorie ist wesentlich eine narrative Sequenz; sie ist »eine Erzählung mit betonter Handlungsstruktur«⁹². Dies unterscheidet sie bspw. von der Metapher⁹³ oder vom Symbol. Drittens: Quintilian

Metaphern hinzuweisen (ebd. 68 A 6); siehe auch ebd. 77: »Die verschiedenen metaphorischen Wendungen in Joh 15,1–8 [...] stammen aus einem Assoziationskomplex, sind syntaktisch jeweils aufeinander bezogen und ergeben so ein metaphorisches Netzwerk. Dieses kann deshalb 'Netzwerk' genannt werden, weil verschiedene 'punktuelle metaphorische Wendungen' semantisch aufeinander bezogen sind und ein Netzwerk von semantisch aufeinanderbezogenen metaphorischen Wendungen auf einem allgemeinen kontextuellen Niveau ergeben«.

⁸⁵ Siehe etwa Schulz 193; Schneider 267; Borig, Weinstock 22; Blank II 142; Onuki, Gemeinde 119; etc.

⁸⁶ Vgl. Dodd, Interpretation 411; vgl. auch ebd. 136, wobei der Verf. allerdings im folgenden das Bild vom Weinstock hauptsächlich mit Hilfe der Kategorien der Metapher und des Symbols interpretiert und den Begriff Allegorie in Anführungszeichen setzen kann (136; 134 spricht er von den »so-called allegories of the Fourth Gospel«). Nach Becker II 576f. liegt eine Allegorie vor: »Es liegen keine eigentlichen Ich-bin-Worte vor [...], sondern eine von Anfang an auf zwei Ebenen verlaufende Allegorie« (577). Hinrichs, »Ich bin« 76ff. schlägt vor, die Rede als *emblematische Allegorie* zu bezeichnen; vgl. dazu am Ende des Exkurses.

⁸⁷ Zur Allegorie im antiken – griechisch-römischen und jüdischen – Schrifttum, siehe vor allem Klauck, Allegorie 32–130. Was die literaturwissenschaftliche Behandlung der Thematik angeht, so habe ich von zwei Abhandlungen des Germanisten Gerhard Kurz sehr profitiert: Kurz, Hermeneutik; ders., Metapher, 28–65; siehe im weiteren auch Klauck, ebd. 132–147.

⁸⁸ Kurz, Hermeneutik 12–24. Das Folgende kann als Zusammenfassung der wichtigsten Punkte dieses aufschlussreichen Aufsatzes verstanden werden. Die folgenden fünf Punkte entsprechen nicht direkt der Gliederung des Aufsatzes von Kurz.

⁸⁹ Ebd. 14. Zur kritischen Würdigung von Quintilians Verständnis der Allegorie siehe ders., Metapher 34–40.

⁹⁰ Kurz, Hermeneutik 14. Prägnant, wenn m.E. auch nicht ganz unproblematisch, auch Via, Gleichnisse 20: »Kurz: eine Allegorie sagt nicht, was sie meint, und meint nicht, was sie sagt«.

⁹¹ Kurz, ebd. 15.

⁹² Ebd.

⁹³ Wesentlicher Unterschied zwischen Allegorie und Metapher ist nach Kurz allerdings folgender: Die Allegorie ist *zweideutig* (duplex sententia), denn ihre Bedeutung liegt auf der wörtlichen und auf der allegorischen Ebene; die Metapher hingegen ist (metaphorisch!) *eindeutig*, weil ihre wörtliche Bedeutung das Medium ist, »durch welches sich die metaphorische Bedeutung hindurch vollzieht« (ebd. 16).

unterscheidet zwischen der *tota allegoria* und der *permixta allegoria* (VIII 6,47). Die gemischte Allegorie gibt explizit an, was die allegorische Rede bedeutet. Die reine Allegorie dagegen kennt keine expliziten Angaben des allegorischen Sinnes. Sie besteht aus zwei Geschichten, »von denen die eine direkt gesagt wird und die andere [...] mittels der ersten/in der ersten zu verstehen gegeben wird«⁹⁴. Dabei kann die reine Allegorie ganz auf der wörtlichen Ebene (*sensus litteralis*) verstanden werden⁹⁵! Viertens: Der allegorische *sensus* ist das Resultat einer systematischen Reinterpretation des direkt Gesagten, d.h. er wird reflexiv erschlossen. Dieser Erschliessungsprozess setzt bestimmte semantische und pragmatische Verständnisbedingungen voraus. Die Mechanismen, die es dem Leser ermöglichen sollen, eine Geschichte als Allegorie zu entdecken, d.h. hinter der 'Erst'geschichte eine 'Zweit'geschichte zu erschliessen⁹⁶, können näher beschrieben werden⁹⁷. Zunächst muss der Leser aufgefordert werden, eine zweite Geschichte überhaupt zu suchen. Solche Aufforderungen (*Leseanweisungen*) können entweder textuelle Aufforderungen oder pragmatische Aufforderungen und Hinweise sein⁹⁸. Die eigentliche Rekonstruktionsarbeit der zweiten Geschichte vollzieht sich dann durch identifikatorische und analogische Reflexionen. Konstruiert werden zum einen vertikale Korrespondenzen der relevanten Motive, Ereignisse und Akteure zwischen der ersten und der zweiten Geschichte und zum anderen horizontale Analogien der Beziehungen zwischen den relevanten Motiven, Ereignissen und

⁹⁴ Ebd. In seiner späteren Abhandlung zur Allegorie spricht der Verf. von implikativer und explikativer Allegorie, denn: »In der reinen Allegorie wird die allegorische Bedeutung implizit zu verstehen gegeben, in der gemischten Allegorie wird explizit angegeben, was die allegorische Bedeutung ist« (*ders.*, Metapher 40).

⁹⁵ *Vin*, Gleichnisse 20 sieht hier die Dinge anders. Er meint, es sei schwierig, »eine Allegorie auf ihre eigenen Füße zu stellen, d.h. sie als natürlich in sich abgeschlossene zu lesen«. Eine Allegorie enthalte »vermutlich (!) zu grosse Unwahrscheinlichkeiten, als dass sie sich der Erzählungsvorlage assimilieren könnten« (ebd.). Dass dieses Postulat schwierig aufrechtzuerhalten sein dürfte, zeigen nur schon die Interpretationsprobleme, die bspw. die Homer-Texte aufwerfen (siehe *Kurz*, Hermeneutik 21): Der Streit darüber, ob hier überhaupt Allegorie vorliegt, zeigt ja indirekt, dass die »Erstgeschichte dieses Textes offenbar als kohärente gelesen werden kann.

⁹⁶ *Kurz*, Hermeneutik 21 geht davon aus, dass die literarische Allegorie eine *intendierte* Allegorie ist, d.h.: Allegorie liegt dann vor, wenn gezeigt werden kann, dass vom Autor einer Geschichte eine zweite Verstehensebene intendiert ist. Der Autor will, dass der Leser die Geschichte so verstehen soll, wie er sie versteht. Das heisst aber, dass der Autor davon ausgehen können muss, dass seine Leseanweisungen verstanden werden (ebd. 16).

⁹⁷ *Kurz*, ebd. 17–20 reilt diesen Rekonstruktionsvorgang in vier Stufen auf. Ich erwähne hier nur die beiden ersten. Vgl. auch *ders.*, Metapher 60–65.

⁹⁸ Die *textuellen* Aufforderungen können weiter aufgeteilt werden in: (1) explizite *textinterne* (so etwa in Gal 4,24); (2) Aufforderung durch eine (angenommene) Absurdität, Widersprüchlichkeit oder Anstössigkeit im wörtlichen Verständnis; (3) implizite *textinterne*: Es werden traditionelle (und d.h.: dem Rezipienten bekannte) Merkmale der Gattung Allegorie verwendet. – *Pragmatische Aufforderung* heisst: Es wird ein vom Produzenten und Rezipienten gemeinsam geteiltes Wissen – bspw. ein bestimmter zeitgenössischer Kontext – vorausgesetzt (*Kurz*, ebd. 18 führt u.a. als Beispiel Camus' Pest an: Der zeitgenössische Kontext – Invasion der Deutschen – fungiert hier als Verstehensbedingung der Geschichte *als* Allegorie).

Akteuren der beiden Geschichten⁹⁹. Fünftens: Entgegen einem immer wieder auftauchenden Missverständnis gegenüber der allegorischen Doppelrede betont Kurz, dass weder die erste Geschichte aus dem Bewusstsein verschwindet, sobald die zweite entdeckt wird, noch dass die eigentliche Bedeutung der Allegorie außerhalb der ersten Geschichte liegt. Die grundlegende Interpretationsanweisung der Allegorie ist vielmehr: »verstehe mich und verstehe durch mich auch noch etwas anderes«¹⁰⁰. Das heisst: Der Verstehensvorgang bei der Allegorie verläuft nicht streng linear von der ersten zur zweiten Geschichte, um dann, nachdem die erste Geschichte als blosses Instrument zur Entdeckung der zweiten ihren Dienst getan hat, dort zu Ende zu kommen. Vielmehr wirft die zweite Geschichte auch ein Licht auf die erste; beide Geschichten erhellen sich: Die erste konzentriert und lenkt die Aufmerksamkeit auf die allegorische; durch die Entdeckung der zweiten erhält die erste Geschichte umgekehrt eine »perspektivische Tiefendimension«¹⁰¹.

Aufgrund dieser Charakteristika der Allegorie¹⁰² können wir die eingangs gestellte Frage nach Joh 15,1ff. als einer Allegorie resp. allegorisierenden Rede wieder aufnehmen. Das Urteil muss differenziert ausfallen. Erstens: Gegen Joh 15,1ff. als Allegorie spricht, dass diese Jüngerunterweisung schwerlich als narrativer Text verstanden werden kann. Joh 15,1ff. erfüllt nicht einmal minimalste Kriterien einer Geschichte. Zweitens: Von einer reinen Allegorie (*tota allegoria*) kann keine Rede sein. Eine Rekonstruktionsarbeit einer zweiten Geschichte aufgrund bestimmter semantischer und pragmatischer Aufforderungen wird vom Leser gar nicht verlangt, denn das Bild vom Weinstock (»erste Verstehensebene«) wird von Beginn weg explizit gedeutet (Identifikation mit Jesus). Drittens: Im besten Fall könnte Joh 15,1ff. ansatzweise als gemischte Allegorie (*permixta allegoria*) verstanden werden: Dies insofern, als a) (vertikal) die relevanten Elemente der ersten Ebene (Weinstock – Weingärtner – Zweige) mit denjenigen der zweiten Ebene (Jesus – Gott – Adressaten [Jünger/Gemeinde]) explizit identifiziert werden und b) (horizontal) das auf der ersten Ebene ausgedrückte (Lebens-)Verhältnis zwischen dem Weinstock und seinen Zweigen demjenigen zwischen Jesus und den Seinen auf der zweiten Ebene analog ist¹⁰³. Diese analogische Be-

⁹⁹ Ebd. 19.

¹⁰⁰ Ebd. 20.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Die Bestimmungen von Kurz könnten natürlich noch verfeinert werden. So wird etwa vielfach betont, dass das zentrale Moment der Allegorie sei, dass »rational klar fassbare und scharf abgegrenzte Vorstellungsinhalte [...] willkürlich in ein Bild eingekleidet« werden (Sachwörterbuch der Literatur 15). C.-M. Edsmann, Art. Allegorie. 1. Religionsgeschichtlich, RGG 1 238, formuliert sehr ähnlich: Allegorie sei die »rationale und streng durchgeführte Individualisierung des Allgemeinen«. Diese Individualisierung vollziehe sich vielfach mittels Personifikation (Alter = Greis, etc., siehe Sachwörterbuch der Literatur 15; vgl. auch Kurz, Metapher 57–60). – Problematisch an beiden Definitionsansätzen ist ihr implizites Werturteil über die Allegorie: Ihr *rationalistischer Zug* wird negativ abgesetzt gegenüber dem – sich rationalistischer Erfassung entziehenden – Symbol. Näheres dazu unten.

¹⁰³ Genauer: Die Analogie besteht hierbei in der *Intensität* dieses Lebensverhältnisses.

ziehung findet übrigens in Joh 15,1ff. insofern einen direkten sprachlichen Niederschlag, als die identifikatorische Redeweise von 15,1 zeitweilig in eine vergleichende Redeweise hinübergleiten kann (15,4: καὶ ὅπως – οὕτως). – Allerdings wirft auch die Bestimmung von Joh 15,1ff. als einer gemischten Allegorie immer noch Fragen auf. So erstaunt bspw., dass die Rede gleich zu Beginn die Grundidentifikationen mitliefert, mit anderen Worten der Leser gar nicht auf die Deutung hingeführt wird¹⁰⁴ (dass im Rahmen dieser Identifikationen das Bild in einer bestimmten Richtung weitergeführt und gedeutet wird – das wechselseitige Bezogensein von Bleiben und Fruchtbringen –, ist damit natürlich nicht bestritten). Im weiteren ist festzuhalten, dass das ursprünglich angelegte Allegorieraster durch sich immer weiterziehende und vertiefende Deutungen relativ schnell in den Hintergrund gedrängt wird, bis schliesslich nur noch die beiden Metaphern des Bleibens (V9.10.16) und des Fruchtbringens (nach V8 nochmals als Ausklang in V16) übrigbleiben. Dies ist im übrigen der Grund dafür, dass es, vom Idealtyp der Allegorie herkommend, erhebliche Probleme bietet, das genaue Ende dieses allegorischen Diskurses anzugeben!

Fazit: Bestenfalls kann Joh 15,1ff. als ansatzweise gemischte Allegorie (*permixta allegoria*) bezeichnet werden. Aufgrund der obengenannten Probleme empfiehlt es sich hingegen, weiterhin von einer (argumentativen) Bildrede¹⁰⁵ zu sprechen, ohne allerdings die allegorisierenden Elemente dieser Rede negieren zu wollen¹⁰⁶.

Schliesslich müssen wir hier noch kurz auf den Vorschlag von Hinrichs, Joh 15,1ff. als *emblematische Allegorie* zu bezeichnen, eingehen¹⁰⁷. Der Verfasser greift auf die Emblematik zurück, um zu zeigen, dass die in Joh 15,1ff. zu beobachtende »Kombination von 'eigentlicher' und 'uneigentlicher' Rede bzw. von zu deutendem Bild und deutendem Text nichts Ungewöhnliches ist und keines-

¹⁰⁴ Darauf hat schon Schweizer, Ego eimi 120 vorsichtig hingewiesen; siehe auch Bulmann 407 A 1.

¹⁰⁵ Vgl. auch von Gemünden, Vegetationsmetaphorik 157f.

¹⁰⁶ Unsere Zurückhaltung gegenüber dem Vorschlag, Joh 15,1–8(17) mittels der Kategorie der Allegorie zu verstehen, gründet nicht auf einer – wie auch immer motivierten – Antipathie gegenüber dieser Gattung. Bis heute dienen viele Erörterungen über die Allegorie lediglich als Negativfolie für die (umso heller aufleuchtende) Entfaltung etwa des Gleichnisses oder der Parabel. Die Disqualifizierung der Allegorie geht nach Gadamer, Wahrheit und Methode, auf die deutsche Klassik zurück. Sie ist motiviert zum einen durch die Abgrenzung gegenüber dem Rationalismus und zum anderen durch die Ausbildung des Geniebegriffs (ebd. 75, im Abschnitt »Die Grenze der Erlebniskunst. Rehabilitation der Allegorie«, 66–77). Die Einsicht in die geistesgeschichtliche Bedingtheit der Abwertung der Allegorie (insb. gegenüber dem Symbol; vgl. die wirkungsgeschichtlich einflussreiche Definition von Allegorie und Symbol von Goethe in seinen »Maximen und Reflexionen« [dazu Kurz, Hermeneutik 12]) macht es problematisch, Oppositionen wie etwa »das 'organisch' gewachsene Symbol – die kalte, verstandes-mässige Allegorie« (Gadamer, ebd. 76) unkritisch zu prolongieren. Zur unterschiedlichen Wertung der Allegorie, siehe im weiteren Kurz, Metapher 53–56, der auch auf die in jüngerer Zeit zu beobachtende Rehabilitation der Allegorie in Literatur und Philosophie hinweist (insb. 56).

¹⁰⁷ Hinrichs, »Ich bin« 76.79.

wegs der Willkür des analytischen Zugriffs entspringt¹⁰⁸. Denn die Dreiteiligkeit des Emblems (inscriptio = kurze Sentenz / pictura = Bild / subscriptio = längerer erklärender Textteil)¹⁰⁹ geht in der zweifachen Funktion des Darstellens und des Deutens auf. Dieser Doppelaspekt findet sich auch in Joh 15,1ff. – Wir meinen, der Bezug auf die Emblematisierung sei von relativ geringem heuristischem Wert für das Verständnis der Eigenart von Joh 15,1ff. Das Neben- bzw. Ineinander von Bild und Deutung ist bspw. Charakteristikum der gemischten Allegorie. Zudem ist die obengenannte Dreiteiligkeit des Emblems – wie Hinrich selber zugesehrt¹¹⁰ – auf Joh 15,1ff. nicht anwendbar. Der Rekurs auf das Emblem vermag das Spezifische der Rede Joh 15,1ff. nicht einzuholen.

4.2.4.3 Exegese von Joh 15,1–17

Den Ausgangspunkt von Joh 15 bilden in VI die beiden metaphorischen Grundidentifikationen von Jesus als dem Weinstock und seinem Vater als dem Winzer¹¹¹. Auffallend ist, dass der Bildspender¹¹² der ersten Identifikation – der Weinstock (ἡ ἀμπελος) – wie in der Hirtenrede von Joh 10 durch ein Adjektiv (ἀληθινῆ) attributiv erweitert ist¹¹³. Das Adjektiv bedeutet zunächst »echt, wirklich«, ist aber hier ganz im Rahmen der joh Offenbarungstheologie zu verstehen und meint so gleichzeitig »göttlich«, »die Wahrheit enthaltend«, »Offenbarung spendend«¹¹⁴. Ob durch diese attributive Erweiterung zugleich

¹⁰⁸ Ebd. 79.

¹⁰⁹ Siehe Wörterbuch der Symbolik 157.

¹¹⁰ Vgl. Hinrichs, »Ich bin« 79.

¹¹¹ Der Ausdruck ἐγὼ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινῆ ist höchstwahrscheinlich als (innovative) Metapher zu bestimmen, denn die hier deutlich wahrnehmbare semantische Dissonanz resp. Inkongruenz – eine Person wird mit einem botanischen Objekt identifiziert – ist ein zentrales Charakteristikum einer Metapher (vgl. dazu nur *Kurz/Pelster*, Metapher 54f.). Weil diese erste Prädikation metaphorisch zu verstehen ist, muss auch die zweite Prädikation von Joh 15,1 – ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν – metaphorisch gedeutet werden, auch wenn sie, für sich selbst betrachtet, semantisch nicht inkongruent ist (so richtig *van der Watt*, Metaphorik 72). – Als jüngere Arbeiten zur Metapher, die meiner Wahrnehmung nach noch zu wenig Eingang in die ntl. Exegese gefunden haben, seien u.a. genannt: *Black*, Metapher; *ders.*, Mehr über die Metapher; die theologisch wie philosophisch anregende Arbeit von *Kjærgaard*, Metapher; die einen sehr guten Überblick über die jüngere Diskussion gebenden Arbeiten von *Kurz/Pelster*, Metapher; *Kurz*, Metapher, insb. 7–27. Erstaunlicherweise ist in der ntl. Exegese die spezifische Metaphorik der joh Textwelt bis heute nicht eingehend thematisiert worden. Arbeiten, die diesbezüglich eine Ausnahme bilden, sind u.a. *Kysar*, Johannine Metaphor; *van der Watt*, Metaphorik (speziell zu Joh 15!); *Weder*, Mythos und Metapher, insb. 52–63.

¹¹² Die Ausdrücke Bildspender (»Bild«) und Bildempfänger (»Sache«) wurden in die Metapherndiskussion von *Weinrich*, Semantik 316–339 (insb. 319) eingeführt.

¹¹³ Joh 10,11,14: ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. Parallel zu »wahrer Weinstock« ist τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν in Joh 1,9.

¹¹⁴ Nach *R. Bultmann*, Art. ἀλήθεια κτλ., ThWNT I 251; siehe auch ebd. 245–248, wo der Verf. den joh Wahrheitsbegriff als »Echtheit«, »göttliche Wirklichkeit«, »Offenbarung« bestimmt.

eine zielgerichtete polemische Abgrenzung gegenüber anderen Heilsfiguren oder gegenüber dem Volk Israel, das als Weinstock resp. Weinberg Jahwes nach prophetischem Zeugnis versagt hatte, intendiert ist, ist schwer auszumachen und hängt u.a. von der jeweiligen religionsgeschichtlichen Einordnung der Weinstockmetapher ab.

Es stellt sich hier die Frage nach dem *religionsgeschichtlichen* Hintergrund der Weinstock-Aussage. Die durch die Abhandlungen von Bultmann¹¹⁵ und Schweizer¹¹⁶ aufgeworfene Alternative, ob die gnostisch-mandäische oder die alttestamentlich-jüdische Tradition den angemessenen Hintergrund von Joh 15 bilde, scheint zugunsten der letzteren entschieden zu sein¹¹⁷.

Zum einen bieten die mandäischen Schriften methodische Probleme, bspw. hinsichtlich ihrer genauen Datierung und der möglichen Rekonstruktion der in ihnen verarbeiteten älteren Traditionen. Zum anderen zeigt eine kritische Gegenüberstellung von mandäischem und joh Weinstockbild, dass Divergenzen in wichtigen Punkten bestehen¹¹⁸. So ist etwa nach mandäischer Auffassung der Weinstock wesentlich ein himmlisch-mythischer Lebensbaum. Die »dem Irdischen verhaftete Materialgestaltung«¹¹⁹ des Weinstockbildes, die auch für Joh 15 (vgl. V2,6) zutrifft, fehlt. Im weiteren spielt das für mandäische Texte charakteristische Duftmotiv in Joh 15 keine Rolle. Schliesslich ist das für Joh 15 wichtige Motiv des Fruchtbringens in mandäischen Texten nur spät und selten zu finden¹²⁰. Zum dritten lassen sich die meisten Einzelvorstellungen des joh Weinstockbildes im AT nachweisen, ja »sind schon in ihrer Zusammenstellung und Abfolge im AT weitgehend belegbar«¹²¹. Die metaphorische Verwendung des Weinstocks (Weinbergs) findet sich zunächst hauptsächlich in der prophetischen Tradition. Als wichtigste Belege gelten: Jes 5,1–7 (Weinberg: ὁ ἀμπέλων; Weinstock V2: ἡ ἀμπελος); 27,2–4; Jer 2,21; 6,9; (8,13; 48,32; 49,9); Ez 15,1–8; 17,1–10; 19,10–14; Hos 10,1; (14,7); aber auch Ps LXX 79,9–20. Die Verwendung des Weinstockbildes ist sehr einheitlich: Fast durchgehend wird es kollektiv und malo sensu auf das Volk Israel bezogen. Der einzige positive Gebrauch findet sich bezeichnenderweise in Jes 27,2–4 (abgesehen von der sehr knappen Aussage in Hos 14,7), gleichsam das eschatologische Gegenstück zum Weinberglied Jes 5,1–7. Das abtrünnig gewordene Volk Israel ist der Weinstock Jahwes, von ihm ursprünglich gepflanzt, gehegt und gepflegt¹²². Jahwe also ist der Winzer (vgl. Joh 15,1f.). Das Fruchtbringen resp. sein Unterbleiben spielt dabei fast durchgehend eine zentrale Rolle (vgl. Joh 15,2.4ff.).

¹¹⁵ Vgl. Bultmann, Bedeutung, insb. 69–71.

¹¹⁶ Vgl. Schweizer, Ego eimi 39–41. Der Verf. ist allerdings von der Mandäer-Hypothese sukzessive abgerückt. In seinem Buch »Gemeinde« (106 A 447) zeigt er sich von Dodds Eintreten zugunsten des AT beeindruckt (vgl. Dodd, Interpretation 411f.). In jüngerer Zeit schliesslich erwähnt er die Mandäer-Hypothese nicht einmal mehr (vgl. ders., Einleitung 144f.).

¹¹⁷ Vgl. im wesentlichen die sorgfältig argumentierende Studie von Borig, Weinstock 79–194. Zum selben Zeitpunkt (1967) erschien der ebenfalls die ad.-jüdische Hypothese vertretende Aufsatz von Jaubert, Vigne. Der Beurteilung von Borig und Jaubert sind u.a. Schnakenburg III 118–122; Boismard/Lamouille 369; Blank II 42f. und Becker II 577 gefolgt.

¹¹⁸ Wir stützen uns hierbei auf Borig, ebd. 171–176.

¹¹⁹ Becker II 577.

¹²⁰ Borig, Weinstock 173.

¹²¹ Ebd. 94.

¹²² Sehr anschaulich Jer 2,21LXX: »Ich [Jahwe] habe dich gepflanzt als edle Rebe, ganz echtes Gewächs (ἐγὼ δὲ ἐφύτευσά σε ἀμπέλον καρποφόρον πᾶσαν ἀληθινήν); wie bist du mir verwandelt zum faulen, zum entarteteren Weinstock«.

Die Verwendung der Weinstockmetapher in zwischentestamentlicher Zeit schliesst sich eng an die Verwendung im AT an. Die kollektive Deutung auf das Volk Israel dominiert weiterhin, wie die im wesentlichen zum selben Produktionsmilieu gehörenden Schriften¹²³ LibAnt (12,8; 18,10f.; 23,12; 28,4; 30,4; 39,7) und IV Esr (5,23) deutlich machen.

Gegenüber der Herleitung aus dem atl.-jüd. Traditionszusammenhang wurde eingewandt, die kollektive Verwendung des Weinstockbildes verträge sich schwerlich mit der individuellen Deutung auf die Person Jesu¹²⁴. Allerdings ist am Rande des AT bereits eine Tendenz zu einer Differenzierung des Bildgebrauchs auszumachen: (a) Es kann eine, allerdings spärliche, Tendenz zur Individualisierung des ursprünglich kollektiv verwendeten Bildes vom Weinstock beobachtet werden. Unter diesem Gesichtspunkt sind in der prophetischen Tradition die drei Ez-Stellen interessant. In Ez 15,6 werden die Einwohner von Jerusalem mit dem unnützlich gewordenen Rebholz (ξύλον τῆς ἀμπελῶς) verglichen. Einen Schritt weiter geht das Gleichnis in Ez 19,10–14, wo die Mutter (ἡ μήτηρ σου ὡς ἀμπελὸς) vermutlich das davidische Königshaus repräsentiert¹²⁵. Eindeutig individuell ist schliesslich die Verwendung in Ez 17,1–10, wo, wiederum in einem Gleichnis, der zum Verdorren verurteilte Weinstock für den König Zedekia steht¹²⁶. In der weisheitlichen Tradition ist Sir 24,17 zu nennen, wo sich die personifizierte Weisheit in Ich-Form u.a. mit einem Weinstock vergleicht¹²⁷. Allerdings sollte diese Stelle hinsichtlich Joh 15 nicht überbewertet und als das zentrale traditionsgeschichtliche Mittelglied zwischen der atl.-jüd. Tradition und der christologischen Verwendung in Joh 15 hingestellt werden¹²⁸. Schliesslich liegt in Ps LXX 79,15b–18 eine individualisierende Reinterpretation des zuvor (V9ff.) auf das Volk Israel bezogenen Weinstockbildes vor¹²⁹. (b) Die Vision in grBar 36–41 zeigt, dass auch eine weiterführende individuell-messianische Deutung des Weinstockbildes möglich war¹³⁰.

Fazit dieser Übersicht für das Verständnis der Weinstockrede Joh 15:

(1) Die metaphorische Verwendung des Wortes Weinstock ist durch den atl.-jüd. Traditionszusammenhang bereits vorgegeben.

(2) Die Beziehung der durch die prophetische Tradition geprägten kollektiven Verwendung des Bildes vom Weinstock, meistens malo sensu, auf ein Individuum (die Person Jesu) ist keine literarische creatio ex nihilo, sondern ordnet sich ein in ein – allerdings nur schwach ausgeprägtes – Gefälle zur Individualisierung des Weinstockbildes bereits innerhalb der atl.-jüd. Tradition.

¹²³ Vgl. La Bible CIV.

¹²⁴ Vgl. *Schweizer*, Ego eimi 40.

¹²⁵ So zumindest *Zimmerli*, Ezechiel 1–24, 429.

¹²⁶ Siehe ebd. z.St.

¹²⁷ ἐγὼ ὡς ἀμπελὸς ἐβλάστησα χάριν,

καὶ τὰ ἀνθή μου [meine Blüten] καρπὸς δόξης καὶ πλοῦτου.

¹²⁸ So tendenziell *Schnackenburg* III 121f.; zu Rechr zurückhaltend *Borig*, Weinstock 99 mit A 17. – Damit sei nicht bestritten, dass die atl.-jüd. Weisheitstradition für die Ausgestaltung der joh Christologie von erheblicher Bedeutung gewesen ist. Vgl. dazu grundsätzlich u.a. *Dunn*, John.

¹²⁹ Der auffällige υἱὸς ἀνθρώπου von Ps LXX 79,18b wird normalerweise auf den König Josia gedeutet (so etwa *Kraus*, Psalmen II 724). Es scheint mir allzu gewagt zu sein, aufgrund der joh Menschensohn-Konzeption eine direkte traditionsgeschichtliche Linie zu Joh 15 zu ziehen (so *Dodd*, Interpretation 411; *Schweizer*, Gemeinde 106). Der Menschensohnbegriff spielt in Joh 15 keine Rolle.

¹³⁰ Zur Diskussion dieser Stelle siehe *Borig*, Weinstock 117f.

(3) Allerdings zeigen insb. die Belege in LibAnt, dass das kollektive Verständnis der Weinstockmetapher bis ins 1. Jh. n. Chr. vorherrschend bleibt. Die Interpretation von Joh 15 muss also m.E. von diesem kollektiven Verständnis ausgehen.

(4) Ausgehend von diesem Befund kann gesagt werden, dass Joh 15,1a.5 die traditionelle Weinstock-Metaphorik in zweifacher Weise innovativ auslegt: Zum einen hat Joh 15,1a.5 die Metapher auf die eine Person Jesus bezogen und also die traditionell kollektiv verwendete Metapher individualisiert. Zum anderen hat Joh 15 die traditionell negativ geprägte Metapher positiv reinterpretiert.

(5) Ob daraus allerdings exegetisch gefolgert werden kann, der Joh Jesus trete eschatologisch an die Stelle des alten Israel, in ihm sei zur Wirklichkeit geworden, was das alte Israel nach prophetischer Deutung in seiner geschichtlichen Existenz verfehlt habe, nämlich die Bestimmung, ungebrochene Antwort auf die Gnade Jahwes zu sein¹³¹, bleibt m.E. sehr unsicher. Joh 15,1–17 signalisiert nirgendwo eine solche heilsgeschichtliche Perspektive¹³². Der oben aufgezeigte intertextuelle Bezug müsste, methodisch gesehen, durch weitere deutliche Textindizien innerhalb von Joh 15,1–17 abgestützt werden können. Dies aber ist gerade nicht möglich.

Das in V1 eingeführte Bild vom Weinstock wird in V2 sofort auf den Aspekt des Fruchtbringens der mit dem Weinstock verbundenen Zweige hin ausgedeutet. Dabei werden zwei grundlegend alternative Tätigkeiten des Winzers genannt: Jeder nicht Frucht bringende Rebzweig wird abgeschnitten (αἶρεν), jeder fruchtbringende Zweig hingegen wird gereinigt (καθαίρεν), d.h. zurechtgeschnitten, mit dem Ziel, mehr Frucht zu bringen. Fruchtbringen ist demnach das Kriterium dafür, ob ein Zweig vom Weinstock entfernt oder weiterhin gepflegt wird, um mehr Frucht zu bringen. Alleiniger Zweck der Zweige ist also derjenige des Fruchtbringens.

Die Leser werden in der weiteren Entfaltung des Weinstockbildes in zweifacher Hinsicht überrascht:

Zum einen tritt in V3 – eine »Reflexion ad vocem καθαίρεν«¹³³ von V2 – das Bild vom Weinstock für einen Moment ganz in den Hintergrund. Jesus spricht die Jünger direkt (2.Ps.Pl.) an: ἤδη ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λαλάληκα ὑμῖν. Der Satz beinhaltet zwei Aussagen: Die Jünger sind bereits »rein«, d.h. sie stehen bereits in der Gemeinschaft mit Jesus und haben so Zugang zu Gott¹³⁴. Die präzisierende Aussage διὰ τὸν λόγον κτλ. hält sodann fest, dass es sich hierbei um einen unbedingten Heilszuspruch handelt. Denn Zugang zu Gott (Reinheit) haben die Jünger nicht aufgrund einer – kultisch-rituellen, ethischen oder andersweitigen – Qualität, die ihnen eigen wäre, sondern ausschließlich aufgrund der geschehenen und in der jeweiligen Gegenwart weiter

¹³¹ Vgl. *Schweizer*, Einleitung 144f.

¹³² Richtig *Becker* II 577.

¹³³ *Schnackenburg* III 111.

¹³⁴ Es darf hier daran erinnert werden, dass die Thematik der *Reinigung* (vgl. das καθαίρεν in 15,2) bzw. des *Reinseins* (vgl. das καθαρὸς von 13,10.11; 15,3) wesentlich für religiöses Denken überhaupt ist. Religionsphänomenologisch gesehen ist Reinheit allgemein die Bedingung dafür, Gott bzw. dem Göttlichen überhaupt begegnen zu können und mit ihm Gemeinschaft zu haben (siehe *F. Hauck*, Art. καθαρὸς κτλ., ThWNT III 416f.).

geschehenden Wortoffenbarung¹³⁵ Jesu. Die Jünger haben »ihr Sein nicht aus sich und durch sich [...], sondern wegen des Wortes und durch das Wort«¹³⁶. V3 erinnert somit die Jünger Jesu an das Grunddatum ihrer glaubenden Existenz: dass ihnen das eschatologische Heil aufgrund der Wortoffenbarung Gottes in Jesus schon gegeben ist.

Zum anderen wäre nach V2 folgerichtig ein »bringt Frucht!« als Imperativ zu erwarten. Demgegenüber unterstreicht der die folgenden Verse einleitende und bestimmende Imperativ »bleibt in mir!« in V4a vielmehr die Bedingung des Fruchtbringens. Das Begründungsverhältnis zwischen Bleiben und Fruchtbringen bestimmt die V4–6 und wird teils negativ, teils positiv entfaltet und vergrundsätzlich: V4 formuliert erstmals imperativisch, wiederum in direkter Anrede an die Jünger: μένετε ἐν ἐμοί, καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν¹³⁷. Nach V3 ist die erstmalige Thematisierung des μένειν ἐν insofern konsequent, als einem Bleiben ein Sein bzw. Gegründetsein in etwas vorausgehen muss¹³⁸. V4b (καθὼς τὸ κλήμα κτλ.) führt den Imperativ V4a weiter, indem er, in negativer Formulierung, das Verhältnis des καρπῶν φέρειν zum μένειν ἐν in einem reinen Vergleich (καθὼς – οὕτως) bestimmt. Quintessenz des Vergleichs: kein Fruchtbringen ohne ein Bleiben in Jesus. Das Bleiben in Jesus ist die schlechthin erste und bleibende Voraussetzung dafür, dass die Jünger Frucht bringen können.

V5a nimmt die erste metaphorische Identifikation von V1 wieder auf und identifiziert im zweiten Satzglied (ὑμεῖς τὰ κλήματα) erstmals explizit die Jünger als die Rebzweige. Diese Konzentrierung¹³⁹ bzw. Fokussierung des Bildes vom Dreierverhältnis »Weinstock-Weinbauer-Ranken« (V1f.) auf das Zweierverhältnis »Weinstock-Ranken« überrascht nicht; sie spricht nur aus, was seit V2 zusehends in den Mittelpunkt gerückt ist. Der darauffolgende Satz in V5b beschreibt nun in der allgemeineren 3. Ps. Sg. dasselbe, was bereits V4 gesagt hatte,

¹³⁵ Mit λόγος ist die *gesamte* Wortoffenbarung Jesu gemeint (so auch *Bultmann* 410 A 6, der dies aus dem »Jesu gesamtes Wirken zusammenfassende Perf.« schliesst). – Dieses Pfkt. λελάληκα impliziert zugleich den Gegenwartscharakter der Offenbarung Jesu: Das Perfekt bezeichnet eine Handlung, »welche in der Gegenwart des Redenden als eine vollendete, zur Entwicklung gekommene erscheint [...]«. Das griechische Perfekt [bezeichnet aber] nicht bloss eine gegenwärtig vollendete Handlung, sondern die vollendete Handlung zugleich als in ihren Wirkungen und Folgen noch fortbestehend« (*Kühner/Gerth*, *Grammatik* 146ff.; den Literaturhinweis verdanken wir *Limbeck*, *Religionen* 46 A 14).

¹³⁶ *Heise*, *Bleiben* 84. Zur Präposition διὰ c. acc. statt διὰ c. gen. zur Angabe der wirksamen Ursache siehe *Bauer/Aland* 363.

¹³⁷ Der syntaktische Anschluss des καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν an den vorausgehenden Imperativ scheint nicht glücklich zu sein. Vorgeschlagen wurden eine konditional-konsekutive (»bleibt in mir, dann bleibe auch ich in euch«; so *Becker* II 579, aus kontextuellen Gründen) und eine begründende Auslegung (vor allem *Heise*, *Bleiben* 85, der das καὶ γὰρ als καθὼς auslegen möchte: »bleibt in mir, wie und weil auch ich in euch bleibe«). Ob hier überhaupt so glasklar exegetisch entschieden werden kann? Beide Deutungen verkennen m.E. den stark formelhaften Charakter des Ausdrucks, den *Borig*, *Weinstock* 199ff. zutreffend als reziproke Immanenzformel beschrieben hat. Vgl. auch *Léon-Dufour* III 166f.

¹³⁸ Vgl. *Borig*, ebd. 41.

¹³⁹ Ebd. 47.

allerdings nun in direkt positiver Formulierung (ὁ μένων ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ οὗτος φέρει καρπὸν πολὺν). Die Reformulierung hat ihren guten Sinn: Sie verheißt dem in Jesus bleibenden Jünger, auch wirklich Frucht zu bringen. Wie intensiv das μένειν gedacht werden muss, verdeutlicht anschließend die – formal negativ-konstatierende – radikale Aussage V5c: χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν¹⁴⁰. Der mittlerweile »etablierte« antithetische Duktus findet in V6 seine Fortsetzung und nimmt gleichzeitig das Bildmotiv des Abschneidens in V2 auf¹⁴¹. V6 beschreibt in der 3.Ps.Sg. detailliert die Folge für denjenigen, der nicht in Jesus bleibt. Bild- und Sachaussage verschränken sich hierbei aufs engste; der Hauptsatz intendiert zunächst einen Vergleich (ὡς τὸ κλῆμα), wechselt aber von ἐξηράνθη an wieder ganz in die Bildaussagen. Das verwendete Sprachmaterial ist dabei der synoptischen Gerichtsterminologie sehr verwandt¹⁴². Inhaltlich ist von einer äussersten, schrecklichen Möglichkeit die Rede: Wer nicht in Jesus bleibt, zieht sich als unmittelbare Folge¹⁴³ das Gericht zu¹⁴⁴. Die Trennung von Jesus bewirkt schon das Gericht¹⁴⁵.

V7 ist wiederum direkt antithetisch zu V6 formuliert; die Jünger werden wieder direkt in der 2.Ps.Pl. angesprochen. Gegenüber den Ausführungen in V4–6 führt V7 nun zwei neue Aspekte ein. Zum einen ist auffallend und aufschlussreich, dass das zweite Glied der Immanenzaussage gegenüber V4a.5b (καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν/αὐτῷ) wie selbstverständlich weitergeführt wird durch »... meine Worte in euch« (καὶ τὰ ῥήματα μου ἐν ὑμῖν μένῃ). An die Stelle von Jesus selbst tritt

¹⁴⁰ Wie unschwer zu erkennen, entspringt diese Aussage dem Vergleich V4b (»wie die Rebe nicht Frucht bringen kann aus sich selbst« [ἀπ' ἑαυτοῦ]). Die direkte Rede in V5 vergrundsätzlich die Bildaussage: Aus dem »Keine-Frucht-bringen-Können« wird ein »Nichts-tun-Können«. – Die radikal-exklusive Aussage von V5 ergibt sich also folgerichtig aus dem Bild vom Weinstock. Dasselbe sagen allerdings im Kern auch die anderen Ich-bin-Worte (6,35.48.51; 8,12; 10,9.11.14; 11,25; 14,6). – *Bultmann* 413 will Joh 15,5 mit Luther präzisieren: hier sei »nicht 'von natürlichem und weltlichem Leben und Wesen, sondern von den Früchten des Evangelii' die Rede«.

¹⁴¹ Allerdings formuliert V6 – nach V4.5 nicht mehr überraschend – nicht »wer keine Frucht bringt«, sondern »wer nicht in mir bleibt«!

¹⁴² Vgl. vor allem Mt 3,10 (parr Mt 7,19; Lk 3,9) (εἰς πῦρ βάλλεται); Mt 3,12 (συνάγει/κατακαίει); Mt 13,30.40 (συνάγει/[κατα]καίει; vgl. 13,42); vgl. auch Mt 5,13; 18,8f.

¹⁴³ Die beiden Aoriste ἐβλήθη und ἐξηράνθη sind bezeichnend. *Bultmann* 413 A 3 legt den futurischen Aorist »als Ausdruck der sicher eintretenden Folge« aus (vgl. dazu *BDR* §333,2; eine Auslegung als gnomischer Aorist würde die Pointe der Aussage m.E. verkennen); siehe auch *Bauer* 191: »Die Aoriste [...] drücken die mit absoluter Sicherheit unmittelbar eintretende Folge aus«.

¹⁴⁴ Es ist sicherlich richtig, darauf hinzuweisen, dass die einzelnen Bildelemente (verdorren/ins Feuer werfen/verbrennen) nicht allegorisch ausgedeutet werden dürfen (so *Borig*, Weinstock 52; *Schnackenburg* III 114; *Léon-Dufour* III 169). Es widerspricht aber dem Text, den in V6 ausgedrückten Gerichtsgedanken und die damit implizierte Warnung irgendwie abschwächen zu wollen (indem man etwa – wie dies *Lindemann*, Gemeinde 150 tut – behauptet, V6 sei »nicht als Warnung oder gar als Drohung aufzufassen, sondern als Beschreibung des negativen Gegenbildes zu V.5«).

¹⁴⁵ *Blank* II 146.

nun seine Wortoffenbarung¹⁴⁶ (vgl. V3). Die damit angedeutete völlige Kongruenz der Person Jesu mit seinem Wort ist gut johanneisch¹⁴⁷. Ein *mystisches* Verständnis der Immanenz von Jünger und Jesus – das durch die Weinstockmetapher mitgegebene Moment grösster Nähe und unmittelbarster Teilhabe an Jesus könnte jedenfalls zunächst in diese Richtung weisen – dürfte damit vermutlich ausgeschlossen sein. Zum anderen wird den so in Jesus Bleibenden die Erhöhung all dessen, worum sie bitten, verheissen¹⁴⁸. Die verheissene Gebeterhöhung stellt damit ein zweites Bezugsverhältnis zum Bleiben (μένειν) dar und steht also strukturell parallel zum Fruchtbringen¹⁴⁹.

V8 bringt einen letzten neuen, sich aus dem Bild des Weinstockes ergebenden Gedanken und rundet die Rede VI–8 gleichzeitig ab¹⁵⁰. Die Adressaten der Rede Jesu erweisen sich als Jünger (γένησθε ἐμοὶ μαθηταὶ)¹⁵¹, indem sie viel Frucht

¹⁴⁶ Der Begriff des ῥήματ im JohEv ist a) ausschliesslich auf Jesus bzw. Gott bezogen und steht b) immer im Plural, so dass damit der Akzent möglicherweise mehr auf den in der Verkündigung Jesu enthaltenen Einzelaussagen liegen mag (siehe auch *Borig*, Weinstock 54). Ansonsten sehe ich in der Sache keinen Bedeutungsunterschied zum λόγος von V3.

¹⁴⁷ Vgl. *Bultmann*, *Theologie* 412ff., insb. 416, wo Bultmann die letztliche Selbstbezogenheit sämtlicher Aussagen des Joh Jesus zusammenfassen kann im Satz: »sein Wort ist er selbst« (dort betont). Vgl. auch *Barth*, *Johannes-Evangelium* 32 zu Joh 1,1: »Das Wort ist die unscheinbare, aber auch unvergleichlich wahre Form, in der eine Person einer anderen nicht mehr und nicht weniger als sich selbst mitteilt«.

¹⁴⁸ Der Inhalt des Gebets ist nicht präzisiert. *Porsch* 166 möchte etwa an die Gabe des Geistes denken; *Becker* II 579 liest aus dem Text die »Bitte um Endastung von der Anklage, noch nicht genug Frucht gebracht zu haben« – solches ist absurd; denn Frucht bringt, wer in Jesus bleibt.

¹⁴⁹ Es ist mir allerdings fraglich, ob dadurch die Gebeterhöhung mit dem καρπὸν πολλὸν φέρειν zu identifizieren ist (so *Onuki*, *Gemeinde* 121 A 277). Das καρπὸν πολλόν/πλεονα φέρειν weist m.E. allgemein auf die Dynamik des Lebens der mit Jesus Verbundenen hin und ist nicht exklusiv mit der Gebeterhöhung gleichzusetzen. Dass in der Tat die Aussage von V7 eine noch über das Fruchtbringen hinausgehende Möglichkeit beschreibt, liegt vielmehr in der *Grundstruktur des Gebetes* begründet: Im Gebet können die Betenden tatsächlich nichts mehr »bringen« – es sei denn ihr Bitten (vgl. auch *Bultmann* 414: »Im Gebet tritt ja der Glaubende gleichsam aus der Bewegung seines Lebens heraus«).

¹⁵⁰ Die Aussage über den Vater lenkt zurück zu V1b.2. Zudem wird nochmals das Motiv des (viel) Fruchtbringens (V2.4.5) aufgenommen.

¹⁵¹ NA 26 gibt nun dem Aorist Konjunktiv γένησθε den Vorzug vor dem Futur γενήσθε. Eine Entscheidung ist sowohl aufgrund äusserer (vgl. allerdings *Metzger*, *Commentary* 246 zugunsten von γένησθε) wie innerer textkritischer Kriterien sehr schwierig. *Lectio difficilior* ist γένησθε jedenfalls nicht, denn es hängt von ἵνα ab und steht parallel zu φέριπτε (allerdings kann im Finalsatz auf einen Konjunktiv auch ein Futur folgen; so *BDR* §369,3). – Eine Übersetzung des γίνεσθαι mit »werden« ist inhaltlich sehr problematisch (gegen *Becker*, *Abschiedsreden* 232). »Werden« impliziert, dass die Adressaten erst aufgrund des vielen Fruchtbringens Jünger würden; ein solches Bedingungsverhältnis würde aber a) der Aussage von V3 und b) den Immanenzaussagen entgegenlaufen; vgl. zutreffend *Borig*, Weinstock 56; *Léon-Dufour* III 172. Deshalb ist eine Übersetzung mit »sein« (siehe *Bauer/Aland* 320 zu γίνομαι, II.1.) oder mit »sich erweisen« (Belege bei *Borig*, Weinstock 56 A 187) vorzuziehen.

bringen und dieses Fruchtbringen dem Vater (dem Besitzer des Weinstocks in V2) zur Ehre¹⁵² gereicht.

Zwischenbilanz der Exegese 15,1–8:

Zwei Aspekte sind bei der exegetischen Entfaltung der Weinstockmetapher (V1.2) in V3–8 insb. zu beachten¹⁵³:

(1) *Das Fruchtbringen ist ganz im Weinstock Jesus begründet.* Es ist gewiss kein Zufall, dass die Bildrede einen Imperativ »bleibt in mir!«, nicht aber einen Imperativ »bringt Frucht!« kennt. Ein solcher ginge an der Aussageintention von 15,1ff. vorbei, denn nachdrücklich wird das Bleiben als die Ermöglichungsbedingung des Fruchtbringens betont (vgl. das ὄνεται im Vergleich von V4!). Wie ist aber nun das Verhältnis des Fruchtbringens zu Jesus zu beschreiben? Das Bild vom Weinstock vermag in kaum zu überbietender Weise die Intensität und Unmittelbarkeit der Lebensbeziehung zwischen den Jüngern-Zweigen und dem Jesus-Weinstock anschaulich zu machen. Die durch das Naturphänomen Weinstock erreichte Anschaulichkeit¹⁵⁴ ist abstrakt-begrifflich schwer nachvollziehbar¹⁵⁵. Die ins Formelhafte gleitenden und syntaktisch nicht mehr ganz auflösba-

¹⁵² Der Aorist ἐδοξάσθη ist wiederum *futurisch* (vgl. V6b; *Thüsing*, Erhöhung 122 A 54 spricht von einem proleptischen Aorist) aufzufassen (*Borig*, Weinstock 55: »wenn ihr Frucht bringt [...], dann wird (mit Gewissheit) mein Vater verherrlicht werden«).

¹⁵³ Die folgenden zwei Punkte haben ihren Ansatzpunkt im viel diskutierten *Verhältnis von V2 zu V4ff.*: V4 setzt gegenüber V2 einen deutlich anderen Akzent: Ist in V2 das κορπὸν φέρει die Bedingung dafür, dass der Rebzweig (weiterhin) am Weinstock bleibt, so betont V4b vielmehr die andere Seite, nämlich dass das Bleiben in Jesus grundlegende Bedingung für jegliches Fruchtbringen überhaupt ist. Diese auf den ersten Blick scheinbare *Inkongruenz zwischen Bedingendem und Bedingtem* kann allerdings nur einen Sinn haben: die Aufforderung an den Leser, die beiden Momente des Bleibens und des Fruchtbringens so eng wie nur möglich aufeinander zu beziehen: kein Bleiben ohne ein Fruchtbringen, kein Fruchtbringen ohne ein Bleiben. – Auf diese enge Beziehung hat vor allem *Bultmann* 412 hingewiesen und darin »gerade die Pointe« (ebd. A 4) dieses Verhältnisses gesehen, insofern hier das dialektische Verhältnis von Heilsindikativ und Imperativ nachgezeichnet sei. Siehe auch *Bultmann*, Theologie 432; *Heise*, Bleiben 87f.; *Schrage*, Ethik 305, der von einer »gewollte[n] Spannung« spricht; *Schulz*, Ethik 507 akzentuiert anders, wenn er zum Urteil kommt, dass in Joh 15 »der Imperativ gleichgewichtig neben dem Indikativ steht, so dass faktisch der Indikativ in den Imperativ integriert wird und nicht umgekehrt. Der Indikativ wird nicht mehr dem Imperativ vorgeordnet, sondern ihm gleichgeordnet«.

¹⁵⁴ *Schnackenburg* III 112 setzt den Akzent anders. Nach ihm drückt »das organischehaften der Rebzweige am Weinstock *nur unzulänglich* [das] 'In-Sein' in Christus« aus; demgegenüber überschreite die Formel »ihr in mir und ich in euch« die Anschaulichkeit (kursiv von mir).

¹⁵⁵ Es wäre allerdings ein Fehlschluss zu meinen, durch die Aufnahme eines Naturphänomens sei die Einheit zwischen den Jüngern und Jesus als eine *naturhafte* zu verstehen. Zum einen steht dem die vergleichende Aussage von V4b im Weg (»Wie der Rebzweig keine Frucht aus sich selbst bringen kann, wenn er nicht im Weinstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt«). Zum anderen wäre der Imperativ von V4a (»Bleibt in mir!«) m.E. sonst nicht mehr verstehbar. Wer hier ein naturhaft-mystisches Verhältnis sehen will, müsste darlegen, wie naturhafte Verhältnisse auch Sollensaussagen zulassen können.

ren¹⁵⁶ Ausdrücke, die diese reziproke Immanenz beschreiben, können vielleicht als ein kleiner Hinweis für die hier vorhandenen Schwierigkeiten einer Transponierung auf eine abstraktere sprachliche Ebene bewertet werden. Für das Verständnis des Fruchtbringens heisst dies folgendes: Eigentlich sind nicht die Jünger Subjekt des Fruchtbringens, sondern der Jesus-Weinstock. Wer das Bild »beim Wort« nimmt, kommt m.E. nicht darum herum: Das Fruchtbringen vollzieht sich zwar ganz in den Jüngern und durch sie, eigentliches *sub-iectum* ist aber Jesus¹⁵⁷. Wir neigen dazu, dies als die heimliche Pointe der Metapher des Fruchtbringens anzusehen. Insofern ist die Spitzenaussage von V5 – »ohne mich könnt ihr nichts tun« – die folgerichtige Konsequenz des in den V1–4 Gesagten. Im Blick auf das in Joh 15, (10).12.17 geforderte Liebesgebot kann von daher vorgehend gesagt werden: *Ein Verständnis des Fruchtbringens, das den in V4ff. entfalteten Begründungszusammenhang ausblendet und demnach die Tat der Bruderliebe als, weil ein gefordertes, ein eigenes Werk des Jüngers deutet, ist schwer aufrechtzuerhalten.* In dialektischer Zuspitzung muss beides zugleich akzentuiert werden: *Fruchtbringen ist ganz die Tat der Jünger und zugleich ganz die Tat Jesu.*

(2) *Das Bleiben ist ganz auf das Fruchtbringen ausgerichtet.* Die in V2 beschriebene Finalität besteht auch weiterhin in V4ff. Das Bleiben ist kein Zweck an sich, sondern wird allein in bezug auf das Fruchtbringen thematisiert. Das Bleiben im Weinstock Jesus ist demnach nicht als ein statisches, sondern wesentlich als ein *dynamisches Lebensverhältnis* zu begreifen, das »aus seinem Leben heraus wirksam zu werden trachtet«¹⁵⁸. Da die V9ff. die Metapher des Fruchtbringens als das Gelingen der Liebe der Jünger untereinander auslegen werden, heisst dies inhaltlich: Die Lebensgemeinschaft der Jünger mit Jesus findet ihren angemessenen Ausdruck in eben dieser praktischen Solidarität der Jünger untereinander.

Die Übergangsverse V9.10 sind sehr aufschlussreich, da sie eine *komprimierte Zweitauslegung des ersten Teils der Bildrede (V1–4)* darstellen:

Die Auslegung der Metapher von Jesus als dem (wahren) Weinstock in V2–8 beschränkte sich noch stark auf die vorgegebene metaphorische Begrifflichkeit. Mit der Zweitauslegung, die in V9ff. einsetzt, tritt nun gegenüber »der Bildrede mit ihrer durchweg schwebenden und offenen Ausdrucksweise [...] eine 'sachbe-

¹⁵⁶ Vgl. oben zu V4a.

¹⁵⁷ Dieser in der Exegese von Joh 15 eigenartigerweise selten beachrte Aspekt wird klar unterstrichen von Thüsing. Erhöhung 118: »Gerade das zeigt das Bild: die Frucht der Zweige ist ja – das ist selbstverständlich, wenn man das Bild wirklich 'anschaut' – eigentlich die Frucht des Weinstockes selbst«; »Es kommt eben bei dem Bild vom Weinstock darauf an, zu zeigen, in welcher Weise Jesus selbst Frucht trägt – durch seine Jünger« (119). Zu einem ähnlichen Resultat kommt auch van der Watt, Metaphorik 78, wenn er festhält, dass der theologische Gewinn der Weinstock-Metaphorik darin bestehe, »die Unmöglichkeit zu unterstreichen, dass ein Christ etwas vollbringt, was Gottes Willen entspricht, ohne eine enge Beziehung zu Jesus aufgebaut zu haben«.

¹⁵⁸ Borig, Weinstock 51.

zogenere' Sprache in den Vordergrund¹⁵⁹. Inhaltlich bringen diese Verse eine letzte Vertiefung des bisher Ausgeführten. Das bisher entfalterte Gemeinschaftsverhältnis zwischen Jesus und den Jüngern wird nun zum einen theologisch erweitert und zum andern als eine Gemeinschaft der Liebe – der Begriff des Liebens (ἀγαπᾶν) wird für die V9–17 insgesamt bestimmend sein – ausgelegt. Die Bezugnahme von V9.10 auf die V1–4a kann dabei wie folgt dargestellt werden:

Joh 15,1–4a:

Joh 15,9–10:

Sohn-Vater-Verhältnis:

metaphorische Identifikationen: Weinstock – Winzer (V1)	Verhältnis der <i>Liebe</i> (V9a)
--	-----------------------------------

Kriterium für das Bleiben in Jesus:

Wer Frucht bringt, bleibt am Weinstock (V2) (καρπὸν φέρειν – nur als indirekte Aussage!)	Wer die Gebote Jesu hält, wird in der <i>Liebe</i> Jesu bleiben (V10a,b) (ἐντολάς τηρεῖν – μένειν)
--	--

Heilsindikativ:

Reinheit durch Wort (λόγος; V3)	<i>Liebe</i> Jesu (ὁμῶς ἠγάπησα; V9b)
---------------------------------	---------------------------------------

Imperativ:

Bleiben in Jesus (μείνατε ἐν ἐμοί; V4a)	Bleiben in der <i>Liebe</i> Jesu (μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ; V9c)
--	---

Aus der Übersicht geht hervor, dass sämtliche Aussagen der V9.10 auf die V1–4a Bezug nehmen: Die V9a–c erläutern die V1.3.4a, der Kommentarsatz V10 erläutert V2. Ebenso deutlich ist, dass alle Aussagen von V1–4 nun konsequent durch den Begriff der *Liebe* (Jesu bzw. Gottes) exegisiert werden. Welche inhaltlichen Konsequenzen diese Zweitauslegung hat, soll die folgende Exegese zu V9.10 zeigen:

Zum einen wird das Verhältnis zwischen Jesus als dem Weinstock und seinem Vater als dem Weinbauer (V1) als ein Liebesverhältnis zwischen dem Vater und seinem Sohn expliziert: καὶ ὁμῶς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ (V9a). Der Satz benennt das Herz der joh Offenbarungstheologie: Die geschichtliche Person Jesu ist der erwählte Sohn, dem die ganze Liebe des Vaters zukommt. Als solcher ist Jesus der Offenbarer des jenseitigen Gottes, oder – um eine treffende Formulierung von Käsemann aufzugreifen – die »Weltzugewandtheit Gottes in Person«¹⁶⁰. Zum anderen wird der Heilsindikativ von V3 – dort formuliert unter dem Aspekt des Wortes (λόγος) – aufgenommen und in V9b als *Liebe* Jesu zu den Jüngern ausgelegt: καὶ γὰρ ὁμῶς ἠγάπησα. Das heisst: War es in V3 das Offenbarungswort

¹⁵⁹ Blank II 148.

¹⁶⁰ Käsemann, Wille 110.

Jesu, so ist es nun hier die (göttliche) Liebe, die die Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern überhaupt erst konstituiert¹⁶¹. Diese umfassende Liebe¹⁶² Jesu zu den Jüngern (vgl. 13,1!) ist eine Offenbarung der Liebe des Vaters (vgl. V9a). Die Erfahrung der unbedingten Liebe Jesu hat demnach eine eminent theologische Bedeutung: In der Liebe Jesu begegnen die Jünger der Liebe Gottes selbst¹⁶³! Zum dritten folgt in V9c aus diesem – nun durch den Begriff der Liebe inhaltlich gefüllten – Heilsindikativ der Imperativ: *μείνετε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ*¹⁶⁴, der deutlich das *μείνετε ἐν ἐμοί* von V4a auslegt. Zum vierten schliesslich kommentiert V10 den Imperativ V9c, wobei nun das Bewahren der Gebote als Bedingung des »in der Liebe bleiben« genannt (*ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσῃτε κτλ.*) und dieses Bewahren als Entsprechung zum Gehorsam des Sohnes gesehen wird. Da V10 zugleich eine Auslegung von V2 ist – das *καρπὸν φέρειν* steht im gleichen Verhältnis zum *μένειν* wie das *τηρεῖν τὰς ἐντολάς*¹⁶⁵ –, wird nun die Metapher des Fruchtbringens erstmals ausgelegt als »meine Gebote bewahren«. Da der pluralische Ausdruck »meine Gebote bewahren« in V.12.17 auf die eine *ἐντολή* des gegenseitigen Liebens der Jünger konzentriert wird, wird das Fruchtbringen im wesentlichen als »Frucht« gegenseitigen Liebens verständlich.

V11 formuliert abschliessend den Sinn und Zweck (*ἵνα*) dieser Rede. Diese explizite Zweckbestimmung mag überraschen, wenn V1–10 relativ stark imperativisch ausgelegt werden. Denn der Zweck des in V1–10 Gesagten soll darin bestehen, dass die Jünger die Freude Jesu erfahren¹⁶⁶. »Seine Freude soll zu der *ihren* werden«¹⁶⁷ und ihre Jüngerexistenz in einem dynamischen Prozess immer mehr bestimmen (*πληρωθῆ*). Durch diesen Hinweis auf die *χαρά* Jesu ist der paränetische Ton der Weinstockrede hier überboten und in gewisser Weise aufgehoben¹⁶⁸.

¹⁶¹ Prägnant *Borig*, Weinstock 61: Weil »der Sohn sie liebt, sind sie in der Liebesgemeinschaft des Sohnes, die es zu bewahren gilt«. – Zum Verhältnis von Wort und Liebe siehe *Onuki*, Gemeinde 122 (er verweist insb. auf Joh 3,16.35); *Ibuki*, Wahrheit 248; u.a.

¹⁶² Umfassend nicht nur in qualitativer Hinsicht: *ἀγάπησα* ist als *komplexiver Aorist* (Beschreibung des Anfangs- und Endpunktes als Ganzes; siehe *BDR* §332; §318) (evt. auch als *effektiver Aorist* [Hervorhebung des Endpunktes einer Handlung; siehe *BDR* §318]) zu verstehen, das heisst: *ἀγάπησα* beschreibt das *gesamte* Offenbarungswirken Jesu und schliesst insofern auch proleptisch den Tod Jesu mit ein.

¹⁶³ Gut gesehen u.a. von *Collins*, Commandment 257.

¹⁶⁴ Von V9a.b herkommend ist der Gen. als Gen.subj. auszulegen (so auch *Borig*, Weinstock 61).

¹⁶⁵ Siehe auch *Borig*, Weinstock 65.

¹⁶⁶ Der Begriff der *χαρά* kommt im JohEv noch Joh 3,29; 16,20.21.22.24; 17,13 vor. Insb. 16,20–24 wird diesen Begriff theologisch weiterführen.

¹⁶⁷ *Bultmann* 416.

¹⁶⁸ Anders akzentuiert *Winter*, Vermächtnis 275. *Becker*, Abschiedsreden 232 macht aus V11 kurzerhand einen Bedingungssatz, wenn er formuliert: »Nach v.11 ist die Freude der Gemeinde erst vollkommen, wenn sie sich im Halten der Gebote übr.« V11 mit dem zusammenfassenden *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα* bezieht sich doch wohl auf die gesamte Rede V1–10 und nicht isoliert auf den Imperativ! *Lindemann*, Gemeinde 150, sieht hier klarer: »Das, was Jesus hier gesagt hat, ist für die Jünger *χαρά*«.

Hatten die V9–10 in einer Zweitauslegung auf den Beginn der Weinstockrede (V1–4a) Bezug genommen und diesen ganz unter dem Aspekt der Liebe ausgelegt, so führen nun die V12–17 diese inhaltliche Linie weiter, indem sie durch die Entfaltung des Liebesgebotes konkret angeben, wie denn die Jünger in der Liebe Jesu bleiben können (vgl. V9c.10b).

Die *Struktur* der Verse ist ziemlich transparent:

- V12: Christologisch begründetes Liebesgebot;
- V13: Definitionssatz der »grössten Liebe«, zugleich eine Auslegung von V12;
- V14–16: Präzisierung der Freunde (φίλοι) Jesu: Beschreibung ihrer Pflicht und ihrer religiösen Identität¹⁶⁹;
- V17: Abschluss der Rede durch nochmalige Erwähnung des Liebesgebotes (Inklusion zu V12).

V12 fasst nun die bereits in V10 erstmals angeführten Gebote Jesu in dem *einen* Gebot der Freundesliebe zusammen. Die Formulierung knüpft dabei direkt an diejenige von 13,34 an:

Joh 13,34

ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν.
ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους,
καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς
ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.

Joh 15,12

αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἣ ἐμὴ,
ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους
καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς.

Der Vergleich zeigt, dass die Auffassung, wonach die in 13,34 behauptete Neuheit des Gebotes vermutlich christologisch motiviert ist, zusätzlich gestützt wird: Das neue Gebot wird nun ausdrücklich als das Gebot Jesu präsentiert (ἡ ἐντολὴ ἣ ἐμὴ). Der unmittelbar darauffolgende Definitionssatz V13 – »niemand hat grössere Liebe als die, dass er sein Leben für seine Freunde hingibt« – ist keine Abschweifung¹⁷⁰, sondern fügt sich zwanglos in seinen literarischen Kontext ein, ja stellt ein wichtiges Moment desselben dar. Denn was mir V13 nun *neu* hinzukommt, ist, dass »das 'Wesen' der Liebe gleichsam definiert wird, genauer, durch ein Beispiel erhellt wird«¹⁷¹. Der gnomisch formulierte Satz, der vermutlich hellenistisches Freundschaftsideal wiedergibt¹⁷², ist unmittelbar einleuchtend. Liebe

¹⁶⁹ So zutreffend *Segovia*, *Theology* 124: »vv 14–16 develop this definition [vgl. V13] by specifying the identity and duties of these 'friends'«.

¹⁷⁰ Bekanntlich hat *Dibelius* in seinem vieldiskutierten Aufsatz (»Joh 15,13«) zwei Begriffe von Liebe im JohEv ausfindig gemacht: im wesentlichen einen nicht-ethischen, metaphysischen Liebesbegriff, der mit »Wesensgemeinschaft« (ebd. 213; u.a.) zu umschreiben ist; zum anderen einen ethischen Liebesbegriff, dessen Hauptbeleg Joh 15,13 ist; Liebe meine hier »den heroischen Liebesaffekt« (ebd. 216). *Dibelius'* Qualifizierung von Joh 15,13–16 als einer »midraschartige(n) Abschweifung [...], deren Zentrum V.13 ist« (ebd. 206) ermöglicht es ihm schon im Ansatz, V13 in Klammer zu setzen.

¹⁷¹ *Blank* II 154.

¹⁷² Siehe dazu oben 81. Weitere Belege bei *Knöppler*, *theologia crucis* 209 A 46. Innerhalb des NT ist insb. auf Röm 5,7 hinzuweisen.

ist danach wesentlich unbedingte Hingabe, ganzes Dasein für den anderen¹⁷³. Es dürfte unbestritten sein, dass V13 zunächst *christologisch* zu deuten ist. Dafür sprechen die joh Wendung »sein Leben einsetzen«/»hingeben für«¹⁷⁴, der Plural »seine Freunde«, der im folgenden V14 aufgenommen und weitergeführt wird, und schliesslich die einfache Tatsache, dass V13 unmittelbar auf das »wie ich euch geliebt habe« von V12c folgt. Der V13 ist also »die genaue Erklärung, wie das καθώς ἠγάπησα ὑμᾶς gemeint ist«¹⁷⁵: Jesus liebt die Jünger, indem er sein Leben für sie hingibt. Der Tod Jesu wird hier verstanden als die freie Liebestat für seine Freunde¹⁷⁶. Da die Konjunktion καθώς primär eine vergleichende Bedeutung hat¹⁷⁷, ist es wahrscheinlich, dass V13 in seinem Kontext auch eine *ethische* Deutung zulässt. Die Jünger sollen einander so lieben, *wie* Jesus sie geliebt hat. Nach dem Mass der Liebe Jesu sollen sie füreinander ihr Leben einsetzen, wobei entweder »Lebenshingabe« wörtlich zu verstehen ist und so den äussersten Grenzfall dieses Daseins für die anderen bezeichnet, oder eher im Sinn des (alltäglichen) ganzen Einsatzes für den Bruder und die Schwester zu verstehen ist¹⁷⁸.

V14 macht nun sofort klar, wer mit den in der vorigen gnomischen Sentenz erwähnten φίλοι gemeint ist: die Jünger Jesu. Der Satz ist eine inhaltliche Aufnahme von V10. Hiess es dort: »Wenn ihr meine Gebote bewahrt, dann werdet ihr in meiner Liebe bleiben«, so reformuliert nun V14: »Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete«. Beide Male wird Jüngerschaft vom Tun des von Jesus Gebotenen – sprich: von der Liebe der Jünger untereinander – abhängig gemacht. Aber wie bei der Auslegung von V10 der vorausgehende Kontext der Weinstockrede berücksichtigt werden muss (die Jüngerliebe ist letztlich die »Frucht« der Liebe Jesu), so kann auch V14 nicht isoliert interpretiert werden. Die geforderte Liebe der Jünger untereinander ist nicht die Bedingung, sondern die Konsequenz resp. die folgerichtige Äusserung des religiösen Status der Jünger als Freunde (φίλοι) Jesu¹⁷⁹. D.h. die geforderte Liebe konstituiert nicht die Zugehörigkeit der Jünger zu Jesus; sie ist allerdings der angemessene und geforderte Ausdruck dessen, dass die Jünger weiterhin in der Einheit mit Jesus bleiben. V14 kann demnach vielleicht wie folgt paraphrasiert werden: Indem ihr einander

¹⁷³ So etwa auch *Bultmann* 417, u.a.

¹⁷⁴ τιθέναι τὴν ψυχὴν kann grundsätzlich übersetzt werden mit »das Leben aufs Spiel setzen« oder »das Leben hingeben« (siehe *G.Stählin*, Art. φίλος κτλ., ThWNT IX 163 A 162; *C.Maurer*, Art. τίθημι κτλ., ThWNT VIII 155f.). Aus kontextuellen Gründen ist eher die zweite Variante zu bevorzugen. Sie fügt sich sehr gut in die Interpretation von Joh 13,1.6–11 ein.

¹⁷⁵ *Thüsing*, Erhöhung 125.

¹⁷⁶ Siehe *Thyon*, Liebe 479–481.

¹⁷⁷ Siehe oben 72 A 44.

¹⁷⁸ Letzteres ist bspw. die Auffassung von *Thüsing*, Erhöhung 125, ersteres die von *Schmalkenburg* III 124 (Jesu »Lebenshingabe wird zum Paradigma und Anruf an die Jünger, zur gleichen Tat bereit zu sein«). Auch *G.Stählin*, Art. φίλος κτλ., ThWNT IX 163f. tritt für eine *zugleich christologische und ethische Deutung* ein.

¹⁷⁹ Ähnlich auch *Onuki*, Gemeinde 124

liebt, erweist ihr euch weiterhin als die, die ihr zuvor schon wart: als Freunde Jesu.

Diese Auslegung wird durch den folgenden V15 bestätigt, gleichsam eine komplementäre Lesart zu V14. Der Satz ist in vierfacher Hinsicht bemerkenswert: Erstens wird hier gesagt, dass das Freunde-Jesu-Sein der Jünger allein dadurch konstituiert ist, dass Jesus sie als Hörer seines Offenbarungswissens erwählt hat. Das heisst, ihr Status als Freunde (ihre religiöse Identität) ist nicht die Folge eigener Leistung, sondern wird den Jüngern verdienstlos zugesprochen. Diese indikativische Aussage fügt sich nahtlos in die anderen theologischen Indikative ein, die 15,1–17 durchziehen und sich gegenseitig auslegen. Vor jeder (!) imperativischen Aussage werden die Jünger jeweils angesprochen als solche, denen ihr Sein grundlos zugutekommt: Sie sind die Rebzweige am Weinstock, ohne den sie »nichts tun können« (V5); sie sind »rein durch das Wort Jesu« (V3); sie sind die Geliebten Jesu (V9.12), noch bevor sie Liebende sind; sie werden die Freunde Jesu genannt, weil Jesus ihnen seinen Vater ganz offenbart hat (V15); als solche sind sie die Erwählten Jesu (V16). Zweitens – und das soll nochmals eigens betont werden – haben sie als solche Zugang zu Gott; Jesus als der vollmächtige Gesandte erschliesst ihnen in seinem Wort umfassend und endgültig (vgl. $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \acute{\alpha}\ \eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\sigma\alpha\ \kappa\tau\lambda.$) den jenseitigen Gott. Drittens wird den Freunden Jesu auch Freiheit zugesprochen. Dieser Aspekt schwingt indirekt, aber unüberhörbar mit, weil die Freunde ($\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\iota$) den unwissenden Knechten ($\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota$) gegenübergestellt werden. Das unterscheidende Moment ist dabei dasjenige des Wissens bzw. Unwissens darum, was der Herr ($\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$) tut. Freiheit wird daher an dieser Stelle eng mit »Wissen« (um Gott) verbunden. Knapp zusammengefasst: Das Wissen um die Liebe Gottes in Jesus schafft Befreiung. Viertens schliesslich wird durch die Gegenüberstellung von $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota/\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ und $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\iota$ /Jesus wie schon in Joh 13, 13–16 die traditionelle Rede von Herrschaft und Knechtschaft grundlegend neu gestaltet. Herrschaft, Kyrios-Sein ist nun nicht mehr tendenziell gleichbedeutend mit Willkürlichkeit, Agieren nach eigenem Belieben ohne Verständigungsbereitschaft zu den Untergebenen, den Knechten, sondern joh gesehen wesentlich die Macht, den Freunden Anteil an der Liebe Gottes zu geben.

In V16 wird der Status der Jünger als der Erwählten Jesu nun explizit unterstrichen und zugleich die Dynamik der Jüngerexistenz festgehalten. Es kann sein, dass die antithetische Formulierung des Erwählungsgedankens ($\sigma\acute{\upsilon}\chi\ \acute{\upsilon}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\lambda\epsilon\chi\omicron\sigma\theta\epsilon,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\lambda\epsilon\chi\omicron\mu\eta\upsilon\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$) eine gewollte Abgrenzung gegenüber dem griechischen Freundschaftsideal, das ein Verhältnis der Gegenseitigkeit von zwei gleichen Partnern ist, darstellt¹⁸⁰. Jedenfalls ist die ausschliessliche Initiative Jesu emphatisch betont¹⁸¹. Die Erwählten sollen aber nicht quietistisch in sich selbst ruhen. Erwählung zieht unmittelbar eine Beauftragung nach sich: Ihr Zweck ist es, »hinzugehen« und – die Metapher der Weinstockrede klingt abschliessend nochmals kurz an – »Frucht zu bringen«. Ähnlich wie gegen Ende des ersten

¹⁸⁰ So u.a. *Bultmann* 419.

¹⁸¹ $\acute{\epsilon}\kappa\lambda\epsilon\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ im JohEv noch 6,70; 13,18; 15,19. Jedesmal sind die Jünger Objekt der Erwählung. Joh 15,19 wird den Erwählungsgedanken gegenüber dem Kosmos profilieren.

Teils der Rede (V7) mündet auch hier der Abschnitt in die Verheissung der Gebetserhörung durch Gott aus. Stärker als in V7 wird in V16 der Akzent darauf gelegt, dass solches Gebet im Namen Jesu (ἐν τῷ ὀνόματι μου) erfolgt.

Zum sachkritischen Problem des *Erwählungsgedankens* ganz knapp folgendes. Der Erwählungsgedanke muss m.E. sowohl historisch als auch theologisch beurteilt werden. Historisch: Es macht einen eminenten Unterschied, ob eine Gruppe mit ausgeprägtem Erwählungsbewusstsein beträchtliche Machtmittel zur Verfügung hat und diese auch gegenüber anderen einzusetzen bereit ist, um ihrem Überzeugungssystem (gewaltsam) zum Durchbruch zu verhelfen oder ob sich eine Gruppe – wie dies für den joh Gemeindeverband anzunehmen ist – in einer latenten oder gar aktuellen Verfolgungssituation befindet. Theologisch gesehen sind für den joh Erwählungsgedanken m.E. zwei Momente bedeutsam: Zum einen handelt es sich um eine Erwählung aus Liebe, die wiederum auf die Liebe zum Anderen hinzielt. Das heisst mit anderen Worten: Der Erwählungsgedanke ist ein theologisch pointierter Ausdruck zuvorkommender Gnade. Zum anderen ist in Joh 15,16 nicht von einer doppelten Prädestination die Rede¹⁸². Die Erwählung zum Heil der einen – so das joh Selbstverständnis – schliesst nicht mechanisch eine Erwählung zum Gericht der anderen mit ein. Im Rahmen des JohEv dürfte die entscheidende inhaltliche Frage die sein, ob die Aussage von der Liebe Gottes zur Welt (3,16; vgl. auch 3,17; 8,12; 12,47) wirklich durchgehend das JohEv bestimmt oder nicht.

V17 rundet zum einen die V12–16 und zum anderen zugleich die ganze Weinstockrede ab, indem nochmals die Aufforderung zum ἀγαπᾶν ἀλλήλους unterstrichen wird.

4.2.4.4 Zur pragmatischen Absicht und historischen Situierung von Joh 15,1–17

Nach unserem Verständnis sind zwei Aspekte für 15,1–17 grundlegend: *Theologisch* gesehen geht es in Joh 15,1–17 um die Grundstruktur von Indikativ und Imperativ (resp. Christologie und Ethik), genauer um den *Begründungszusammenhang von Christologie (Soteriologie) und Ethik*. *Pragmatisch* gesehen geht es um die *Vergewisserung der religiösen Identität der nachösterlichen joh Gemeinde und die nachdrückliche Aufforderung, diese Identität – insb. angesichts einer die Gemeinde existentiell bedrohenden historischen Lage – zu bewahren*.

(1) Die *Vergewisserung* der religiösen Identität der joh Gemeinde leisten die jeweiligen theologischen Indikative, auf die wir bereits oben hingewiesen haben (V3.[5].9b.[11].12c.13.15.16). Sie erinnern die Gemeinde an den unüberholbaren Grund und Ausgangspunkt ihrer glaubenden Existenz: Christus, der durch sein Wort (vgl. V3.7) und seine Liebe (vgl. V9.12.13) der Gemeinde vollkommenen Anteil an Gott gibt. Die Gemeinde – so ihr Selbstverständnis – steht bereits (vgl. Joh 15,3: ἦδη ὑμεῖς καθ'αυτοὶ ἐστε) im eigentlichen, göttlichen Leben. Nichts bringt diesen Aspekt stärker und anschaulicher zum Ausdruck als die Metapher vom Weinstock, mit dem die Rebzweige in organischer Einheit eng-

¹⁸² So etwa auch *Blank* II 157f.

stens verbunden sind. Die theologischen Indikative haben also, indem sie die joh Gemeinde an das erinnern, was sie eigentlich schon weiss, die Funktion der *Bestätigung und der Selbstvergewisserung ihres religiösen Seins*.

(2) Es ist jedoch klar ersichtlich, dass der eigentliche Akzent der Rede auf der *Aufforderung zum Bleiben in dieser Identität* und auf der Frage, wie sich denn dieses Bleiben konkret vollziehe, liegt. Die massierte theologische Verwendung des Begriffs des μένειν ἐν in Joh 15,4–7.9f.16 ist deutlich genug¹⁸³. Das Insistieren auf dem Bewahren der ursprünglichen Identität zeigt, dass die joh Gemeinde »sich der Problematik der andauernden Zeit bewusst geworden ist«¹⁸⁴. Im Blick auf die Geschichte der joh Gemeinde gesprochen: Hier geht es nicht mehr um die Gründungszeit, sondern um die *Zeit der Konsolidierung*, des Bewahrens und Durchhaltens. Die in 15,1–17 beschriebene Dynamik ist diejenige »einer religiösen Gemeinschaft [...], die ihr bereits gegenwärtiges Heil im Alltag der alten Welt-Zeit zu bewahren und durchzuhalten hat«¹⁸⁵. In diesem Zusammenhang hat nun das in 15,1–17 breit thematisierte *Liebesgebot eine zentrale (theologische) Funktion*. Denn es zeigt, wie sich diese Bewahrung der religiösen Identität konkret vollzieht: Die joh Gemeinde bleibt in der Liebe Jesu (V9c.10b), indem sie der Forderung gegenseitiger Liebe nachkommt. Die in V (3)4ff. entfaltete Metapher vom Weinstock und den Rebzweigen macht deutlich, dass der joh Begriff der *Liebe* engstens mit demjenigen der *Einheit* verbunden ist: Die Liebe der Gemeindeglieder untereinander ist die Frucht, die aus ihrer Verbundenheit mit Jesus, dem Weinstock, entspringt. Oder ohne Bild gesprochen: die Freundesliebe ist letztlich nichts anderes als »die konkrete Äusserung der Einheit«¹⁸⁶ der Gemeinde mit Jesus. So wird verständlich, dass auch umgekehrt von dieser Liebe unter den Gemeindegliedern wiederum auf ihren Existenzgrund rekurriert werden kann; *Liebe ist somit ein zentrales Erkennungszeichen der joh Gemeinde* (vgl. Joh 13,35!), Ausdruck ihres religiösen Überzeugungssystems¹⁸⁷.

Die Analyse wäre unvollständig, wenn sie nicht die Frage nach der *historischen Situation*, in der der Text entstand, bzw. in die hinein der Text reden wollte, stellen würde. Das pragmatische Textmodell betrachtet den Text als ein Kommunikationsgeschehen zwischen Autor und Rezipient(en) im Rahmen einer konkreten historischen Situation. Was nun den Text Joh 15,1–17 betrifft, so ist zunächst sofort zuzugestehen, dass eine einigermassen plausible historische Situa-

¹⁸³ Joh 15 ist der Hauptbeleg für eine betont theologische Verwendung von μένειν ἐν. Daneben sind nur noch Joh 6,56; 8,31.35; 14,10 (vgl. 12,46) zu nennen, wobei Joh 8,31 (ἐάν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἔσστε) wohl die interessanteste Stelle hinsichtlich Joh 15 sein dürfte. Ganz anders hingegen sieht die Sache in I Joh aus. Dort wird der Ausdruck zu einem der zentralen theologischen Termini.

¹⁸⁴ Onuki, Gemeinde 130.

¹⁸⁵ Ebd. 128. Der Verf. zeigt anschliessend, dass – formal gesehen – dieselbe Dynamik auch bei gnostischen Gemeinschaften feststellbar ist.

¹⁸⁶ Käsemann, Wille 123.

¹⁸⁷ Vouga, Réception 296 hat darauf treffend hingewiesen: »Dans la fraternité de l'amour mutuel s'extériorise le système de conviction de la communauté, déterminée par la connaissance de la révélation«.

zung desselben ausserordentlich schwierig ist: Zum einen weist der Text selbst m.E. keine Einzelemente auf, die historisch verwertbar sind. Zum anderen »besitzt er keine internen Indizien polemischer oder aktueller Art«¹⁸⁸. Methodisch gesehen einzig möglich ist hier die Frage, welcher vermuteten historischen Situation die pragmatische Hauptausrichtung des Textes am besten entspricht. Im Sinne einer Hypothese schlagen wir vor, den Text 15,1–17 unter einem pragmatischen Gesichtspunkt *im Licht der Verfolgungssituation der joh Gemeinde* zu lesen. Dies soll im folgenden näher erläutert werden. – Die verschiedenen Entwürfe, die die Geschichte der joh Gemeinde zu rekonstruieren versuchen¹⁸⁹, stimmen fast durchgehend in der Annahme überein, dass die Gemeinde massgeblich durch harte Konfrontationen mit dem zeitgenössischen rabbinischen Judentum nach 70 n.Chr. geprägt war¹⁹⁰. Insb. Wengst hat bekanntlich versucht, den durch den Synagogausschluss (vgl. Joh 9, insb. 9,22.34; 12,42; 16,2f.) erfolgten Verlust der ursprünglichen materiellen und geistig-religiösen Heimat der joh Gemeinde detailliert zu beschreiben¹⁹¹. Wenn nun Joh 15,1–17 im Licht dieser historischen Verfolgungssituation gelesen wird, werden die oben erwähnten zwei pragmatischen Aspekte – Vergewisserung und Aufforderung zum Bewahren der religiösen Identität – klarer verständlich. Die joh Gemeinde sah sich genötigt, angesichts einer für sie sehr schwierigen, wenn nicht gar existenzbedrohenden Lage, sich einerseits darauf zu besinnen, welches ihre eigentliche religiöse Identität war (Funktion der Vergewisserung), und sich andererseits zu fragen, wie diese empfangene Identität weiterhin aufrechtzuerhalten sei (Funktion der Bewahrung). Der Text Joh 15,1–17 konnte ihr in dieser Situation eine wichtige Orientierungshilfe sein. Denn zum einen erinnerte der Text sie daran, dass ihre religiöse Identität nur darin bestehen konnte, auf diesen Christus bezogen zu sein. Zum anderen forderte der Text sie eindringlich dazu auf, diese Christusbezogenheit nicht preiszugeben, sondern weiter in diesem Christusverhältnis zu bleiben. Die Bewahrung der von aussen her gefährdeten Einheit der joh Gemeinde war nach Joh 15 nur möglich, wenn die Gemeinde aus der inneren Einheit mit Jesus heraus zu leben versuchte. Die Gemeinde sollte aus dem Grundsinn der Jesus-Offenbarung heraus leben und in Entsprechung dazu ihr Sozialverhalten organisieren. Die Agape sollte also den massgeblichen Orientierungspunkt ihres gemeindlichen Lebens bilden. Nur der lebenspraktische Vollzug der Agape entsprach in genuiner Weise dem religiösen Selbstverständnis der joh Gemeinde und bot zugleich Gewähr für die Bewahrung der gefährdeten Einheit dieser Gemeinde.

¹⁸⁸ Becker II 582.

¹⁸⁹ Siehe u.a. *Martyn*, *History and Theology; ders.*, *Glimpses; Becker* I 53–62; *Brown*, *Gemeinde; Zumstein*, *Visages*.

¹⁹⁰ Diese These wird auch von Forschern geteilt, die sonst gegenüber der Möglichkeit der Rekonstruktion der *Geschichte* der joh Gemeinde skeptisch eingestellt sind, so etwa *Onuki*, *Gemeinde*, insb. 29–34 und *Wengst*, *Gemeinde*.

¹⁹¹ *Wengst*, *Gemeinde* 75ff.

Unser Versuch der historischen Situierung von Joh 15 orientierte sich u.a. an Wengsts Rekonstruktionsversuch. Da das Buch von Wengst ein ausserordentlich starkes Echo in der Forschung ausgelöst hat, müssen wir im folgenden auf die wichtigsten Kritikpunkte an diesem Buch eingehen.

Zunächst ist zu betonen, dass Wengst mit seiner Haupthese, wonach die geschichtliche Situation, die das JohEv massgeblich beeinflusst hat, primär durch die Auseinandersetzung der joh Gemeinde mit dem pharisäisch-rabbinischen Synagagalverband nach 70 n.Chr. bestimmt sei, forschungsgeschichtlich nicht völliges Neuland betrat. Darauf haben vor Wengst schon etliche Forscher hingewiesen, am stärksten vielleicht Martyn in seinem Buch »History and Theology«¹⁹². Neu am Ansatz von Wengst sind, sehen wir recht, insb. die drei folgenden Punkte: zum einen der Versuch einer sehr genauen Lokalisierung der joh Gemeinde; zum anderen die Beschreibung der religiösen, vor allem aber auch der sozialen und wirtschaftlichen Konsequenzen des Synagogausschlusses für die joh Gemeinde; zum dritten der Versuch, die Rekonstruktion des historischen Ortes dezidiert für die theologische Interpretation des JohEv fruchtbar zu machen. Grosse Resonanz und Zustimmung hat Wengsts Vorschlag vor allem im deutschsprachigen Raum gefunden¹⁹³. Am kritischsten gegenüber dem Entwurf von Wengst sind meines Wissens die Einschätzungen von Kügler, Becker, Schnelle und Hengel ausgefallen¹⁹⁴. Je nach historischer Einschätzung und theologischer Position der jeweiligen Kritiker sind allerdings die ablehnenden Positionen sehr divergent. Wir versuchen im folgenden, die wichtigsten Kritikpunkte herauszufiltern. Dabei gehen wir hier nicht auf diejenigen hermeneutisch-theologischen Anfragen ein, die das von Wengst vorausgesetzte Verhältnis von historischer Einordnung und theologischer Deutung des JohEv problematisieren¹⁹⁵. Wir beschränken uns

¹⁹² Wengst hat selbst darauf hingewiesen, siehe *ders.*, Gemeinde 90 A 51.

¹⁹³ Vgl. u.a. *Schnackenburg*, Rezension 268; *Klauck*, Gemeinde 197–199; *Reim*, Lokalisierung. Auch die frankophone Exegese hat, sofern sie Wengst rezipierte, Zustimmung geäussert, vgl. nur *Zumstein*, Chronique johannique 551f.; *Leon-Dufour*, Bulletin d'Exégèse du Nouveau Testament. L'Evangile de Jean, RSR 73 (1985) 247–249 (zur ersten und zweiten Auflage); *ders.*, Bulletin d'Exégèse du Nouveau Testament. L'Evangile de Jean, RSR 82 (1994) 230f. (zur vierten Auflage). Im englischsprachigen Bereich wurde die These von Wengst, sofern sie zur Kenntnis genommen wurde, offenbar vorsichtiger aufgenommen, vgl. nur *Ashton*, Gospel 196–198.

¹⁹⁴ *Kügler*, Johannesevangelium; *Becker*, Methoden 51–56; *Schnelle*, Christologie 37–48; *Hengel*, Frage 288–298, insb. 288–291.

¹⁹⁵ *Köhler*, Kreuz 148–154 hat grundsätzliche hermeneutische Anfragen. Er fragt nach der »Einschätzung der theologischen Tragweite historischer Aussagen« (ebd. 149). Die Gefahr des Entwurfs von Wengst bestehe darin, »das Theologische historisch zu verifizieren beziehungsweise zu falsifizieren und diesem dadurch das Prädikat des Notwendigen zu verleihen« (ebd.). Der joh Glaube wolle sich primär nicht über Abgrenzung, sondern über die Bezogenheit auf seinen Ursprung explizieren (ebd. 151). Die joh Christologie bspw. sei somit nicht einfach historisch erklärbar; ebenso problematisch sei es, die präsentische Eschatologie des JohEv durch das Trostbedürfnis der Gemeinde zu erklären (ebd. 153); Ähnliches gelte für die historische Zuordnung des joh Liebesgebotes (ebd. 153f.). - *Kügler*, Johannesevangelium 60 und *Becker*, Methoden 54–56 akzentuieren anders, denn sie werfen Wengst Ausblendung von theologisch notwendiger Sachkritik vor. Die historische Situierung des JohEv dürfe nicht kurzschlüssig theologisch problematische Aspekte desselben verdecken bzw. entschuldigen. Becker macht dies zum einen am joh Liebesgebot, zum anderen am Verhältnis von Gemeinde und Judentum insgesamt und zum dritten an der joh Christologie deutlich, indem er den joh Dualismus, der alle diese Bereiche durchdringe, kritisiert.

im folgenden ausschliesslich auf diejenigen Anfragen, die mit literarischen und historischen Aspekten zu tun haben.

(1) Das JohEv: ein jüden- oder heidenchristliches Dokument? Grundsätzliche Kritik erfährt Wengst von denjenigen, die den jüdenchristlichen Charakter des JohEv negieren und demgegenüber dafür plädieren, das JohEv sei an eine heidenchristliche Gemeinde geschrieben worden¹⁹⁶. Vorausgesetzt wird dabei, dass der Synagogausschluss schon lange zurückliege, also nicht mehr von bedrängender Aktualität für die joh Gemeinde sei¹⁹⁷. Das hierbei entstehende methodische Problem, wie von dieser Voraussetzung her der Transparenzcharakter des JohEv und damit verbunden die pragmatische Wirkung von Texten wie Joh 9 oder Joh 16,2f. alternativ geklärt werden kann, wird von Schnelle nicht, von Hengel nur ganz ansatzweise reflektiert¹⁹⁸.

(2) Ausblendung der diachronischen Fragestellung? Einige Forscher kritisieren Wengsts methodologische Prämisse, wonach das JohEv als eine literarische Einheit gelesen werden solle und literarkritische Differenzierungen weitestgehend vermieden werden sollten¹⁹⁹. Dadurch werde die »gesamte Geschichte des Joh und der joh Gemeinde auf einen Punkt«²⁰⁰ reduziert. So könne bspw. Joh 16,2 nicht auf eine Ebene mit Joh 9,22f.; 12,42 gestellt werden²⁰¹.

(3) Übersiedlung? Da Wengst das JohEv in Transjordanien, die joh Briefe aber in Kleinasien ansiedelt, muss er eine Übersiedlung der joh Gemeinde resp. von Teilen der Gemeinde in die Asia – vermutlich Ephesus – annehmen. Diese Annahme wird zum Teil problematisiert²⁰², zum Teil aber auch als historisch nicht unmöglich verteidigt²⁰³.

(4) Die Figur des Agrippa II.? Wengsts Einschätzung, wonach Agrippa II. zwar bedingungslos romtreu gewesen sei, sich aber gleichzeitig als Jude gefühlt habe und das Judentum gefördert habe, wird zum Teil strikt in Frage gestellt²⁰⁴. Dabei wird die Romtreue Agrippas durchgehend betont, sein Verhältnis zu den Juden aber kritischer als Wengst beurteilt. Die Annahme juristischer Sonderrechte für örtliche Synhedrien im Herrschaftsgebiet Agrippas, und zwar bis hin zur Fällung von Todesurteilen, sei »extrem unwahrscheinlich«²⁰⁵. Wengst behauptet allerdings nicht ein Vorgehen jüdischer Autoritäten auf rechtlicher Grundlage, sondern rechnet mit behördlich tolerierten Akten von Lynchjustiz²⁰⁶.

(5) Die Diskussion um die *birkat ha-minim*. Die komplexe Diskussion um die Einfügung des sog. Ketzersegens in das Achtzehngebet kann hier nicht im Detail wiedergegeben werden. Die m.W. wichtigsten Spezialbeiträge hierzu – die Aufsätze von Kimelman (1981), Horbury (1982) und Katz (1984) – hat Wengst in der überarbeiteten dritten Auflage seines Buches berücksichtigt und für ein differenziertes und m.E. überzeugendes Verständnis sowohl der *birkat ha-minim* als auch des Verhältnisses zwischen der *birkat* und dem JohEv fruchtbar gemacht.

196 Schnelle, *Christologie* 42–48; Hengel, *Frage*, insb. 298–306.

197 Schnelle, ebd. 42; Hengel, ebd. 298.

198 Vgl. ebd. 293f.

199 Vgl. Kügler, *Johannesevangelium* 50; Becker, *Methoden* 52f.; Schmithals, *Johannesevangelium* 161; moderater *Klauck*, *Gemeinde* 198 A 15.

200 Becker, ebd. 51.

201 Ebd. 52.

202 Hengel, *Frage* 305 mit A 137; sehr viel moderater *Schnackenburg*, *Rezension* 268.

203 Vgl. *Klauck*, *Gemeinde* 199f.

204 Vgl. Kügler, *Johannesevangelium* 57; Becker, *Methoden* 53f.; Hengel, *Frage* 290f.; *Schnelle*, *Christologie* 38 A 169.

205 Hengel, ebd. 291.

206 Siehe Wengst, *Gemeinde* 87f. Zur Darstellung von Agrippa II. nach Wengst siehe ebd. 164–167.

Wengst behauptet keine direkte Verbindung zwischen dem Synagogenausschluss und der *birkat ha-minim*²⁰⁷, erachtet aber nach wie vor die Beziehung zum Ketzersegen als sinnvoll, da diese in den grösseren Kontext gehöre, »der das 'Klima' in der Zeit und Umwelt des Johannesevangeliums bestimmte«²⁰⁸. Seine Ausführungen, wie denn die *birkat* genau wirkte, schliesst sich relativ eng an die Position von Katz an²⁰⁹. Nach Katz wirkte die *birkat ha-minim* nicht wie ein formeller Bann, sondern wie ein Filter; die Birkat könnte unter Umständen für Judenchristen im Sinne einer Selbst-Exkommunikation aus der jüdischen Glaubensgemeinschaft wirken; allerdings nur in einer bereits sehr angespannten Gesprächslage zwischen jüdischer Glaubensgemeinschaft und judenchristlicher Gemeinde: »it did not directly ban [...] *minim* (or *Notzrim*) but made it *very* uncomfortable for these individuals to participate. Thus, it had the effect intended, the gradual withdrawal of heretics (including Jewish Christians as heretics) from the Jewish community; but this was the result of their, namely, the heretics' choice and not a forceful exclusionary ban issued by the sages«²¹⁰. Auf das JohEv bezogen vermutet der Verf. daher: »John's criticisms may reflect the social, if not legal, reality of his own late first- and early second-century milieu, when the *Birkat ha-Minim* was in place and Judaism and Christians were moving farther apart«²¹¹.

Schliesslich sei noch vermerkt, dass nicht wenige Forscher mehr oder weniger starke Zweifel dazu äussern, ob die zur Verfügung stehenden Daten es überhaupt erlaubten, den historischen Ort der joh Gemeinde so präzise und ausschliesslich, wie dies Wengst versucht, festzulegen²¹². Christenverfolgungen bspw. habe es nicht nur in Transjordanien, sondern auch an anderen Orten des imperium romanum gegeben²¹³.

Wie ist zu urteilen? Die Arbeit von Wengst hat m.E. einen nach wie vor grossen heuristischen Wert für die Frage nach der historischen Situierung des JohEv. Wengst setzt bei denjenigen textlichen Indizien ein, die am ehesten für eine historische Nachfrage in Frage kommen: zum einen bei den drei Stellen, die explizit von einem Synagogenausschluss sprechen (Joh 9,22; 12,42; 16,2f.), zum anderen insgesamt bei der spezifisch joh Darstellung des komplexen Oppositionsverhältnisses zwischen »den Juden« und dem joh Jesus resp. der joh Jünger-gemeinde. Der Versuch, die im JohEv deutlich durchscheinende, äusserst harte Auseinandersetzung mit dem Judentum traditions-geschichtlich zu relativieren und/oder von traditionellen Verfolgungstypoi zu reden, ist aus zwei Gründen unbefriedigend: Zum einen müsste, wie oben schon kurz erwähnt, die pragmatische Wirkung der einschlägigen joh Stellen auf eine alternative Weise geklärt werden; zum anderen legitimiert gerade die spezifisch joh Darstellungsweise der Auseinandersetzung dazu, nach einer spezifisch historischen Erfahrung des Trägerkreises des JohEv zu fragen. Auf diesen Punkt hat Wengst in seiner Replik auf Hengel m.E. zu Recht hingewiesen²¹⁴. Ertellend und zureffend ist m.E. auch die Beschreibung der *birkat ha-minim* und ihrer möglichen Wirkung auf eine primär judenchristliche Gemeinschaft wie die joh Gemeinde. Überzeugend ist schliesslich, dass Wengst, ausgehend von seiner historischen Situierung des joh Gemeindeverbandes, einen präzisen Abfassungszweck des JohEv anzugeben imstande ist²¹⁵: Es

207 Wengst, Gemeinde 90.

208 Ebd. Vgl. auch Becker, Methoden 53.

209 Siehe ebd. 96–98.

210 Katz, Issues 51.

211 Ebd.

212 Ashton, Gospel 197f.; Becker, Methoden 54; Schmihals, Johannesevangelium 161.

213 Becker, ebd.; Schmihals, ebd.; Hengel, Frage 289.291–293.

214 Siehe das Nachwort von Wengst in der vierten Auflage (258–265, insb. 264).

215 Siehe auch ebd. 263.

geht darum, eine christliche Gemeinde, die sich in einer existentiellen Krisensituation befindet, zu einer vertieften Besinnung über Christus anzuleiten und ihr damit zu einer Neugewinnung ihrer erschütterten religiösen Identität zu verhelfen. – Fragen ergeben sich mir hauptsächlich bei Wengsts Versuch einer präzisen Lokalisierung des Joh Gemeindeverbandes. So scheint bspw. die für die Hypothese von Wengst nicht unwichtige Frage nach der Einschätzung von Agrippa II. nicht befriedigend beantwortbar zu sein. Hier sind uns von der Quellenlage her doch relativ enge Grenzen bei der historischen Rückfrage gesetzt. Wengst hat denn auch in seiner dritten Auflage seine Lokalisierungshypothese selbst ein Stück weit relativiert, indem er festhielt, dass sie nicht das Hauptergebnis seines Buches sei und von ihr nicht die Interpretation des JohEv abhängt. Wesentlich sei allerdings die im Buch »bisher herausgearbeitete Situation der johanneischen Gemeinde«²¹⁶. Für unsere Hypothese der historischen Situierung von Joh 15 (und Joh 16) ist diese Frage der Lokalisierung letztlich nicht entscheidend. Historisch setzen wir nur die Hypothese eines äusserst gespannten Verhältnisses zwischen jüdischem Synagogalverband und Joh Gemeinde voraus. Soll Syrien (Wengst u.a.) oder nicht doch Ephesus (Hengel u.a.)²¹⁷ als Entstehungsort des JohEv angenommen werden? »L'avenir dira lequel des deux a raison«²¹⁸ – vielleicht!

Unser Vorschlag, 15,1–17 im Licht der Verfolgungssituation der Joh Gemeinde zu lesen, ist zwar in der Forschung nicht unbekannt²¹⁹, stösst aber auch auf *Kritik* von seiten derjenigen Ausleger, die Joh 15 theologiegeschichtlich auf der gleichen Ebene wie 1 Joh stellen wollen. So schlägt etwa Segovia vor, 15,1–17 nicht unter der Perspektive des Spannungsverhältnisses »Joh Gemeindeverband – feindlich gesinnter Synagogalverband«, sondern als Widerspiegelung eines innergemeindlichen Konfliktes zu lesen und den Text damit ganz in die Nähe zu 1 Joh zu rücken²²⁰. Zwei Punkte scheinen für Segovia zu sprechen: Zum einen wird die Verfolgungssituation in 15,1–17 tatsächlich nicht erwähnt und zum anderen sind gewisse Berührungen von 15,1–17 zu den Joh-Briefen in terminologischer, stylistischer und theologischer Hinsicht in der Tat auffällig. Unsere Entgegnung stützt sich auf folgende exegetische Beobachtungen: (1) Die Verfolgungssituation wird in 15,18ff. und insb. in 16,2f. beschrieben. Da es m.E. wahrscheinlich ist, dass theologiegeschichtlich gesehen 15,1–17 und 15,18–16,4a nicht auseinanderzureissen, sondern auf der selben Ebene anzusiedeln sind, ist die Annahme, 15,1–17 im gleichen geschichtlichen Kontext wie 15,18–16,4a anzusiedeln, vertretbar. (2) Segovia kann 15,1–17 ganz in die Nähe zu 1 Joh rücken, weil er in

²¹⁶ Vgl. ebd. 156.

²¹⁷ Zur starken Stellung des kleinasiatischen Judentums, siehe Hengel, *Frage* 291–293.

²¹⁸ Léon-Dufour, *Bulletin d'Exégèse du Nouveau Testament. L'Évangile de Jean*, RSR 82 (1994) 231.

²¹⁹ U.a. Grob, *Jésus; Painter*, *Discourses* 534–536; Léon-Dufour III 170; Ritt, *Imperativ* 147–149; von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik* 169–171; Winter, *Vermächtnis* 294 und natürlich Wengst, *Gemeinde*.

²²⁰ Segovia, *Theology* 126: »The inner-Christian nature of the problem as well as its christological and ethical connotations immediately remove these verses [i.e. 15,1–17] from the generally accepted theological concerns and *Sitz im Leben* of the gospel, i.e., a bitter struggle and debate between a Christian community [...] and its parent synagogue and thrusts them directly into the thought-world and the *Sitz im Leben* of 1 John«.

15,1–17 nicht nur eine umstrittene Ethik, sondern auch eine umstrittene Christologie verhandelt sieht²²¹, und zwar insb. in V1.13–16b²²². Demgegenüber gilt zu betonen, dass die Christologie von Kap. 15 gerade *nicht* umstritten ist, sondern 'nur' deshalb entfaltet wird, um die Gemeinde ihres ursprünglichen religiösen Status zu versichern. Eine Eintragung der Docketismuskussion, wie sie höchstwahrscheinlich in I Joh vorliegt, in 15,1–17 ist m.E. nicht überzeugend.

4.2.5 Auswertung: Joh 15,1–17 als Relecture von Joh 13,1–17; 13,34f.

Im Kapitel 4.2.1 haben wir gezeigt, dass die Bultmannsche Hypothese, wonach Joh 15,1–17 als Auslegung zu Joh 13,1–17 zu lesen ist, grundsätzlich sinnvoll ist. Nach der Exegese sowohl von Joh 13,1–17 als auch von Joh 15,1–17 sind wir nun imstande, diese Bezüge präziser zu beschreiben. Wir werden die Auswertung in einer zweifachen Hinsicht – in einer theologischen und einer historischen – durchführen.

4.2.5.1 In theologischer Hinsicht

Wir schlagen eine Analyse unter zwei Gesichtspunkten vor. Zum einen sind diejenigen Aussagen von Joh 15,1–17 zusammenzufassen, die eine interpretative Vertiefung von Joh 13,1–17 darstellen. Zum anderen ist die in Joh 15,1–17 neu eingeführte Fragestellung und damit die inhaltliche Verlagerung gegenüber 13,1–17 zu beachten und auszuwerten. Es ist allerdings klar, dass diese Unterscheidung idealtypischer Natur ist. Jede interpretierende Vertiefung bedeutet auch Neustrukturierung des Vorgegebenen, Einführung neuer Elemente, wie auch umgekehrt jede Verlagerung der Fragestellung nur durch Anknüpfung an das Vorgegebene möglich ist. Deshalb wird am Schluss dieses Teils eigens nach der Einheit der beiden Momente – d.h. von theologischer Vertiefung und der Einführung der neuen Fragestellung – zu fragen sein.

1. *Theologische Vertiefungen*: Im wesentlichen werden zwei Themenbereiche inhaltlich weitergeführt: Einerseits die Soteriologie (1.1), andererseits das Verhältnis zwischen der Liebe Jesu und der geforderten Jüngerliebe, oder systematisch formuliert: der Begründungszusammenhang zwischen Christologie (Soteriologie) und Ethik (1.2).

1.1. *Die soteriologischen Aussagen*: Joh 13,6–10 verstand die Fußwaschung als Symbol insb. für Jesu Tod, verstanden als die freie Liebestat für seine Jünger. Allein diese Liebe Jesu konstituiert Heil, d.h. Gemeinschaft der Jünger mit Jesus (V8). Als solche sind die Jünger »rein« (V10). Beide Heilsindikative werden in

²²¹ Ebd., insb. 121f.126–128.

²²² Insb. seine Exegese von Joh 15,13 (–16) ist sehr anfechtbar, da sie zum Schluss kommt: »correct belief is the highest example of brotherly love« (*Segovia*, ebd. 127; kursiv von mir).

Joh 15,1–17 aufgenommen und weitergeführt: Zum einen wird die Liebe Jesu zu den Jüngern (ἡγάπησα ὑμᾶς in V12c; vgl. V9b) in der Sentenz in V13 inhaltlich erläutert: Die Liebe Jesu besteht darin, dass er sein Leben für die Jünger hingibt. Zum anderen wird die den Jüngern zugesprochene Reinheit als eine Reinheit durch das »Wort« ausgelegt (V3: ἡδὴ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε διὰ τὸν λόγον). Diese indikativischen Aussagen werden in Joh 15 durch die Einführung neuer Indikative noch verstärkt: Die Jünger werden als Rebzweige des Weinstockes betrachtet (V5); die gänzlich selbstinitiative Liebe Jesu zu den Jüngern wird theologisch vertieft, d.h. als Offenbarung der Liebe Gottes verstanden (V9a); schliesslich werden die Jünger als die erwählten²²³ Freunde Jesu betrachtet (V15.16). Insb. dieser letzte Indikativ ist bemerkenswert, da er eine Weiterführung des in Joh 13,13–16 thematisierten Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft ist²²⁴: Das Verhältnis von δούλος – κύριος wird in Joh 13,13–16 unter dem Aspekt des Tuns (vgl. das ποιεῖν in 13,15) behandelt, in Joh 15,15 unter dem Aspekt der Kundgabe des Offenbarungswissens Jesu. Die beiden Sehweisen widersprechen sich nicht: Der Begriff des φίλος bezieht sich primär auf das Verhältnis zwischen Jesus und den Jüngern, derjenige des δούλος hingegen primär auf das Verhältnis der Jünger untereinander. Als die Auserwählten sind die Jünger die »Freunde« Jesu, als diejenigen, die zur gegenseitigen Liebe aufgefordert sind, sind sie einander »Knechte«²²⁵.

1.2. *Der Begründungszusammenhang zwischen Christologie (Soteriologie) und Ethik* war in der Fusswaschungssperikope Joh 13,1–17 nur dadurch ersichtlich, dass die beiden Deutungen – die christologisch-soteriologische (Joh 13,6–10) und die ethisch-ekkesiologische (Joh 13,12–17) – nebeneinandergestellt wurden. Was in Joh 13 nur kompositionell angedeutet wurde, wird nun in Joh 15 eigens thematisiert und vertieft, und zwar im wesentlichen durch die Ausführung der Weinstockmetapher. Wie oben bereits ausgeführt²²⁶, wird in 15,1ff. die geforderte Freundesliebe (Ethik) als der Lebensertrag (vgl. das καρπὸν φέρειν) verstanden, der aus der Gemeinschaft mit Jesus entspringt. Freundesliebe ist letztlich die »Frucht« Jesu, d.h. das ethische Sollen ist ganz im christologisch ermöglichten Sein begründet. Durch den Aufweis dieses Zusammenhangs gewinnt im übrigen die Aussage von Joh 13,35 nachträglich an Evidenz. – Fazit: Wiederum wird in Joh 15,1–17 ein Moment verstärkt, das indirekt-kompositionell bereits in Joh 13,1–17 angelegt war.

2. *Inhaltliche Verlagerung.* Die in Joh 15,1–17 gegenüber Joh 13,1–17 neue und zentrale Fragestellung ist zweifellos diejenige des Bleibens (μένειν). Ging es

²²³ Der Gedanke der Erwählung wird allerdings – neben Joh 6,70 – bereits in Joh 13,18 ausgesprochen.

²²⁴ Vgl. oben 65.

²²⁵ Die inhaltliche Nähe zum Entwurf des Paulus ist dabei unverkennbar: Als die in Christus Befreiten sind die Glaubenden dazu aufgefordert, einander durch die Liebe zu dienen: ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί· μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις (Gal 5,13; vgl. Röm 6,15–23).

²²⁶ Vgl. die Zwischenbilanz zur Exegese von Joh 15,1–8 oben 93f.

in Joh 13,6–10 um die Begründung der Gemeinde durch die Existenz und insb. den Tod Jesu, so geht es Joh 15,1–17 wesentlich um die geforderte Konsolidierung dieser in Jesus gegründeten Gemeinschaft²²⁷. Diese inhaltliche Verlagerung wird schön ersichtlich, wenn wir uns die unterschiedliche kontextuelle Situierung der Reinheitsaussagen (ὕμεις καθαροὶ ἔστε in 13,10; 15,3) in der Struktur der beiden Texte vergegenwärtigen: Die Reinheitsaussage von 13,10 bildet den Kulminationspunkt der ersten Deutung der Fusswaschung, währenddem die Reinheitsaussage in 15,3 den Ausgangspunkt für die nachfolgenden Ausführungen (V4ff.) darstellt, die durch den Begriff des μένειν bestimmt sind. D.h.: Auch strukturell gesehen setzt die Thematik des Bleibens da ein (15,4ff.), wo die Thematik der Begründung in Joh 13 (13,10) aufhört! Dieses Bewahren der religiösen Identität der joh Gemeinde vollzieht sich nach 15,9ff. durch das ἀγαπᾶν ἀλλήλους; die Gemeindeglieder bleiben in der Liebe Jesu, indem sie einander lieben. Damit wird der ethische Aspekt gegenüber Joh 13,1–17 inhaltlich akzentuiert. Wiederum wird also ein Aspekt von Joh 13 – nun die ethisch-ekklesiologische Dimension von V12–17 – in Joh 15 verstärkt.

Fazit: Wenn die von uns vorgeschlagene Exegese zutrifft, dann können wir bei der Relecture in Joh 15,1–17 eine dreifache Verstärkung des Überzeugungssystems der joh Gemeinde gegenüber Joh 13,1–17 feststellen: zum einen eine Verstärkung der Soteriologie, zum anderen eine Verstärkung des Zusammenhangs von Christologie (Soteriologie) und Ethik und schliesslich eine Verstärkung der Ethik. Von daher wird nun die oben angedeutete Einheit von theologischer Vertiefung von bereits Vorgegebenem einerseits (1.) und inhaltlicher Verlagerung andererseits (2.) deutlich. Denn auch die theologische Vertiefung und Klärung ist durch den dominierenden Aspekt von Joh 15,1–17 motiviert, nämlich denjenigen der Konsolidierung und Stabilisierung. Die theologischen Explikationen und Vertiefungen – Verstärkung des soteriologischen Aspekts, Verstärkung des Begründungszusammenhangs von Soteriologie und Ethik und schliesslich Verstärkung des ethischen Aspekts – stehen somit im Dienst der Konsolidierung der – wie wir vermuten – bedrohten Existenz des joh Gemeindeverbandes. Dieser dreifache Interpretationsprozess ist ein Indiz dafür, wie intensiv theologisch um die Bewahrung der joh Gemeinde gerungen wurde.

4.2.5.2 In historischer Hinsicht

Welche vorsichtigen historischen Folgerungen lassen sich aus dieser Analyse von Joh 15,1–17 als Reinterpretationsprozess von Joh 13,1–17 ziehen? Zunächst ist klar, dass sich aus Joh 13,1–17, insb. aus der ersten Deutung, keine spezifischen Schlüsse auf einen historischen Hintergrund ziehen lassen. Die Textbasis ist hier

²²⁷ Hinrichs, »Ich bin« 81 hat richtig erfasst, welchen neuen Akzent 15,1–17 setzt, wenn er – allerdings auf Joh 15–17 insgesamt bezogen – sagt: »Geht es dem Evangelisten um die Fundierung der Theologie, so der Redaktion um die Konsolidierung der Gemeinde.«

einfach zu schmal, zudem fehlt jeder direkte Hinweis im Text, der diesbezüglich auswertbar wäre. Wir müssen also die Textbasis erweitern und fragen: Ist im Vergleich von Joh 13 mit Joh 15 eventuell eine historische Entwicklung feststellbar? Wir haben oben erwähnt, dass das JohEv historisch wesentlich durch den Synagogenausschluss und die sich daraus ergebene kritische Situation der joh Gemeinde geprägt ist. Auch haben wir versucht, Joh 15,1–17 im Licht dieser Situation historisch einzuordnen²²⁸. Der Vergleich von Joh 15,1–17 mit Joh 13,1–17, gestützt durch andere Indizien, ermöglicht es uns, den historischen Ort von Joh 15 zu präzisieren. Unsere Vermutung ist, dass sich zur Zeit der Abfassung von Joh 15,1–17 die Lage der Gemeinde noch verschärft und dramatisiert hatte. Drei Indizien sprechen für diese Annahme: Zum einen zeigte der Vergleich von Joh 15,1–17 mit Joh 13,1–17, dass in Joh 15,1–17 das Überzeugungssystem der joh Gemeinde gegenüber Joh 13 in dreifacher Weise verstärkt ist. Die Intensität dieser theologischen Arbeit kann als Ausdruck eines gestiegenen Leidensdruckes der joh Gemeinde von ihrer Umwelt her interpretiert werden. Zum anderen ist die explizite Angabe der Verfolgungssituation in Joh 16,2f. zu nennen. Gegenüber den parallelen *ἀποσυνοχῶρος*-Stellen in Joh 9,22; 12,42 spricht Joh 16,2f. nicht nur vom – schmerzlichen – Ausschluss aus dem Synagagalverband, sondern gar von der extremsten Form von Repression, dem Martyrium²²⁹. Zum dritten schliesslich – und das ist das vielleicht stärkste Indiz – ist insgesamt der Text Joh 15,18–16,4a auffällig, und zwar unter dem Aspekt unserer Relecture-Hypothese zu Joh 13–16. Unsere Grundhypothese für das Verständnis von Joh 15–16 ist ja, dass a) Joh 15,1–17 eine Interpretation von Joh 13,1–17 und b) Joh 16,4b–33 eine Reinterpretation von Joh 13,31–14,31 ist²³⁰. Joh 15,18–16,4a ist demnach der einzige Text, der nicht eine Relecture im engeren Sinne, sondern den gleichsam überschüssenden Teil im Vergleich zu Joh 13–14 darstellt. Auffällig ist, dass gerade dieser Text exklusiv das Aussenverhältnis der joh Gemeinde zur »Welt« beschreibt, und zwar unter dem Gesichtspunkt der äussersten Bedrängnis der joh Jünger durch den feindlichen *κόσμος* (vgl. die Termini *μισεῖν* und *δωκεῖν* in 15,18f.20.25). Die Hypothese, wonach Joh 15,1–17 (resp. Joh 15,1–16,4a) eine Verschärfung des Aussenverhältnisses der joh Gemeinde anzeigt, kann also eine gewisse Plausibilität für sich in Anspruch nehmen.

²²⁸ Vgl. oben in Kap. 4.2.4.4.

²²⁹ Man kann natürlich Joh 16,2f. für die historische Rückfrage problematisieren, indem man auf die Traditionalität des Verfolgungstópos hinweist oder im Extremfall gar Joh 16,2f. als religiöse »science fiction« ganz aus der Diskussion zieht. Aber abgesehen davon, dass die Verwendung des traditionellen Verfolgungsmotivs noch nicht ausschliesst, dass dabei dennoch historische Erfahrungen der joh Gemeinde verarbeitet werden (dies konzediert auch Becker II 590), bleibt doch eine textliche Beobachtung sehr bedenkenswert: Joh 16,2f. ist innerhalb der joh Abschiedsreden neben Joh 16,32 die einzige externe Prophezie, die historisch konkretisierbar ist – und gerade diese externe Prophezie sollte keinen geschichtlichen Anhalt haben?

²³⁰ Siehe dazu u.a. oben 45f.

5 Joh 16,4b–33 als eine Relecture von Joh 13,31–14,31

Die zweite Grundhypothese unserer Arbeit besagt, dass die Rede Joh 16,4–33 eine Relecture der ersten Abschiedsrede in Joh 13,31–14,31 darstellt. Ähnlich wie im vorausgegangenen vierten Kapitel gehen wir wiederum so vor, dass wir die beiden Texte, bevor wir sie zueinander in Beziehung setzen und also explizit im Rahmen des Relecture-Modells begreifen, zunächst einzeln und unabhängig voneinander analysieren. Wir werden demnach in einem ersten Schritt (5.1) Joh 13,31–14,31 und in einem zweiten Schritt (5.2) Joh 16,4–33 analysieren, um darauf im abschliessenden dritten Schritt (5.3) das Verhältnis der beiden Reden zueinander, respektive genauer das Verhältnis von 16,4–33 zu 13,31–14,31, zu bestimmen versuchen.

5.1 Die erste Abschiedsrede Joh 13,31–14,31

Der üblicherweise als erste Abschiedsrede bezeichnete Text 13,31–14,31 bietet grössere Interpretationsschwierigkeiten. Die Schwierigkeiten sind im wesentlichen struktureller, argumentationstheoretischer und religionsgeschichtlicher Natur, dazu kommen noch etliche heikle Punkte im Bereich von Textkritik und Übersetzung. Um das Aussagegefälle der Rede annäherungsweise erfassen zu können, wird in einem ersten Durchgang (5.1.1) die Erörterung ihrer Abgrenzung, Struktur und Hauptthematik eine relativ grosse Aufmerksamkeit erfordern. In einem zweiten Durchgang (5.1.2) wird in aller Kürze die Frage der literarischen Einheit aufgeworfen werden. In einem dritten Durchgang schliesslich (5.1.3) soll eine sorgfältige Auslegung des gesamten Textes in einer theologischen Akzentuierung vorgelegt werden.

5.1.1 Abgrenzung, Struktur und Hauptthematik der Rede 13,31–14,31

5.1.1.1 Die Abgrenzung der Rede

Was die Delimitation der Rede gegenüber ihrem vorausgehenden und nachfolgenden literarischen Kontext betrifft, so haben wir bereits oben unter Kapitel 3 begründet, warum die Rede nicht erst in 14,1, sondern bereits in 13,31 einsetzt.

Dass und inwiefern das vielfach als Vorspann oder Einleitung zum Kap. 14 verstandene Textsegment 13,31–38 auch in inhaltlicher Hinsicht konstitutiver Bestandteil der Rede bildet, wird die Interpretationsskizze in 5.1.3 zeigen.

5.1.1.2 Die Struktur der Rede

Was die Diskussion der Struktur des Textes betrifft, so werden wir im folgenden versuchen, einige wichtigere strukturbestimmende Merkmale der Rede zu benennen und zu gewichten. Wir gehen dabei davon aus, dass die Bedeutung dieser verschiedenen gliederungsrelevanten Elemente zum Verständnis des Textsinns insgesamt nicht von vornherein feststeht, sondern jeweils einzeln kritisch geprüft werden muss. Fünf Aspekte werden im folgenden genannt und diskutiert werden: (1) dialogische Elemente; (2) Stichwortanschlüsse und Überleitungsverse; (3) Inklusionen resp. inklusionsartige Elemente; (4) semantische Linien. Abschliessend wird unter (5) gefragt, ob resp. inwiefern allenfalls Joh 14,2f. als Gliederungsschablone der gesamten Rede zu verstehen ist.

(1) Dialogische Elemente:

Die Fragen einzelner Jünger (Petrus in Joh 13,36.37; Thomas in Joh 14,5; Philippus in 14,8; Judas in Joh 14,22) – und also das dadurch ins Spiel gebrachte literarische Stilmittel des Un- resp. Missverständnisses – haben eine unbestrittene Gliederungsfunktion, und zwar sowohl in formaler wie auch in inhaltlicher Hinsicht: formal, als sie Jesus gleichsam die Möglichkeit geben, das eben Gesagte weiter zu präzisieren und so die Dynamik der Denkbewegung in Gang zu halten; inhaltlich, als in den Fragen offenbar jeweils ein gemeinchristliches Verständnis (die Frage der Nachfolge in Joh 13,36–38) bzw. ein gemeinreligiöses Bedürfnis (die Frage der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung in Joh 14,8) bzw. ein gemeinchristliches Problem (das Problem des Unglaubens in Joh 14,22) vertreten wird, das anschliessend sofort durch den joh Jesus kritisiert und modifiziert wird und so auf die joh Reflexionssnufe gehoben wird¹. Inhaltlich stellen also die Einwürfe von seiten der Jünger ein wichtiges technisches Instrumentarium der joh Stufenhermeneutik dar². Der Leser/Hörer soll durch die unverständigen Einwür-

¹ Es soll nicht übergangen werden, dass die Doppelfrage des Thomas in 14,5 nicht ganz problemlos in unser Schema eingeordnet werden kann, denn der Sinn und die hauptsächliche Stossrichtung der Frage sind nicht einfach zu erhellen. Immerhin ist der charakteristisch joh Reflexionsschritt auch hier wahrnehmbar, nämlich von der gemeinanthropologischen Auffassung der Differenziertheit von Weg und Ziel und deren joh Überbietung in der offenbarenden Selbstidentifikation in 14,6 mit weitergehender Auslegung in den V7–11. Mehr dazu bei der Einzellexegese z.St.

² Zum Begriff der Stufenhermeneutik siehe *Zumstein*, *L'évangile* 244–247. Der Begriff geht auf Theissen zurück (mündlich); auf den damit angezeigten Sachverhalt wies allerdings bereits *Martyn*, *History and Theology* 130 hin: »It seems clear that John wants to lead the common folk from a confession of Jesus as the Prophet-Messiah to a faith which he considers more adequate«.

fe und die entsprechende Antwort Jesu von (seiner) Durchschnittsposition zur genauin joh Position geführt werden und so an der joh Offenbarung teilhaben³. – Es ist allerdings deutlich, dass diese Dialogelemente nicht als ein hinreichendes Gliederungsprinzip betrachtet werden können. Zwar bearbeitet etwa die Petrus-Jesus-Sequenz in 13,36–38 einen in sich mehr oder weniger abgeschlossenen thematischen Komplex – das Nachfolgeverständnis –, aber dasselbe kann schwerlich für den Abschnitt 14,8–21 gelten!

(2) *Stichwortanschluss und Überleitungsverse:*

Fortsetzung des Gesprächsablaufs durch häufigen Stichwortanschluss ist auch für diese joh Rede charakteristisch⁴. Dabei fällt auf, dass offenbar bestimmte Sätze bzw. Satzteile im argumentativen Gefüge eine relativ deutliche *Überleitungsfunktion* haben. Am Ende einer Redeeinheit deutet Jesus in knapper Form jeweils einen Aspekt an, der sich zwar aus dem Vorhergehenden mehr oder weniger logisch ergibt, aber dennoch dem Gedankengang eine neue Richtung gibt. Dieser neue Aspekt wird dann im folgenden Gedankengang durch die unverständige Frage eines Jüngers aufgenommen und von Jesus weitergeführt. Solche Überleitungssätze sind: Joh 14,4 καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε τὴν ὁδὸν (Angabe der Weg-Thematik); Joh 14,7c.d καὶ ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἐωράκατε αὐτόν (Einführung des Motivs des Sehens Gottes); Joh 14,21 καὶ γὰρ ἀγαπήσω αὐτόν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν (Einführung des Motivs des Sich-Offenbarens Jesu den Glaubenden gegenüber).

(3) *Inklusionen resp. inklusionsartige Elemente:*

Inklusionen oder zumindest Textbezüge, die in dieser Richtung gedeutet werden können, liegen wahrscheinlich bei folgenden Versen vor: 14,1b–27 (ταράσσειν); 14,1b.c–29 (Aufforderung zum πιστεύειν); 13,33/14,2f./–28 (ὑπάγειν/πορεύεσθαι, ἐρχεσθαι); 14,15–21.23f. (ἀγαπᾶν – ἐντολαῖς resp. λόγον resp. λόγους τηρεῖν); evtl. auch 14,2–23 (Stichwort μονή). Es stellt sich hier das Problem, wie stark diese Bezüge inhaltlich zu gewichten sind. Immerhin fällt auf, dass gegen Schluss in den V27–29 deutlich auf den Beginn der Rede Bezug genommen wird, und zwar durch die Stichworte ταράσσειν, πιστεύειν, ὑπάγειν/πορεύεσθαι (πρὸς τὸν πατέρα) und ἐρχεσθαι. Die Berücksichtigung dieser rahmenartigen Elemente ist in dreifacher Weise dienlich für die Frage nach der Grob-

³ Dieses Verständnis der Jüngermissverständnisse und damit des Phänomens des Jüngerunglaubens und dessen Bewertung im Gesamtrahmen der joh Theologie steht der These von Stimpfle diametral entgegen. Zur Auseinandersetzung mit Stimpfle sei auf unsere Auslegung von Joh 13,31–14,31 verwiesen.

⁴ ὑπάγειν 13,33/36a/36b und nochmals in 14,4/5; ἀκολουθεῖν 13,36b/37; τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τινος τιθέναι 13,37/38; πορεύεσθαι, ἐτοιμάζειν τόπον 14,2/3; ὅπου 14,4a/4b; ὁδός 14,4/5/6; γινώσκειν 14,7a/7b; ἔργα 14,10/11/12; πιστεύειν 14,(10)11/12; γινώσκειν 14,17c/17d; ἐμφανίζειν 14,21/22; λόγος 14,24a/24b. Vgl. dazu auch Stimpfle, Blinde sehen 176. *Schnackenburg* III 65 hat gewiss einen ähnlichen Sachverhalt im Blick, wenn er schreibt: »Die Gedankenbewegung vollzieht sich wie sonst bei Joh im Kreisen um bestimmte Begriffe und Gedanken, durch Einreden, Assoziationen usw.«

gliederung: Zum einen wird damit relativ deutlich der Schluss der Rede markiert. Wenn damit der – im wesentlichen zusammenfassende und zur Passion überleitende – Schlussteil eher in V27 als in V25 beginnt, dann ist also der zweite Parakletspruch eher zum Vorausgehenden zu ziehen. Zum anderen wird durch diesen Rahmen die Einleitung des Hauptteils der Rede deutlich. 14,1–3 liefern offenbar sowohl die wesentliche pragmatische Ausrichtung der Rede – Glaubensaufforderung angesichts der Erschütterung der Jüngergemeinde –, als auch deren thematischen Schwerpunkt, nämlich das Gehen und Wiederkommen Jesu. Allerdings ist wichtig zu sehen, dass die Einleitung 13,31–38 konstitutiver Bestandteil der Rede ist, weil ohne sie das ὑπάγειν mitsamt seiner theologischen Problematik gar nicht in den Blick käme⁵. Zum dritten kann der Bezug 14,15.21.23f. zur Einsicht verhelfen, dass V15 nicht allzu schnell als unpassendes »Sperrgut« im Kontext ausgeklammert werden sollte, sondern dass zuerst nach der möglichen Einheit von 14,15–24 (resp. 14,15–26) gefragt werden sollte.

(4) Semantische Linien:

Von den Inklusionen unterscheiden sich *semantische Linien*, die die ganze Rede durchziehen. Sie dürfen als eine der wichtigsten Strukturprinzipien der Rede angesehen werden, da sie ein bedeutendes Instrument der Textkohäsion bilden. Solche semantischen Linien (oder auch »Begriffsfäden«⁶) orientieren sich im wesentlichen entlang bestimmter Verben. Um diese These zu verifizieren, soll eine wortstatistische Analyse der in 13,31–14,31 verwendeten Verben unternommen werden. Zugleich werden die hierbei miteinfließenden syntaktisch-semantischen Beobachtungen für die nachfolgende Auslegung des Textes wertvolle Ansatzpunkte bilden.

Eine statistische Analyse aller in 13,31–14,31 verwendeten Verben kommt zu folgendem Befund: Insgesamt enthält der Text 48 verschiedene Verben. Diese werden 161mal verwendet. Unterteilen wir diese Verben vor allem unter einem semantischem Aspekt, so erhalten wir folgendes Bild:

1. Verba dicendi 21mal: λέγειν 14mal; λαλεῖν 3mal; ἀποκρίνεσθαι 3mal; φωνεῖν 1mal.
2. Verba movendi 23mal: ὑπάγειν 6mal: 13,33.36; 14,4.5.28; πορεύεσθαι 4mal: 14,2.3.12.28; ἐρχεσθαι 7mal: 13,33; 14,3.6.18.23.28.30; ἐξέρχεσθαι 1mal: 13,31; ἀκολουθεῖν 3mal: 13,36.37; ἐγείρειν 1mal: 14,31; ἄγειν 1mal: 14,31.
3. Verba sentiendi: 48mal: (a) des Sehens: ὁρᾶν 3mal: 14,7.9; θεωρεῖν 3mal: 14,17.19; δεκνύοναι 2mal: 14,8.9; ἐμφανίζειν 2mal: 14,21.22; (b) des Hörens: ἀκούειν 2mal: 14,24.28; (c) des Glaubens und Wissens: γινώσκειν 9mal: 13,35; 14,7.9.17.20.31; εἰδέναι 3mal: 14,4.5; πιστεῦειν 7mal: 14,1.10.11.12.29; (d) des Fühlens: ἀγαπᾶν 13mal: 13,34; 14,15.21.23.24.28.31; παρόσσεσθαι 2mal: 14,1.27; δειλιάσθαι 1mal: 14,27; χαίρειν 1mal: 14,28.
4. Sein/werden/ haben/tun 16mal: εἶναι 2mal; γίνεσθαι 3mal; ἔχειν 3mal; ποιεῖν 8mal: 14,10.12.13.14.23.31.
5. Modalverben 5mal: δύνασθαι 4mal; μέλλειν 1mal.

⁵ Zuereffend *Stimpfle*, Blinde sehen 176 A 163.

⁶ So ebd. 176.

6. Andere Verben 38mal. Die 38 Vorkommen verteilen sich auf 19 Verben. Mehr als ein- oder zweimal kommen vor: δοξάζειν 6mal: 13,31f. (5mal); 14,13; τρῆναι 4mal: 14,15,21. 23,24; δίδοναι 4mal: 13,34; 14,16,27; μένειν 3mal: 14,10.17.25.

Am häufigsten werden also folgende Verben verwendet: λαλεῖν (14mal), ἀγαπᾶν (13mal), γινώσκειν (9mal), ποιεῖν (8mal), πιστεύειν (7mal), ἔρχεσθαι (7mal), δοξάζειν (6mal), ὑπάγειν (6mal), πορεύεσθαι (4mal), τρῆναι (4mal), δίδοναι (4mal), δύνασθαι (4mal), etc. Dieser Befund allein ist nicht sehr aussagekräftig. Sehr viel aussagekräftiger wird die Statistik erst, wenn a) die syntaktische Verwendung der Verben, b) die oben durchgeführte semantische Zuordnung und c) die Streuung der Verben berücksichtigt werden. Bei Berücksichtigung dieser Aspekte fallen zumindest folgende Momente auf:

– *Verherrlichen* (δοξάζειν) taucht fast ausschliesslich und konzentriert zu Beginn der Rede auf (13,31f.) und beschreibt ein Geschehen, deren Subjekte bzw. Objekte ausschliesslich Jesus bzw. Gott sind. Die auffallende Betonung dieser Thematik in einem so exponierten Abschnitt wie dem Beginn einer Rede wird bei deren Auslegung berücksichtigt werden müssen.

– *Verben des Bewegens* (gut 14% aller Belege) bilden offenbar ein wichtiges strukturbildendes Element der gesamten Rede. Auffällig ist vor allem die Doppelbewegung des Weggehens und Kommens, ausgedrückt einerseits durch ὑπάγειν und das praktisch bedeutungssynonyme πορεύεσθαι, andererseits durch ἔρχεσθαι. Auffällig ist dabei die regelmässige Streuung dieser Bewegung durch die ganze Rede hindurch (weggehen/kommen: 13,33,36; 14,2.3.4.5.6.12.18. 23.28.[30]). Auffällig ist schliesslich die syntaktische Konsistenz dieser Bewegung: Grammatisches Subjekt des Weggehens/Kommens ist ganz überwiegend Jesus⁷.

– *Verba sentiendi* bilden knapp 30% aller Belege (!), springen also bereits statistisch ins Auge. Ihre Syntax und Semantik ist sehr vielfältig:

1) *Verben des Sehens und Hörens* sind ab 14,7 bis zum Schluss der Rede relativ breit gestreut (14,7–9,17.19,21f.24,28). Verben des visuellen Aspektes überwiegen dabei deutlich. Sie beschreiben ein visuelles Verhältnis, das offenbar als positives ausschliesslich nur zwischen den Jüngern und Jesus (und durch ihn Gott) bestehen kann. Unterstrichen wird dies u.a. dadurch, dass der oppositionellen Grösse Kosmos ein solches Verhältnis zum – weggegangenen – Jesus (V19 θεωπεῖν; V22 ἐμπαρνεῖν) gerade nicht zugebilligt wird. In semantischer Hinsicht aufschlussreich ist im weiteren folgendes: insbesondere ὁρᾶν (V7,9) und θεωπεῖν (V17,19) stehen in grosser inhaltlicher Nähe zum γινώσκειν, vgl. V7b,17; auch V19–20. Die Nähe ist so gross, dass hier vermutlich von einem Verhältnis der Isotopie (sehen – erkennen – [glauben]) geredet werden kann. Das in V21 bezeugende joh hapaxlegomenon ἐμπαρνεῖν (im JohEv nur 14,21,22) steht dagegen in enger semantischer Beziehung zum vorausgehenden ἀγαπᾶν.

2) *Verben des Glaubens und Wissens* treten schwerpunktmässig, wenn auch nicht exklusiv, im ersten Teil von Kap. 14 auf, insbesondere in den V7–12. Sie beschreiben überwiegend ein Verhältnis zwischen den Jüngern und Jesus resp. Gott, wobei erstens das (grammatische) Subjekt immer die Jünger sind und zweitens die Möglichkeit der Realisierung dieses Verhältnisses zeitlich variabel ist (die hierbei verwendeten Tempora sind Präsens, Perfekt und Futur). Wiederum wird dem Kosmos ein solches positives Verhältnis explizit abgesprochen (vgl. V17).

3) *Verben des Fühlens*: Die einen stark emotionalen Aspekt ausdrückenden Verben παύσασθαι, βεβλιῶν, χαίρειν treten nur zu Beginn und am Ende von Kap. 14 auf, haben also rein formal gesehen rahmende Funktion. Sehr viel komplexer ist der Gebrauch des zentralen

⁷ Vgl. die Ausnahmen in Joh 13,33; 14,6.23.30. Die einzige wirkliche Ausnahme neben 14,6 ist 14,30: Subjekt des Kommens ist hier der Herrscher der Welt. Aber sogar hier ist der Bezug zu Jesus deutlich: Die Oppositionsfigur par excellence zu Jesus kommt in dem Moment, da Jesus am Ende der Rede weggeht – in die Passion.

Verbs ἀγαπᾶν. Dazu folgendes: (a) Es tritt schwerpunktmässig zum einen in 13,34 auf, zum anderen ganz deutlich erst in der zweiten Hälfte von Kap. 14, nämlich in V15 und dann vor allem in V21.23.24. Inhaltlich besagt dies, dass ausgerechnet der Begriff des Liebens vor allem im Zusammenhang der Thematik des Kommens Jesu in nachösterlicher Zeit vorkommt – ein für die Auslegung sicherlich bedenkenswerter Befund! (b) ἀγαπᾶν ist syntaktisch gesehen sehr variabel, denn es umfasst insgesamt fünf verschiedene Verhältnisse:

- Jünger–Jünger:	13,34
- Jünger (Welt)–Jesus:	14.15.21.23.28 (24)
- Jesus–Jünger:	13,34; 14,21
- Gott–Jünger:	14,21.23
- Jesus–Gott:	14,31

Wiederum ist das durch ἀγαπᾶν bezeichnete Verhältnis nur den Jüngern, nicht aber der Welt vorbehalten. Im Gegensatz zu den Verben des Glaubens und Wissens aber können auch Jesus und Gott Subjekt des ἀγαπᾶν sein. Dadurch gewinnt ἀγαπᾶν einen betont *reziproken* Charakter. Bezeichnend ist dabei, dass Reziprozität zwar vorliegt beim Jünger–Jünger-Verhältnis wie auch beim Verhältnis Jünger–Jesus, nicht aber beim Verhältnis Jünger–Gott. Was wir schon bei der Auslegung des Liebesgebotes in 13,15.34f.; 15,1–17 festgestellt haben, lässt sich auch hier beobachten: joh Theologie kennt keine direkte Gottesliebe. – Durch diese vielfältigen Bezüge wird ἀγαπᾶν zum joh Offenbarungsterminus par excellence. (c) In den V15.21.23.24 kommt ἀγαπᾶν auffallend stereotyp zur Sprache, nämlich durch die wiederkehrende enge syntaktische Beziehung zum (leicht variablen) Ausdruck *πρεῖν τὰς ἐντολάς/τοὺς λόγους/τὸν λόγον* (Bedingungs- resp. Partizipialsatz).

Aufgrund dieser verstatistischen Untersuchung lassen sich zumindest vier grössere semantische Linien oder Achsen herauskristallisieren.

Erste Achse: Weggehen – Kommen Jesu (ὑπάγειν/πορεύεσθαι – ἔρχεσθαι). Sie durchzieht formal die ganze Rede. Sie bestimmt aber auch inhaltlich die Rede, insofern a) das Weggehen Jesu das zu Beginn unüberhörbar stark formulierte Problem und Thema der Rede bildet (13,33–38) und b) das Kommen Jesu sachlich Verheissungsaussage ist, mithin gewissermassen den inhaltlichen Zielpunkt der Rede bildet. Wenn dies zutrifft, dann fällt aber umso stärker die doppelte Ankündigung des Kommens Jesu auf, nämlich in 14,3 und 14,18. Diese Doppelung verweist direkt auf das durch 14,2f. aufgeworfene Verstehensproblem: Soll 14,2f. als Themaangabe der Rede – Weggehen und Wiederkommen Jesu – verstanden werden? Aber zumindest die Thematik des Weggehens wurde schon deutlich in 13,33–38 eingeführt. Zudem machen die auf 14,2f. folgenden Ausführungen in unterschiedlicher Weise deutlich, dass inhaltlich der stark räumlich-mythisch geprägte Aussagegehalt von V2f. klar reinterpretiert werden wird. Man wird also mit dem Wort »Themaangabe« in Bezug auf 14,2f. vorsichtig umgehen müssen.

Zweite Achse: sehen – erkennen – glauben (ὁρᾶν/γινώσκειν/πιστεύειν). Verben des visuellen und kognitiven Aspektes werden, wie oben bereits erwähnt, ab 14,7 (bis V22) relativ breit gestreut verwendet, wobei neben Jesus auch der in V16f. erstmals erwähnte Paraklet (und der Kosmos als Negativbegriff) Subjekt sein kann. Auffallend ist aber, dass die enge inhaltliche Kombination dieser Verben mit dem Verb πιστεύειν nur in 14,7–12 vorkommt. Das heisst aber: Die

Achse »sehen – erkennen – glauben« wird schwerpunktmässig genau im Kontext des Weggehens resp. Weggegangenseins Jesu (vgl. die erste semantische Achse) thematisiert. Der Zusammenhang ist ausschliesslich christologisch. Insb. die V6–11 können dabei in gewissem Sinn als Rekapitulation und Summe der in Joh 1–12 erarbeiteten und entfalteten Sohn-Christologie verstanden werden. Gegenüber Joh 1–12 grundlegend neu ist prinzipiell nur die Tatsache, dass diese christologische »Summa« nun dezidiert im Rahmen des Abschieds Jesu – nichtjohanneisch formuliert: im Rahmen der christologischen Kontinuitätsproblematik – zur Sprache gebracht wird. Eine solche christologische Wiederholung in diesem gegenüber Joh 1–12 neuen Rahmen ist sachlich sinnvoll, ja konsequent, denn damit kann gezeigt werden, dass die in der Abschiedsrede thematisierte Problematik sich direkt aus der genuin joh Christologie ergibt. 14,12–26 werden genau diese Grundproblematik – im allgemeinsten Sinn: die Zeitlichkeit und damit Begrenztheit der Offenbarung –, die sich bis V11 zunächst nur kontextuell anbahnte, in verschiedenen Durchgängen explizieren.

Dritte Achse: lieben (Gebote/Wort bewahren). ἀγαπᾶν tritt, wie oben bereits erwähnt, in zweifacher Fokussierung auf. In 13,34f. ist die Verschränkung von Vertikale (Liebe Jesu zu seinen Jüngern) und Horizontale (ἀγαπᾶν ἀλλήλους) dominierend, in 14,15.21–24 die vertikale Beziehung Jünger-Jesus-Gott, wobei der reziproke Charakter auffällt. Insb. zwei Momente sind für den Zusammenhang V15–24(26) erwähnenswert: Zum einen kommt die Semantik des Liebens/Gebote- resp. Wort-Bewahrens ausschliesslich im Kontext des Kommens des Parakleten und des Kommens Jesu vor. Die Frage stellt sich, welche Bedeutung es hat, dass in diesem Rahmen nun ἀγαπᾶν – und nicht etwa πιστεύειν! – zum Zentralbegriff für die Bezeichnung des Jesusverhältnisses der Jünger wird. Zum anderen scheint die repetitive und dadurch formelhaft wirkende Verhältnisbestimmung von »Lieben« und »Gebote/Wort-Bewahren« ein wichtiges Gliederungsprinzip der V15–24(26) anzuzeigen: Auf die Aussage der Liebe der Jünger gegenüber Jesus erfolgt jedesmal eine *Verheissungsaussage*, die variiert und teilweise durch die Aufnahme des Kosmosbegriffs antithetisch präzisiert wird. Den Liebenden, die Jesu Wort bewahren, wird verheissen:

– das Kommen und Bleiben des Parakleten εἰς τὸν αἰῶνα, das dem Kosmos unzugänglich ist (V16.17);

– das Kommen Jesu, das wiederum für den Kosmos nicht wahrnehmbar ist (V18–19);

– das Geliebtwerden von Seiten Gottes, resp. von Seiten Jesu, das inhaltlich ein Akt des Sich-Offenbarens (vgl. ἐμφανίζεσθαι) ist;

– schliesslich als letzte Entfaltung des ἀγαπᾶν: das Wohnung-Nehmen Gottes und Jesu bei denen, die Jesus lieben.

Eine gewisse Steigerung dessen, was verheissen wird, ist unverkennbar. Ebenso fällt auf, dass die letzte Aussage in V23 das eingangs von Kap. 14 eingeführte Bild der μονή aufgreift, um es tiefgreifend zu modifizieren. Damit scheint u.a. eine grosse theologische Bewegung von der raum-zeitlich vorgestellten Transzendenz Gottes zu seiner Immanenz in den Jüngern Jesu vorzuliegen.

Vierte Achse: Kosmos als Negatingrösse (κόσμος Joh 14,17.19.22.[24].27.30.31). Obwohl diese vierte Achse nicht durch ein Verb resp. eine Verbgruppe, sondern durch ein Nomen gebildet wird, soll sie hier dennoch Erwähnung finden, weil bei der Untersuchung der Verben aufgefallen ist, dass sämtliche bedeutsamen verba sentiendi ein Verhältnis (zu Jesus, zu Gott und zum Parakleten) bezeichnen, das dem Kosmos jeweils explizit abgesprochen wird: »wahrnehmen«, »erkennen«, »glauben« und »lieben« sind dem Kosmos unzugänglich. Es fällt demnach auf, dass der Begriff Kosmos – mit der einen Ausnahme von 14,31 – ausschliesslich als Negativ- resp. Oppositionsgrösse konzipiert ist, wobei diese Negation offenbar teils als Unvermögen (vgl. οὐ δύναται in V17), teils als aktive Negation (vgl. ὁ μή ἄγαπῶν με in V24) verstanden wird. Und es fällt weiter auf, dass diese wiederkehrende Negation erst ab 14,17 auftritt, also im Rahmen des nachösterlichen Kommens des Parakleten und Jesu (vgl. V17.19.21–23.24.27). Die Funktion dieser Kosmos-Aussagen innerhalb der gesamten Rede besteht wahrscheinlich primär darin, die Eigenart des Kommens des Parakleten resp. Jesu resp. Gottes via negationis zu präzisieren: Die Erfahrung göttlicher Liebe vollzieht sich nicht im Raum neutraler oder gar feindlicher »Objektivität«, sondern nur in existentieller Erwartung göttlicher Offenbarung (ἀγαπᾶν). Trifft dies zu, dann besagt dies also, dass die Kosmos-Aussagen nicht in sich selbst interessant sind, sondern nur insofern, als sie einen Aspekt der joh Christologie und Pneumatologie erläutern sollen.

(5) Joh 14,2f. als Gliederungsschablone der gesamten Rede?

Seit Beckers Aufsatz zu den joh Abschiedsreden im Jahr 1970 wird öfters 14,2f. geradezu als Schlüssel für das Gesamtverständnis der Rede betont und verstanden. Becker schlug bekanntlich vor, 14,2f. als ein apokalyptisch geprägtes »'Offenbarungswort' der johanneischen Gemeindefradition«⁸ zu verstehen, das vom Evangelisten aufgenommen und in zwei Durchgängen (V4–17/V18–26) polemisch reinterpretiert worden sei. Neu an der These war dabei nicht die Beobachtung, dass in 14,2f. aller Wahrscheinlichkeit nach Traditionsgut aufgenommen wurde – Becker selbst wies in seinem Aufsatz deutlich darauf hin –, sondern die Behauptung, in der aufgenommenen Tradition komme eine mit dem Kontext der Rede »nicht deckungsgleiche Christologie«⁹ zum Ausdruck: »Die Rede entfaltet in einer polemischen Exegese gegen eine im Traditionsstück 14,2f. benannten Christologie in ihrem Hauptteil 'die praesentia Christi', des Erhöhten, als 'die Mitte' ihrer 'Botschaft'«¹⁰. Neu ist demnach vor allem, dass 14,2f. die Gliederungsschablone für die V4–26 abgibt: »Damit isr 14,4–26 eine nach zwei Hauptthemen geordnete Auslegung des dem Evangelisten aus der Gemeinde über-

⁸ Becker, Abschiedsreden 221.

⁹ Ebd. 222.

¹⁰ Ebd. 228.

kommenen Offenbarungswortes 14,2f.«¹¹. Der grosse Gewinn der Beckerschen These war eindeutig, dass der immer als schwierig empfundene gedankliche Aufbau der Rede nun plötzlich fast genial einfach und transparent wurde¹². Becker hat denn in der Folge auch einige Anerkennung gefunden, differenzierte Reaktionen hervorgerufen und nicht zuletzt auch kreative Weiterentwicklungen ausgelöst.

Schematisch kann die noch junge Wirkungsgeschichte der Beckerschen These etwa wie folgt wiedergegeben werden. – (1) Die einen sehen die These als überzeugend an und übernehmen sie¹³. – (2) Andere übernehmen die These in nur moderater Weise. Sie stimmen zwar der Auffassung zu, wonach 14,2f. die Gliederungsschablone für die nachfolgende Rede abgebe, sie übernehmen auch durchgängig die These der Traditionsgebundenheit der Stelle, Ichnen aber die These der polemischen resp. unterschiedenen Reinterpretation gemeindlicher »Durchschnitts-eschatologie« ab. 14,2f. sei bereits vom Evangelisten bearbeitet worden und sei also in seinem Sinne zu verstehen. 14,23 stelle keine polemische Korrektur zu 14,2f. dar¹⁴. – (3) Eine dritte Variante – inhaltlich eine kühne Radikalisierung des Beckerschen Ansatzes – schlug 1990 Stimpfle vor. Er verortet 14,2f. methodisch im Rahmen des literarischen Stilmittels des Unresp. Missverständnisses und theologisch im Rahmen des joh. Prädestinarianismus, der nach Meinung des Verf. ein absoluter ist. Seine These ist folgende: Der Verfasser greift mit 14,2f. einen Traditionspruch auf, der inhaltlich eine (gnostisch-) futurische Eschatologie und Soteriologie beinhaltet. Durch die Rekontextualisierung des Spruches im Gefüge der gänzlich präsentischen Eschatologie der Rede 13,31–14,31 wird die ursprüngliche Bedeutung des Spruches radikal enteudt und umgebogen. Diese radikale Aufhebung der Ursprungsbedeutung erkennt allerdings nur der Jünger, der zur Schar der Prädestinierten gehört! »Mit den beiden Versen greift Johannes eine in seinen Augen falsche Glaubensvorstellung auf, um sie zu zerstören – was nur der johanneische Insider erkennt. Dass der johanneische Jesus diese Vorstellung, die dem Heilsgeschehen inadäquat ist und deshalb ja auch desavouiert wird, auch noch bekräftigt, erweckt den Eindruck der Vortäuschung falscher Tatsachen. Soll der johanneische Outsider, der zum Kosmos Gehörende, in seinem falschen Glauben, seiner Ungläubigkeit also, bestärkt wer-

¹¹ Ebd. 223; vgl. auch *ders.* II 551: »In 14,2f. ist also ein frühjoh. apokalyptischer Offenbarungsspruch von E benutzt. Damit werden die Abschnitte V 4ff. und V 18ff. sachlich zu einer Exegese und entschiedenem Uminterpretation von V 2f.«

¹² Vgl. auch *Schnackenburg*, Anliegen 96: »Der Aufbau der Rede, wie ihn Becker für den immer als schwierig empfundenen Gedankengang nahelegt, wirkt einfach, geradezu elegant; es könnte wirklich der Schlüssel für die Hauptgliederung sein.«

¹³ So etwa *Dietsfelinger*, Osterglaube 52. Siehe seine Auslegung von 14,23: Der Begriff der himmlischen Wohnungen »wird einer Interpretation unterzogen, die seine Auflösung herbeizuführen scheint« (65).

¹⁴ Insb. *Schnackenburg*, Anliegen, insb. 107–110; als Fazit 110: »Es ist wahr, dass sie [die Rede in Kap. 14] vom Offenbarungswort V.2–3 thematisch beherrscht wird; die nochmalige Anspielung darauf in V.28 bestätigt es. Aber sie hat nicht den Sinn, ein dem Evangelisten nicht akzeptables Wort, das in der joh. Gemeinde umlief, gleichsam Punkt für Punkt umzuinterpretieren, sondern stellt ein vom Evangelisten selbst formuliertes Offenbarungswort, das nur im zweiten Teil auf die verbreitete Parusierwartung Rücksicht nimmt, programmatisch und thematisch an die Spitze, um es dann für die Situation der Jünger und für das Verständnis der Gemeinde tiefer aufzuschliessen«. Im Anschluss an *Schnackenburg* auch *Segovia*, Structure 478.482 A 37; *ders.*, Farewell, insb. 65–68.

den?¹⁵ Die Frage so zu stellen, heisst, sie zu beantworten. In der Tat meint Stimpfle, 14,2f. stelle eine Attrappe dar, deren Zweck es sei, die Nicht-Erwählten ihres Unglaubens – spricht: ihres Unverstehens des Offenbarungswortes – zu überführen, die Erwählten aber ihrer Erwähltheit zu versichern. Wichtig zu sehen ist bei dieser radikalen These, dass der so skizzierte Verstehens- resp. Unverstehensprozess nur eine Funktion der sachlich dominierenden Grundthese von einem joh absoluten dualistischen Prädestinarianismus darstellt. Die Kritik an der These von Stimpfle wird demnach einerseits bei dieser Grundvoraussetzung der joh Erwählungslehre, andererseits bei der exegetischen Widerlegung seiner Exegese von Joh 13,31–14,31 einsetzen müssen. Dazu siehe unsere Auslegung der Rede im Kap. 5.

Wie ist nun die These von Becker zu beurteilen? Die unten erfolgende Detailexegese wird die einzelnen Aspekte des Spruches 14,2f. näher prüfen. Deshalb an dieser Stelle nur soviel:

Zum ersten dürfte mittlerweile nicht mehr allzu strittig sein, dass Traditionsgebundenheit vorliegt. Der auffällige lexikalische Befund und die Tatsache, dass ein spezifischer und einheitlicher Vorstellungszusammenhang vorliegt, sind nicht wegzudiskutieren. Dass Tradition vorliegt, wird darum weitherum nicht mehr bestritten¹⁶. Zur Diskussion steht allerdings wieder – vor allem seit der Arbeit von Stimpfle –, welche Tradition (apokalyptische oder gnostische) verarbeitet worden ist.

Zum zweiten dürfte Becker grundsätzlich auch bei seiner Reinterpretationsthese zuzustimmen sein, auch wenn die Qualifizierung, wonach es sich um eine polemische Exegese handle, nicht unbedingt glücklich ist¹⁷. Jede Auslegung, die eine Modifikation des Aussagegehaltes von 14,2f. im Kontext der gesamten Rede bestreitet, muss a) entweder den Übergang von der futurischen (14,2f.) zu einer präsentischen (14,4ff.) Perspektive auf irgendeine alternative Weise erklären oder dann das Spezifische der Aussage von 14,2f. völlig einebnen und b) den durch die beiden Pole 14,2f. – 14,23 angezeigten Interpretationsvorgang¹⁸ negieren. Im übrigen zeigt gerade die mit 14,3 sehr verwandte Stelle 17,24 durch die jeweils unterschiedliche kontextuelle Situierung, dass die Annahme einer Reinterpretation von 14,2 plausibel ist: Das Ziel des Jesus-Weges ist beidemale das gleiche: ἵνα ὁπου εἶμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε (14,3), resp. ἵνα ὁπου εἶμι ἐγὼ καὶ κεῖνοι ὡσιν μετ' ἐμοῦ (17,24). Aber die kontextuelle Stellung ist eine auffällig andere: Während 14,2f. gleichsam Ausgangspunkt und erster Lösungsansatz der Abschieds-

¹⁵ Stimpfle, *Blinde sehen* 215f.

¹⁶ Siehe unsere exegetische Begründung bei der Auslegung von 14,2f. Selbst Exegeten, die mit der These einer vorliegenden Reinterpretation wenig bis nichts anfangen können, gehen von der Traditionsgebundenheit von 14,2f. aus, so u.a. *Schnelle*, *Abschiedsreden* 66f.; *Onuki*, *Gemeinde* 69.

¹⁷ Anzumerken ist, dass Becker in seinem Kommentar nicht mehr von polemischer Exegese, sondern von einer »entschiedenen Uminterpretation« (II 551) spricht – ein kleiner, aber feiner Unterschied.

¹⁸ Vor Beckers Aufsatz schon erkannt von *Martyn*, *History and Theology* 147, der von einer radikalen Umkehrung des Bildes der *μὴν* spricht. *Bultmann* 474 erkennt richtig, dass ein 14,23 der Blick gleichsam umgedreht worden ist, spricht aber nicht von einer Reinterpretation.

problematik ist, stellt die ebenso einmalige joh Aussage in 17,24 (vgl. die Fortsetzung: ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν κτλ.) den Zielpunkt von Kap. 17 dar.

Zum dritten Moment der Beckerschen These: ist 14,2f. demnach als Themaangabe der gesamten Rede zu beurteilen? Die Antwort muss differenziert ausfallen. Natürlich kann 14,2f. insofern als Themaangabe verstanden werden, als hier die oben beschriebene elliptische semantische Linie mit den beiden Brennpunkten des Weggehens und Wiederkommens in komprimierter Form zu finden ist. Dennoch ist fraglich, ob der Begriff des Themas hier wirklich geeignet ist. Zum einen geht dabei der wichtige Bezug zur Einleitung 13,31–38 zumindest tendenziell verloren¹⁹; die die Abschiedsrede bestimmende Grundproblematik wird unmittelbar nach der doxologischen Einführung (V31f.) deutlich thematisiert (V33). Zum anderen dürfte »Thema« nicht in dem Sinn verstanden werden, dass nun 14,1–3 thematisch und gleichsam in nuce alle wichtigen Elemente von 14,4–31 vorwegnahme. Zum dritten ist die von Becker vorgeschlagene Zweiteilung in V4–17 (Fortgang Jesu) und V18–26 (Wiederkehr)²⁰ zumindest in einem Punkt kritisierbar: Der erste Parakletspruch mitsamt seinem Vorspann (V15–17) kann geradezu zur Thematik des Kommens (des Parakleten und Jesu) gezogen werden²¹, was im übrigen den Vorteil hat, das Nebeneinander des Kommens dieser beiden Figuren als ein offenbar intentionales zu verstehen und dementsprechend theologisch zu interpretieren²². Wenn schon, würde sich eine Aufteilung in V4–14/15–26 besser empfehlen²³. Wir schlagen deshalb vor, 14,2f. als ersten, traditionellen Lösungsansatz für die eingangs formulierte Grundproblematik des Entzogeneins Jesu in nachösterlicher Zeit (13,33) zu verstehen. Dieser erste Ansatz wird dann – und hier stimmen wir Becker grundsätzlich zu – in den folgenden Ausführungen im Sinne der genuin joh Position modifiziert und überboten werden.

5.1.1.3 Die Hauptthematik der Rede

Um die Hauptthematik der Rede hypothetisch zu skizzieren – die Verifikation kann letztlich erst im exegetischen Durchgang erfolgen –, greifen wir nochmals auf die oben beschriebenen semantischen Linien resp. Achsen zurück. Die Be-

¹⁹ Mit Recht weist darauf *Stimpfle*, *Blinde sehen* 176 A 165 hin.

²⁰ *Becker*, *Abschiedsreden* 223; *ders.* II 546.

²¹ Vgl. auch *Stimpfle*, *Blinde sehen* 174 A 154; *Beutler*, *Angst* 14; *Winter*, *Vermächtnis* 264f.

²² Das tut im übrigen auch *Becker*.

²³ Eine differenzierte Kritik an Beckers Ansatz liefert *Woll*, *Christianity* 17–21. Gegenüber *Becker* schlägt er ein wesentlich anderes Gliederungsmuster vor. Er sieht in Joh 13,31–14,24 *alternierende Sequenzen von Abwesenheit und Anwesenheit Jesu* vorliegen: 13,31–14,3 Betonung der Abwesenheit Jesu; 14,4–11 Betonung, dass Jesus der einzige Weg zur Gotteserkenntnis bleibt – und somit in gewisser Hinsicht gegenwärtig bleibt; 14,12–17 Betonung des Weggehens Jesu und der Fortführung seines Werkes durch die Jünger; 14,18–24 Betonung der Gegenwartigkeit Jesu in seinen Jüngern (20).

sprechung der einzelnen Achsen hat bereits deutlich gemacht, dass diese nicht beziehungslos nebeneinander, sondern in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen. Ein wenig schematisch formuliert und in der Gefahr zu simplifizieren: Die Kosmos-Aussagen sind, wie oben bereits ausdrücklich erwähnt, funktional der Semantik der Liebe (ἀγαπᾶν) zugeordnet, während diese und die Achse »erkennen-sehen-glauben« wiederum eng mit der elliptischen Linie des Weggehens und Wiederkommens verschränkt sind. Die Hauptthematik ist demnach, joh sondersprachlich ausgedrückt, das bedrängende Problem des Weggehens Jesu, oder nichtjoh formuliert: *das Problem des radikalen Entzogenseins Jesu durch seinen Tod und damit das Problem der Kontinuität von Heilserfahrung*. Dieser christologisch-soteriologische Hauptakzent muss jedoch, um in seiner theologischen Tragweite erfasst zu werden, in den Gesamtrahmen der joh Theologie gestellt werden. Wir behaupten, dass die Rede Joh 13,31–14,31 ein zentrales Folgeproblem des in Joh 1–12 entfalteten christologischen Entwurfs aufgreift und bearbeitet. Jesus ist nach Joh 1–12 der exklusive himmlische Gesandte, als der Offenbarer Gottes der Geber des Heils, ja die Inkarnation des Heils selbst (vgl. die Ich-bin-Worte). Der Tod nun des Offenbarers ist zum einen der schärfste Ausdruck der (zeitlich vorgestellten) Begrenztheit der Offenbarung und zum anderen die offenbar totale Infragestellung einer möglichen Kontinuität der Offenbarung in nachösterlicher Zeit.

Diese Frage nach der Kontinuität von Offenbarung in nachösterlicher Zeit schliesst direkt die Frage mit ein, welches denn der Stellenwert, *die Qualität dieser nachösterlichen Zeit und des nachösterlichen Glaubens* ist. Denn eine sich aus dem christologischen Ansatz von Joh 1–12 zunächst zwingend ergebende Konsequenz scheint die zu sein, dass die Zeit des irdischen Jesus die Zeit der Fülle und Vollendung ist (vgl. u.a. 19,30), wogegen die nachfolgende Zeit nur eine defiziente Zeit sein kann. Das Faszinierende der Rede Joh 13,31–14,31 ist nun, dass dieser scheinbar sich aufdrängende Schluss radikal umgekehrt wird. Nicht die vorösterliche, sondern vielmehr die nachösterliche Zeit – die Zeit der Rezipienten des JohEv – ist die Zeit der Fülle und Vollendung! Wir werden im folgenden zu zeigen versuchen, dass jeder Reflexionsschritt innerhalb von Joh 13,31–14,31 eine pointierte Aussage über die Qualität der nachösterlichen Zeit macht. – Es sei hier noch einmal deutlich betont, dass mit dieser Frage nach der Qualität und dem Stellenwert des nachösterlichen Glaubens und damit nach der Qualität der nachösterlichen Zeit insgesamt nicht ein neben der Christologie neuer Aspekt in die Rede hineingebracht wird, sondern dass diese Frage den streng komplementären Aspekt dieser Christologie bildet. Die Rede ist also ganz christologisch ausgerichtet (auch die Pneumatologie [vgl. 14,16f.26] ist nur eine Funktion der Christologie).

Wenn diese Beschreibung der Hauptthematik zutreffend ist, dann werden dadurch auch verschiedene *Typen einer primär polemisch orientierten Exegese von 13,31–14,31* kritisch relativiert.

ohne jedoch ihr jeweiliges Wahrheitsmoment negieren zu müssen²⁴. Mindestens vier Modelle einer primär polemisch ausgerichteten Exegese sind bisher vorgeschlagen worden.

Ein *erstes Modell*, vertreten von Becker, sieht in der Rede eine Polemik gegen eine falsche Eschatologie (und Christologie!). Wir sind bereits oben auf die These von Becker eingegangen und brauchen an dieser Stelle somit nur noch folgendes hinzuzufügen: Auch wenn tatsächlich eine Modifikation der in 14,2f. zum Ausdruck kommenden futuristischen Perspektive vorliegt, so muss es sich dabei nicht um eine polemische Korrektur handeln²⁵.

Ein *zweites Modell*, vertreten durch Woll²⁶, sieht eine falsche Pneumatologie bekämpft. Nach Woll richtet sich die Rede polemisch gegen eine Gruppe innerhalb des joh. Gemeindeverbandes, die von ihrem pneumatisch-charismatischen Selbstverständnis her – ein Produkt des joh. Geistverständnisses! – die Autorität der vergangenen Figur Jesus in Frage stellt. Demgegenüber stelle die Rede die unüberholbare Autorität des Charismatikers Jesus hervor. Die Arbeit von Woll enthält viele sehr erwägenswerte Elemente, dennoch dürfte die vom Verf. konstruierte Situation pneumatischer Selbstverabsolutierung joh. Gemeindeglieder eher der Nachgeschichte dieses Textes und des JohEv insgesamt zuzurechnen sein (Montanismus)²⁷.

Ein *drittes Modell*, vertreten durch Segovia²⁸, sieht primär antijüdische Polemik reflektiert: »the discourse represents and reflects an anti-jewish polemic in which the theme of belief is primary and encompasses those of Jesus' departure and return«²⁹. Wiederum ist hier zweifellos ein richtiger Akzent gesehen, aber dennoch ist die Hauptstossrichtung dieser Auffassung unzutreffend und verfehlt den Skopos der Rede: Zum einen ist immerhin zu erwähnen, dass von dem Kosmos als *Oppositionsgrösse* und nicht von »den Juden« die Rede ist. Auch wenn der Begriff des Kosmos auch und gar hauptsächlich konkret »die Juden« umfasst, so wäre dennoch dem Phänomen nachzudenken, dass hier und insgesamt im Rahmen der Abschiedsreden die zeitgeschichtliche Konfrontation der joh. Gemeinde mit dem pharisäisch-tabbinitisch bestimm-

²⁴ Zu Typen polemischer Exegese von 13,31–14,31, vgl. *H. Thyen*, Art. Johannesevangelium, TRE 17, 217 (mit entsprechender dezidierte Kritik an den Modellen von Woll und Becker); *Segovia*, Structure 474.

²⁵ *H. Thyen*, ebd. kritisiert folgendermassen: »Weder ein 'pneumatisches Zuviel' [so die Zusammenfassung der Position von Woll] noch ein 'eschatologisches Zuwenig' [so die Position von Becker] an Glauben wollen die Abschiedsreden 'theologisch' korrigieren. Auf einer derart abgehoben-geistesgeschichtlichen Ebene bewegen sie sich nicht. Da müssen 'erschrockene Herzen' aufgerichtet werden, in die sich Zweifel eingeschlichen haben. Da ist einer Angst und Verlassenheitserfahrung zu begegnen, für die es handfeste und blutige Gründe gibt«. Sicherlich geht es nicht um situationslose theologische Konzeptualität. Dennoch baut die Kritik von Thyen eine m.E. falsche Alternative auf. Immerhin wird, um dem Erschrecken der Jünger zu begegnen, in der Rede ein Geflecht hochtheologischer Argumentation aufgebaut. *Der Text begegnet also der existentiell schwierigen Situation der Jünger/Hörer und Leser nicht zuletzt auf ausgesprochen kognitive Weise. Es geht um Trost durch Verstehen.*

²⁶ *Woll*, Christianity; ders., Departure, insb. 237–239.

²⁷ So auch *H. Thyen*, Art. Johannesevangelium, TRE 17, 217; vgl. auch *Zumstein*, Chronique johannique 554: »nous sommes [...] peu convaincus par sa [sc. de Woll] thèse sur les circonstances qui ont amené la rédaction de l'évangile. Comme l'a bien montré Wengst, nous ne sommes pas alors en situation d'effervescence charismatique, mais au contraire en pleine crise d'identité.«

²⁸ *Segovia*, Structure, insb. 474,488–491.

²⁹ Ebd. 474. Vgl. auch ebd. 488f.: »the polemic in question has nothing to do with the presence of fellow (Johannine) Christians who posit a futuristic eschatology [sc. Becker] but rather with the presence of outsiders who refuse to believe in Jesus, namely, the Jews« (kursiv von mir).

ten Judentum nun auf die abstraktere Ebene des Kosmos transponiert worden ist. Zum anderen wird durch die These von Segovia der Blick auf die grundlegende Abschiedsproblematik gerade verstellt. Nicht die Glaubenthematik umfasst die Thematik des Weggehens und Wiederkommens, sondern die Glaubenthematik steht gerade umgekehrt in einem funktionalen Verhältnis zur Kontinuitätsproblematik.

Ein *viertes Modell* wird von Dietzfelbinger³⁰ vorgeschlagen. Der Verf. sieht in der Rede eine »eigenartige Distanzierung von einer anderen Auffassung nachösterlicher Existenz, die uns am unmittelbarsten in 13,36–38 begegnet«³¹. Nachösterliche Existenz könne, so meint die dem matthäischen Entwurf von Jüngerschaft sehr nahestehende Gegengruppe (oder Gegengruppen) zum JohEv, nur in der strengen Rückbindung an den irdischen Jesus und im treuen Festhalten an seinem Wort authentisch sein. Dagegen polemisiert nach Dietzfelbinger die Rede in ihrem »Gegenentwurf«³², indem sie die positive Qualität der nachösterlichen Zeit dezidiert herausstreicht und behauptet, die vorösterlichen Traditionen trügen »nicht mehr die Kapazität zum Bewältigen der Gegenwart in sich«³³. Die faszinierende These von Dietzfelbinger kann erst nach unserem exegetischen Durchgang durch 13,31–38 gültig beurteilt werden³⁴. Schon hier aber lässt sich sagen, dass sie insofern richtig liegt, als sie den springenden Punkt der Rede, nämlich die Abschiedsproblematik, genau erfasst und erst von daher die polemische Dimension des Textes aufschliesst.

Von dieser inhaltlich-theologischen Grundaussicht her erschliesst sich nun auch eine Grobstrukturierung der Rede. Der folgende Gliederungsvorschlag soll in einer thetischen Skizze zugleich einen knappen und relativ komprimierten Überblick über unser inhaltliches Verständnis der Rede geben³⁵.

(1) 13,31–38 (Einleitung) Auslegung des Todes Jesu (V31f.) und Entzogensein Jesu als negative Konsequenz für seine Jünger (V33); Notwendigkeit des Bruches (Diskontinuität) mit der Zeit des irdischen Jesus als negative Ermöglichungsbedingung für ein authentisches Verständnis der Qualität der nachösterlichen Zeit (V36–38). – In einer Zweitlesung (V34f.): Jüngerliebe als eine Gestalt der Anwesenheit des Erhöhten in nachösterlicher Zeit; Positivität der nachösterlichen Zeit.

(2) 14,1–3 Erster, traditioneller Lösungsansatz: nachösterliche Zeit als vorläufiges *Interim* zwischen Heilsvergangenheit und erhoffter Heilszukunft; Heil weltbildlich vorgestellt als mythische, raum-zeitlich differenzierte Transzendenz – sachlich: Vorstellung des Heils als Restituierung der Heilsvergangenheit (V3b); Positivität der nachösterlichen Zeit nur insofern, als diese den Raum für Hoffnung auf die zwar zugesagte, aber noch ausstehende Vollendung abgibt.

³⁰ Dietzfelbinger, Werke, insb. 41–47.

³¹ Ebd. 43 (kursiv von mir).

³² Ebd. 47.

³³ Ebd. 46.

³⁴ Siehe unsere Ausführungen zu Joh 13,31–38 unten 138–140.

³⁵ Zur Vielfalt der in der Joh Exegese entworfenen Gliederungsvorschläge und damit verbunden der Relativität eines solchen Unternehmens siehe Segovia, Structure 476–679 (insb. 477 A 21); ders., Farewell 64; Stimpfle, Blinde sehen 173–176; Schmackenburg III 65.

(3) 14,4–14 Innerhalb des makrostrukturellen Gefüges des JohEv gesehen: nochmalige Aktualisierung der christologischen Frage im Horizont des Abschieds Jesu.

(a) 14,4–6 Transformierung des Weg-Motivs: der weggehende Jesus ist selbst der – exklusive – Weg zum Vater (V6);

(b) 14,7–11 Explikation des christologischen Grund-Satzes V6: Jesus ist die vollkommene Offenbarung Gottes (V9–11 konzeptuell: Sohn-Christologie [Immanenz-Vorstellung]); seine Worte und Werke fungieren als Erkenntnisgrund seiner göttlichen Identität (V10b.11). Gegenüber 14,2f. bildet nicht die Vollendung in der noch ausstehenden Heils-Zukunft, sondern die Heils-Vergangenheit Jesu den bestimmenden Horizont für das Verständnis der nachösterlichen Gegenwart; gerade deshalb aber Radikalisierung der Gegenwartsproblematik!

(c) 14,12–14 Kontinuität des Offenbarungswerks Jesu durch die Jünger als die Repräsentanten Jesu in nachösterlicher Zeit; damit Behauptung der eminent positiven Qualität der nachösterlichen Zeit.

(4) 14,15–26 Endgültige Versicherung der Positivität der nachösterlichen Zeit durch die Zusicherung des Kommens Jesu durch den Geist-Parakleten:

(a) 14,15–17 der Paraklet als die neue, zeitlich und räumlich entschränkte Gestalt der Anwesenheit Jesu bei der Gemeinde;

(b) 14,18–24 joh Auslegung von Ostern: Zusage der dauernden Gegenwart Jesu und Gottes für die Gemeinde, die Jesus liebt; nachösterliche Zeit als die Zeit der Erfahrbarkeit der Liebe Gottes in Jesus;

(c) 14,25–26 der Paraklet als der Hermeneut der Person und Geschichte Jesu; nachösterliche Zeit positiv als die Zeit, in der Jesus retrospektiv überhaupt erst verstanden wird.

(5) 14,27–31 (Schluss) Rekapitulation zentraler Punkte der Rede und Übergang zum noch ausstehenden Passionsweg Jesu.

5.1.2 Literarkritische Differenzierungen?

Vor der Exegese des Textes muss noch kurz die Frage nach seiner literarischen Einheit gestellt werden. Die Frage hängt eng mit der jeweiligen Rekonstruktion des Gedankenganges der gesamten Rede zusammen. Da wir die Rede sowohl insgesamt als auch in ihren einzelnen Sequenzen von einer Gesamthematik her bestimmt verstehen, ist die Frage nach grösseren literarkritischen Differenzierungen bereits negativ beantwortet. Dennoch werden wir im folgenden kurz prüfen, ob in kleineren Textsegmenten quellenkritisch differenziert werden muss.

Erstens: zur Frage, ob in Joh 13,34f. ein Einschub vorliegt, haben wir bereits früher Stellung bezogen³⁶. Es liegt hier m.E. tatsächlich eine spätere, sachlich sinnvolle Ergänzung vor. Ebenfalls haben wir bei der ausführlichen Diskussion

³⁶ Siehe oben 63.

über Joh 13,34f. bereits die Funktion der Stelle im jetzigen Kontext bestimmt³⁷: Sachlich liegt durch diese Ergänzung eine erste positive Antwort auf die Abschiedsproblematik vor; sie wird in 15,1–17 aufgenommen und vertieft.

Zweitens: Becker hat Joh 14,14f. als »sperriges Strandgut«³⁸ ausgesondert. Insb. V15 unterbreche störend den Zusammenhang von V13 und V16. Die Einfügung verdanke sich der kirchlichen Redaktion, die auch hier »ein christologisches Grundanliegen des Textes paränetisch und gemeindeorientiert«³⁹ ergänze. Aber ob hier überhaupt paränetische Akzentuierung vorliegt, ist ganz unsicher. V15 muss doch zusammen mit seinen charakteristischen Modulierungen in V21.23 (V21 ist bspw. nicht ein Konditional-, sondern ein Partizipialsatz!) gelesen und verstanden werden. Nicht zuletzt stellt V15 ein wichtiges Gliederungssignal für die V15–24 dar⁴⁰ und sollte deshalb nicht vorschnell liquidiert werden.

Drittens: die Parakletsprüche Joh 14,16f.26 wurden des öfteren als eigenständige Traditionsblöcke angesehen, die auch literarkritisch behandelt wurden, indem angenommen wurde, sie seien nachträglich in den jetzigen Kontext eingefügt worden⁴¹. Obwohl das Rätsel der traditionsgeschichtlichen Bestimmung und religionsgeschichtlichen Verortung der Parakletvorstellung trotz intensivster Bemühungen (noch) nicht gelöst ist⁴², vermag die literarkritische Interpolationstheorie schon allein deshalb nicht sonderlich zu überzeugen, weil die Funktion jedes Parakletspruches in seinem jeweiligen literarischen Kontext gut aufgezeigt werden kann. Es dürfte heute Konsens sein, dass die Frage nach der Funktion der Parakletsequenzen in ihrem jetzigen Kontext die weitaus produktivere Fragestellung ist⁴³.

³⁷ Siehe oben 79.

³⁸ Becker, Abschiedsreden 224; zu V15 notiert er beinahe amüsiert: »Aber auch der nächste Vers 15 ist ein untergeschobenes Findelkind [...]. Der Vers muss sich dasselbe harte Urteil gefallen lassen wie v.14, weil auch er nicht in der Lage ist, seine Zuordnung zum Kontext zu erweisen. Obendrein zerstört auch er auf seine Weise den Gedankengang von v.13 zu v.16« (225).

³⁹ Becker II 555.

⁴⁰ Vgl. oben 113f.

⁴¹ Dazu Becker, Abschiedsreden 225 A 42 mit den entsprechenden Verweisen auf ältere Literatur.

⁴² Vgl. den Exkurs 2, unten 181–189.

⁴³ Vgl. Schnackenburg, Exkurs 16: Der Paraklet 157.160–163.

5.1.3 Auslegung von Joh 13,31–14,31

5.1.3.1 Joh 13,31–38: Die Notwendigkeit der Trennung vom irdischen Jesus

Übersetzung

- V31 Als er [Judas] nun hinausging, sagt Jesus:
 b »Nun ist der Menschensohn verherrlicht worden,
 c und Gott ist durch ihn verherrlicht worden.
 V32⁴⁴ Und Gott wird ihn durch sich verherrlichen,
 b und sofort wird er ihn verherrlichen.
 V33 Kinder, (nur) noch eine kurze Zeit bin ich bei euch.
 b Ihr werdet mich suchen,
 c und wie ich zu den Juden gesagt habe:
 d 'wohin ich gehe, könnt ihr nicht kommen',
 e so sage ich (es) jetzt auch euch.
 V34 Ein neues Gebot gebe ich euch:
 b Liebt einander! Wie (weil) ich euch geliebt habe,
 c sollt auch ihr einander lieben⁴⁵.
 V35 Daran werden alle erkennen,
 b dass ihr meine Jünger seid,
 c wenn ihr Liebe untereinander habt.«
 V36 Es sagt zu ihm Simon Petrus:
 b »Herr, wohin gehst du?«
 c Es antwortete ihm Jesus:
 d »Wohin ich gehe, kannst du mir jetzt nicht nachfolgen.
 c Du wirst aber später nachfolgen.«
 V37 Es sagt ihm Petrus:
 b »Herr, warum kann ich dir jetzt nicht nachfolgen?
 c Mein Leben werde ich für dich hingeben!«
 V38 Es antwortet Jesus:
 b »Du wirst dein Leben für mich hingeben?
 c Amen, amen, ich sage dir,
 d nicht wird ein Hahn krähen,
 e bis du mich dreimal verleugnet haben wirst.«

⁴⁴ Zur Auslassung des Mittelgliedes siehe die Begründung bei der Exegese von V31f.

⁴⁵ Zur Begründung der vorgeschlagenen Übersetzung siehe oben 75 A. 55.

	Sprachform	Leitworte	inhaltlich-theologisch
V31–32	rhythmisch-poetisch; objektivierend	δοξάζειν	Auslegung des Todes Jesu als reziprokes Verherrlichungsgeschehen zwischen Gott und Jesus
V33	explikativ	ὑπάγειν	Konsequenz für Jünger: Unmöglichkeit der Nachfolge
	appellativ	ἀγαπᾶν	christologisch begründete Liebe der Jünger untereinander als Erkennniszeichen ihrer Jüngerschaft gegenüber der Welt
V36–38	interrogativ-explikativ	ἀκολουθεῖν	Dialogsequenz Petrus-Jesus: Nachfolgebereitschaft (vgl. V33!) führt zum Verrat Jesu

Struktur von V31–38:

Der Text V31–38, der auch als Einleitung der Rede bezeichnet werden kann, kann in vier Sequenzen aufgeteilt werden: V31f. / V33 / V34f. / V36–38. Auffallend ist – neben der Frage nach der kontextuellen Situierung der V34f. – der stylistisch, terminologisch und rhetorisch markierte Einschnitt zwischen V32 und 33. V31b.32 wird durch seine sprachlich-inhaltliche Besonderheit gleichsam zur Einleitung innerhalb der Einleitung. Der Text hat, funktional in seinem kontextuellen Gefüge gesehen, *prologartigen* Charakter. Er ist gleichsam der hermeneutische Schlüssel für 13,33–14,31 – aber nicht nur für 13,33–14,31, sondern auch, wenn das JohEv auf seiner literarischen Endstufe gelesen wird, für den Abschiedsredenkomplex insgesamt (13,33–17,26)⁴⁶. Die Wiederaufnahme des Verherrlichungs-Motivs in 17,1ff.⁴⁷ stützt diese Annahme.

Wie ist der inhaltliche *Duktus* von V31–38 zu beschreiben? Die Aussage, die vier kleinen Sequenzen seien »more juxtaposed than connected«⁴⁸, darf nicht Endergebnis, sondern bloss Einsatzpunkt der Interpretationsarbeit sein. Die innere Einheit wird dann sichtbar, wenn von der Frage nach dem Tod Jesu aus gedacht wird. In V31f. liegt eine proleptische und positive Deutung des Todes Jesu vor: Der bevorstehende Tod wird als Verherrlichungsgeschehen gedeutet. V33 führt mit dem ὑπάγειν ein zweites Interpretament des Todes Jesu ein und betont dessen negative Konsequenz für die Jünger: Jesu Entzogenheit. V36–38 radikalisiert diesen negativen Aspekt, indem der Wille zur Aufrechterhaltung der bisherigen Beziehung mit dem irdischen Jesus durch Nachfolge in den Tod dramatisch falsifiziert wird: Eine solche Bereitschaft führt zur Verleugnung des

⁴⁶ Woll, Christianity 13 sagt – allerdings auf V31–38 insgesamt bezogen – sehr Ähnliches, wenn er meint, die Sequenz fungiere primär als Einleitung zu Kap. 14, sekundär als Einleitung zu Kap. 14–17.

⁴⁷ O'Day, Overcome 158 betont die Beziehung von ihrem zeitanalytischem Interesse her.

⁴⁸ Brown II 609.

Meisners. V34f. als spätere Einfügung⁴⁹ wollen sagen, dass nicht imitatio Christi im Sinne des Petrus, sondern die Liebe der Jünger untereinander eine Gestalt der praesentia Christi ist. Aufschlussreich ist, dass die Einfügung V34f. das Unverständnis des Petrus in V36–38 damit inhaltlich noch verstärkt!

V31.32 Zwei *textkritische* Probleme sind zu diskutieren:

1. Die Ursprünglichkeit der dritten Zeile des Spruches – εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ – ist sehr umstritten. Die äussere Kritik spricht ziemlich deutlich für Auslassung⁵⁰, also für die lectio brevior, die innere Kritik möglicherweise eher für den Langtext. Vertreter des Langtextes schlagen als Erklärung für die Entstehung des Kurztextes zum einen Homoioteleuton und zum anderen vermutete Redundanz (schlechtes Argument!) vor⁵¹. Für die Ursprünglichkeit des Langtextes spreche im weiteren, dass die dritte Zeile eine gute Übergangsfunktion zwischen der früheren und späteren Verherrlichung habe⁵² und dass der damit vorliegende Stufenparallelismus (Wiederaufnahme des in der vorausgehenden Zeile bereits Enthaltene) gut joh sei. Aber auch die Annahme der umgekehrten Entwicklung ist plausibel: Der ursprüngliche Kurztext wurde logisch 'eingängiger' gemacht, indem durch die Einfügung der dritten Zeile der Übergang von der Bewegung vom Menschensohn zu Gott (Zeile 1 und 2) und von Gott zum Menschensohn (Zeile 4 und 5) betont wurde. Die lectio brevior wäre demnach auch die lectio difficilior! Auch das Homoioteleuton-Argument ist relativierbar, da geradesogut Dittographie vorliegen kann⁵³. Wir entscheiden uns deshalb, entgegen der grossen Mehrheit der heutigen Kommentatoren, für Auslassung⁵⁴.

2. Ist in der vierten Zeile αὐτῷ oder das kontrahierte Reflexivpronomen αὐτῶ⁵⁵ oder das Reflexivpronomen ἑαυτῷ als varia lectio zu lesen? Sowohl die äussere als auch die innere Kritik – der sprachlich harte Bezug von ἐν αὐτῷ auf θεὸς wird durch ἑαυτῷ korrigiert und verbessert – sprechen gegen ἑαυτῷ. Vom Textzusammenhang her dürfte deutlich sein, dass der pronominale Ausdruck auf das grammatische Subjekt θεὸς – und nicht etwa auf Jesus – bezogen werden muss⁵⁶.

Struktur von V31f.:

Die viergliedrige, straff durchkomponierte Aussage beschreibt in streng formgebender und objektivierender Sprache – indirekte Identifikation Jesu mit dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (3.Ps.Sg.) – ein reziprokes Geschehen zwischen Gott und dem Menschensohn. Es liegen zwei zweigliedrige Parallelismen vor: Die ersten zwei Glieder beschreiben durch passivische Verbformen die Wechselseitigkeit des Verherrlichtwerden der beiden Subjekte, der zweite Parallelismus beschreibt

⁴⁹ Zur Begründung des Nachtrag-Charakters von Joh 13,34f. siehe oben 63. Im Kapitel 4.2.3 (74–79) findet sich auch eine detaillierte Auslegung der Passage, weshalb wir an dieser Stelle auf eine erneute Interpretation verzichten können.

⁵⁰ Für Auslassung: P⁶⁶ R* B C* D L W X Π, f¹ 1009.1071.1079.1216.1546, dazu etliche Varianten der Itala und der syrischen und koptischen Tradition; zur Bewertung des Befundes siehe Metzger, Commentary 242.

⁵¹ Vgl. ebd.; Schnackenburg III 55; u.a.

⁵² Stark betont von Schnackenburg III 55.

⁵³ Vgl. Barrett 450.

⁵⁴ Auch für Auslassung plädiert Barrett, ebd.

⁵⁵ Vgl. Thüsing, Erhöhung 236.

⁵⁶ Vgl. die sorgfältige Argumentation von Thüsing, Erhöhung 236.238.

durch aktive Verbformen das Handeln Gottes am Menschensohn. Auffällig ist die zeitliche Differenzierung zwischen den beiden Parallelismen: Aorist in den ersten zwei Gliedern, Futur in den letzten zwei. Auffällig sind weiterhin die beiden Zeitadverbien im ersten und letzten Glied (νῦν – εὐθὺς). Damit scheint die durch die grammatischen Tempora erreichte zeitliche Differenzierung wieder relativiert zu sein.

Auslegung:

Was das äusserst knapp beschriebene und vielschichtige Verherrlichungsgeschehen⁵⁷ näherhin meint, geht nicht aus dem Spruch selbst hervor – das Verbum δοξάζειν ist absolut verwendet –, sondern nur einerseits aus dem näheren Erzählkontext (Passionszusammenhang) und andererseits durch die inhaltliche Prägung des Begriffs in Joh 1–12, vor allem im »Paralleltext« 12,20–36. Diese vorausgehende Prägung ist allerdings sehr aufschlussreich, weil auch sie das Verherrlichungsgeschehen als ein Interpretament des Todes Jesu deutlich werden lässt. Das Verherrlichtwerden des Menschensohnes realisiert sich mit dem Kommen der »Stunde« (Joh 12,23 ἐλθῆλυσεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), welche wiederum bedeutungssynonym mit dem theologisch gewichtigen νῦν ist (vgl. Joh 12,31 νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐβλήθησεται ἔξω – das Kreuz als Überwindung der die Welt versklavenden Todesmacht). Der Bezug zum Kreuz wird vollends durch 12,32 – Einführung der Erhöhungsthematik (ὕψωσθῆναι)⁵⁸ mit kreuzestheologischer Auslegung durch den expliziten Kommentarsatz in V33 – klargemacht. Selbst die zeitliche Ausdifferenzierung des an Jesus sich vollziehenden Verherrlichungsgeschehens in 13,31f. wird von 12,28 vorweggenommen: Die Himmelsstimme reagiert auf die Bitte Jesu nach Verherrlichung mit der Aussage: καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω. Insb. von Joh 12 her ist also deutlich, dass das Verherrlichungsgeschehen von 13,31f. in eine enge Beziehung zur Stunde des Todes Jesu gesetzt ist⁵⁹.

⁵⁷ Zum viel diskutierten Phänomen siehe u.a. folgende Spezialliteratur: *Thüsing*, Erhöhung (zu 13,31f. insb. 233–239); *Schnackenburg*, Exkurs 13: Erhöhung; *Woll*, Christianity 38–40; *Pammel*, Meaning; *H.Hegemann*, Art. δόξα, EWNT I 832–841 (dort weitere Literatur), insb. 839–841; *ders.*, Art. δοξάζω, EWNT I 841–843; neu auch *Krüppler*, theologia crucis 154–173.

⁵⁸ Die Nähe der Erhöhungs- zur Verherrlichungsthematik wird nicht zuletzt durch die spezifisch joh Modifikation der Menschensohn-Christologie deutlich: das im JohEv insgesamt fünfmal vorkommende ὑψοῦν resp. ὑψωθῆναι (3,14 [2mal]; 8,28; 12,32.34) wird – mit einer Ausnahme (12,32; vgl. aber V34) – immer mit υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zusammen verwendet. Dass dies eine spezifisch joh Vorstellung ist, ist vielfach betont worden (u.a. *Becker II* 534; *ders. I* 168–170). Zur Analyse der joh Erhöhungs-Vorstellung siehe insb. *Thüsing*, Erhöhung 3–37; *Schnackenburg*, Exkurs 13: Erhöhung, insb. 499–502.508f.; *Blank Ia* 252f.; *G.Bertram*, Art. ὑψοῦν κτλ., ThWNT VIII, insb. 608–609.

⁵⁹ *Schnackenburg*, Exkurs 13: Erhöhung 505 weist darauf hin, dass die »passivische, auf Jesus bezogene Redeweise vom 'Verherrlicht-Werden' [...] dem Ereignis der 'Stunde Jesu' vorbehalten« bleibt; *Thüsing*, Erhöhung 240 zusammenfassend: »Das Verbum δοξάζειν wird vielmehr überwiegend für die mit der 'Stunde' einsetzende Verherrlichung gebraucht«. Es sei hier auch an die zentrale, gegen Käsemann gerichtete These von *Bornkamm*, Interpretation 17 erinnert: »Jesu Tod ist also nicht nur Durchgang zur Herrlichkeit, sondern im eigentlichen Sinn ihr

Ist das Verherrlichungsgeschehen in erster Linie als Scheidungsgeschehen zu bestimmen? Insb. Stimpfle legt auf eine solche Exegese der Stelle grossen Wert⁶⁰ und will die gesamte Rede unter diesem Aspekt verstehen⁶¹. Eine solche Akzentuierung könnte exegetisch dadurch gestützt werden, dass die Aussage in 13,31f. unmittelbar auf die Notiz des Weggehens des Judas in die Nacht der Gottesverlassenheit (13,30.31a) folgt. Richtig daran ist, dass das als Verherrlichungsgeschehen gedeutete Kreuzesgeschehen auch das Moment der Scheidung, der $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ beinhaltet – insb. 12,31 macht darauf aufmerksam. Umstritten kann nur sein, ob es zulässig ist, den Krisis-Gedanken streng im Rahmen des von Stimpfle vorausgesetzten absoluten prädestinatianischen Dualismus zu interpretieren.

Zwei inhaltlich-theologische Fragen sind im weiteren zu stellen: (1) Was besagt das reziproke Moment des Verherrlichungsvorgangs? (2) Wie ist die Vorstellung »Verherrlichung« als Interpretament des Todes Jesu im Rahmen der kreuzestheologischen Diskussion rund um das JohEv zu beurteilen?

Ad (1) Das Moment der Reziprozität, das am klarsten in den ersten zwei Gliedern ausgedrückt wird, unterstreicht die Identität Jesu als Offenbarer Gottes⁶². Es wird also nicht nur Jesu Tod als Verherrlichung, als Anteilhabe an der göttlichen Wirklichkeit ausgelegt, sondern dabei wird auch Jesus als Offenbarer Gottes verstanden. Der so ausgelegte Tod Jesu ist demnach zugleich eine Auslegung Gottes. Gott selbst hat sich an diesem Geschehen zuinnerst beteiligt. Religionsgeschichtlich ist dabei erhellend, dass durch die Betonung des Offenbarungscharakters des $\delta\delta\xi\alpha$ -Motifs ein schon vorgeprägter Aspekt insb. der atl. $\delta\delta\xi\alpha$ -Vorstellung aufgenommen und joh-offenbarungstheologisch aktualisiert wurde⁶³.

Ad (2) Wie ist in bezug auf die Frage nach einer eventuell vorliegenden joh Kreuzestheologie⁶⁴ zu gewichten? Wird die Anstössigkeit des Kreuzes durch das Interpretament »Verherrlichung« nicht aufgehoben, zumindest massiv relativiert?⁶⁵ Oder soll diese provozierende semantische Verschränkung von Tod und

Durchbruch«. Zustimmend Onuki, Gemeinde 194: Der »Evangelist selbst bindet den Durchbruch von Jesu Herrlichkeit und die Geburt des Glaubens der johanneischen Gemeinde an das Kreuz als historisches Geschehen« (mit anschliessendem Verweis auf Joh 2,21f.; 12,16).

⁶⁰ Stimpfle, Blinde sehen 177.

⁶¹ Ebd. 215f. u.ö.

⁶² Vgl. Thüsing, Erhöhung 235; Blank II 60f.; Becker II 534 spricht von der »soteriologischen Offenbarungseinheit von Vater und Sohn« und kommt zum Schluss: »Jesu Erhöhung ist Erfüllung des väterlichen Heilswillens, Jesu Weg und Gottes Wille sind identisch«. (ebd.); vielfach wird das Verherrlichtwerden Gottes durch Jesus von seinem Todesgehorsam her verstanden; so etwa Blank II 60; Beasley-Murray 246: »therein God was glorified in the perfect obedience and love of the Son, which was however at the same time a revelation of the love of God to humankind«.

⁶³ Zum Offenbarungsaspekt von $\delta\delta\xi\alpha$ /כבוד im atl.-jüd. Bereich siehe u.a. G.Kittel/G. von Rad, Art. $\delta\delta\xi\alpha$ κτλ., ThWNT II 235–258, insb. 240–250; H.Hegemann, Art. $\delta\delta\xi\alpha$, EWNT I, insb. 834; Thüsing, Erhöhung 244–249, insb. 247f.

⁶⁴ Dazu Knöppler, theologia crucis; Zumstein, Mort (Literaturangaben: 2134 A 38!).

⁶⁵ Schnackenburg, Exkurs 13; Erhöhung 511 fragt: »Ist diese glorifizierende und triumphalistische Sicht das Richtige? Soll man den Kreuzestod Jesu so gänzlich unter den Aspekt der Erhöhung und Verherrlichung stellen?«.

Herrlichkeit – falls sie als solche überhaupt wahrgenommen wird! – doch kreuzestheologisch gewichtet werden? Soll betont werden, dass gerade im Ereignis des Kreuzes Gottes Herrlichkeit/Macht in seinem Gesandten aufscheint, und dass demnach sowohl traditionelle Gottesvorstellungen wie auch die traditionellen Vorstellungen von Macht, Ehre, Herrlichkeit usw. einer kritischen Umwertung unterzogen werden? Die Frage kann hier nur gestellt, nicht aber beantwortet werden, da für eine differenzierte Beantwortung zunächst ein ganzer Komplex methodischer und exegetischer Probleme gelöst werden müsste.

Neben der Auslegung der wichtigsten joh Interpretamente des Todes Jesu (Krönung, Verherrlichung/Erhöhung, Passalam, Liebe)⁶⁶ wäre insb. eine Analyse der joh Passionsgeschichte und ihrer erzählerischen Einbettung im Gesamtrahmen des JohEv erforderlich⁶⁷.

Herkommend von dieser Einordnung in den Passionszusammenhang stellt sich nun allerdings abschliessend die schwierige Frage nach den in 13,31f. ausgedrückten *Zeitverhältnissen*. Der Tempusgebrauch scheint eine zeitliche Unterscheidung des Geschehens in Vergangenheit und – allerdings bereits in die (erzählte) Gegenwart hineinreichende, vgl. das εὐθύς! – Zukunft nahezu legen. (1) Ist der Aorist der ersten zwei Glieder komplexiv auszulegen, so dass er, vom Standpunkt der erzählten Gegenwart her, das bisherige, und nun vergangene irdische Leben und Wirken Jesu zusammenfasst?⁶⁸ Aber der oben begründete und durch das *vov* explizit unterstrichene Bezug zum Tod Jesu spricht dagegen. (2) Oder muss man das ἐδοξάσθη auf die gesamte irdische Wirksamkeit Jesu, beront einschliesslich seines Todes, und das Futur δοξάσει demnach auf die Zeit nach Tod/Auferstehung beziehen?⁶⁹ Der Aorist wäre also einerseits komplexiv; andererseits würde er antizipativ ein Ereignis ausdrücken, das – auf der Erzählebene gelesen – noch in der (nahen) Zukunft liegt. In dieser Antizipation würde sich demnach der theologische Sachverhalt widerspiegeln, dass der irdische Jesus gleichzeitig als der Erhöhte redet. (3) Oder soll man noch einen kleinen Schritt weitergehen und sagen, das ἐδοξάσθη beziehe sich (ausschliesslich) auf die in der Erzählebene noch ausstehenden Ereignisse Tod und Auferstehung und das Futur δοξάσει auf die nachösterliche Zeit? Blank legt diesen Vorschlag inhaltlich so aus: Das Geschehen der Verherrlichung bleibe damit nicht der Vergangenheit verhaftet, sondern enthalte »bereits seine eigene Zukunft [...]. Die Verherrlichung Jesu wird in alle Zukunft hinein erfolgen«⁷⁰. Zutreffend an diesem Vorschlag ist, dass die Identität des irdischen mit dem erhöhten, verherrlichten Christus als theologische Grundvoraussetzung⁷¹ für das Verständnis auch von

66 Vgl. R. Kysar, Art. John, *AncBD* III 925–926.

67 Vgl. dazu Dauer, *Passionsgeschichte*; Knöppler, *theologia crucis*; Zumstein, *Mort.*

68 Vgl. etwa Bauer 176.

69 So Thüsing, *Erhöhung* 234.

70 Blank II 61. Sehr ähnlich H. Hegemann, Art. δοξάζω, *EWNT* I 843: »[...] ein Ereignis, das nachösterlich weiter ausstrahlt«.

71 Vgl. Blank II 58.

13,31f. ernstgenommen wird. Gewisse Schwierigkeiten bietet allerdings das Adverb εὐθὺς, das im literarischen Kontext der Abschiedsrede doch wohl auf das unmittelbar bevorstehende Ereignis der Passion bezogen werden muss⁷². (4) Deshalb schlagen wir vor, im zeitlichen Übergang nicht eine Differenzierung des δοξάζειν selbst – es handelt sich jeweils um den gleichen Verherrlichungsvorgang von Tod und Auferstehung –, sondern 'nur' eine perspektivische Verschiebung, ein Oszillieren des erzählerischen »point of view« zu sehen: Das gleiche Ereignis wird zum einen als bereits realisiertes bezeichnet, obwohl es, auf der Erzählebene gesehen, streng genommen noch ausstehend ist, und zum anderen als noch ausstehend verstanden, obwohl es, auf der Rezeptionsebene (Text – Leser/Hörer), ein – allerdings die Gegenwart bestimmendes – Ereignis der Vergangenheit darstellt⁷³. Man kann eine solche Lektüre »stereoskopisch« nennen⁷⁴.

Auslegung von V33:

V33: Auf den Introitus V31f., der den bevorstehenden Tod positiv als Verherrlichung auslegt und auf paradox-antizipative Weise Jesus als bereits Verherrlichten reden lässt, folgt nun durch den Vokativ τέκνιᾱ direkte Anrede Jesu an seine Jünger. Der Diminutiv τέκνιον, ein intim-affektives Moment der Jünger-Jesus-Beziehung ausdrückend⁷⁵, ist, obwohl hapaxlegomenon, durch den Ausdruck τέκνα τοῦ θεοῦ (1,12; 11,52) vorgeprägt und also sachlich Erwählungsterminus. In ihm spiegelt sich joh ekklesiologisches Selbstverständnis wider⁷⁶. Die Anrede setzt inhaltlich mit der Betonung der Abschiedssituation ein und damit mit der Thematisierung der die gesamte Rede bestimmenden Frage des ὑπάγειν. Es ist

⁷² Es ist vorgeschlagen worden (vgl. Variante 2), das εὐθὺς auf die »'sogleich' nach dem Tode sich ereignende Auferstehung« zu beziehen (*Thüsing*, Erhöhung 237; vgl. auch 237 A 23). Aber der joh Text gibt solches nicht her. Im Gegensatz zu vñv ist εὐθὺς nicht so eindeutig theologisch geprägt. Das Zeitadverb kommt nur 13,30.32; 19,34 vor. Inhaltliche Bezüge vom εὐθὺς zu 13,30 und 19,34 bleiben sehr hypothetisch (vgl. *Thüsing*, Erhöhung 237 A 24) und würden auch im positiven Fall für eine Deutung auf die Auferstehung bedeutungslos sein. Derselbe negative Befund gilt im übrigen auch für das ungefähr bedeutungssynonyme εὐθέως (Joh 5,9; 6,21; 18,27).

⁷³ So auch *Segovia*, Farewell 73. Eine sachlich relativ ähnliche, wenn auch nicht von einem erzähltheoretischen Interesse herkommende Auslegung bietet *Becker* li 534. Hinzuweisen ist im weiteren auf *Bultmann* 402, der im »paradox[e]n Nebeneinander« von ἐδοξάσθη und δοξάσει einen Ausdruck dafür sieht, dass im eschatologischen vñv »Vergangenheit und Zukunft aneinandergebunden sind«. In Wahrheit bestehe »kein 'Zwischen', das die Offenbarung des δοξασθεῖς in der Zukunft von der des σάπξ γενόμενος in der Vergangenheit trenne.

⁷⁴ In Anlehnung an *Culpepper*, Anatomy 33: »For want of a better term, the narrator's point of view on Jesus and his story may be called stereoscopic«.

⁷⁵ *Bauer/Aland* 1611: »liebvoll-vertraute Anrede Jesu an seine Jünger«; *A. Oepke*, Art. παις κτλ., ThWNT V 638: »τέκνιον [...], wohl ein Wort der Kinderstube: das Kindlein«. Die Anrede mit τέκνιᾱ zu Beginn der Abschiedsrede ist gattungsgeschichtlich vorgeprägt, vgl. u.a. TestRub 1,3; TestHiob 5,1 und oben 19.

⁷⁶ *Onuki*, Gemeinde 79 formuliert zutreffend: »In all diesen Ausdrücken [sc. »Kinder Gottes«, »Söhne des Lichts«, »die von oben«, »die Seinens«, etc.] kommt das Transzendenzbewusstsein der johanneischen Gemeinde gegenüber der Aussenwelt zum Vorschein«.

eine Zeit des – zeitlich-räumlich vorgestellten – Übergangs: Einer begrenzten, zu Ende gehenden Zeit (ἐτι μικρόν/ἄρτι) des Da-Seins Jesu mit den Jüngern wird eine Zeit des radikalen Entzogen-seins Jesu – pointiert ausgedrückt durch das Motiv des Suchens und der Parallelisierung der Jüngersituation mit derjenigen »der Juden« – entgegengestellt. Das einleitende ἐτι μικρόν μεθ' ὑμῶν εἰμι unterstreicht nach 7,33; 12,35 einmal mehr die Begrenztheit der Offenbarungszeit des irdischen Jesus und damit »die historische Kontingenz der Offenbarung«⁷⁷. Begrenzt ist sie durch das ὑπάγειν. Dieses ὑπάγειν ist nach der Verherrlichungs-Aussage von V31f. bereits das zweite, negativ-komplementäre Interpretament des Todes Jesu. Zwei Aspekte sind dabei zu betonen: Zum einen ist das Verbum ὑπάγειν ein wichtiges Element der joh Sondersprache⁷⁸, die sich durch Ambivalenz auszeichnet, und will als solches im Kontext der Jüngerrede unter anderem einen Verstehensprozess in Gang setzen⁷⁹. Zum anderen wird durch diese Auslegung des Todes als Weggang (zum Vater) dieser Tod zugleich als a) Erfüllung – das τέλος des Offenbarerweges Jesu ist sowohl Ende als auch Vollendung (vgl. 19,30) – und b) als eine freie Tat Jesu⁸⁰ verstanden. Aber akzentuiert ist in V33 deutlich die negative Seite des Todes für die Jesus-Jünger-Beziehung: Der Tod Jesu bedeutet Trennung, bedeutet die Aufhebung der bisherigen Beziehung der Jünger mit Jesus. Die Radikalität dieser Trennung wird in V33 einerseits durch das Motiv »suchen – nicht finden/nicht-kommen-können« und andererseits durch die Parallelisierung der Jüngersituation mit derjenigen »der Juden« unterstrichen (das Selbstzitat Jesu von V33d ist eine Art Mischzitat aus 7,33f.; 8,21)⁸¹. Dabei greift der Text hier vermutlich joh Spruchguttradition auf.

Die religions- und überlieferungsgeschichtliche Einordnung von V33 ist aufschlussreich. Das religionsgeschichtliche Milieu, in dem V33 wurzelt, dürfte die atl.-jüd. Weisheitstradition sein. Die ὑπάγειν-Aussage dürfte auf das Motiv der scheidenden Weisheit zurückgehen (äthHen

⁷⁷ Bultmann 232 (zu Joh 7,33).

⁷⁸ Es ist das Verdienst von Leroy, darauf intensiv hingewiesen zu haben: Der Begriff ὑπάγειν ist ambivalent, insofern er normalsprachlich »aus der Nähe einer Person fortgehen« meint, joh sondersprachlich hingegen den »Hingang Jesu durch die Passion in die δόξα des Vaters als eschatologisches Ereignis« beinhaltet (Leroy, Rätsel 158). Die Ambivalenz des Begriffs wird in den Missverständnissen der Juden von 7,35f.; 8,24 unmittelbar greifbar.

⁷⁹ Vgl. Leroy, Rätsel 63: »Die ὑπάγω-Aussage ist eine abgewandelte Form des Rätsels. Sie fordert unerbittlich auf, sich um das Verständnis zu bemühen [...]. Der ὑπάγω-Spruch ist eine immanente Frage.«

⁸⁰ Dieser Aspekt des ὑπάγειν liegt somit inhaltlich auf derselben Linie wie die Aussage von Joh 10,18. – Dass der Tod Jesu seine freie Tat ist, ist auch die ironische particula veri des krassen Missverständnisses der Juden in Joh 8,22, die im Rätselspruch Joh 8,21 eine Andeutung auf Suizid sehen.

⁸¹ Des öfteren wird darauf hingewiesen, dass die Schärfe der Parallelisierung implizit dadurch gebrochen sei, dass in Joh 13,33 weder die Negativaussage καὶ οὐχ εὐρήσατέ με von 7,34 – aber dieser Gedanke ist doch in V33 vorausgesetzt! – noch die radikalere Aussage καὶ ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανείσατε von 8,21 vorliege (u.a. Stimpfle, Blinde sehen 179; Beasley-Murray 246). Aber durch eine solche Auslegung, die »an sich« richtig ist, wird m.E. die Pointe von 13,33 gerade verfehlt!

42,2), das Motiv vom Suchen-und-nicht-Finden (Joh 7,34 ζητήσατέ με καὶ οὐχ εὕρησατέ με; Joh 8,21 abgewandelt ἐγὼ ὑπάρχω καὶ ζητήσατέ με καὶ ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε) nimmt, so wurde öfters vermutet, wahrscheinlich sogar direkt Prov 1,28 auf (ζητήσουσιν με κακοὶ καὶ οὐχ εὕρησουσιν; noch näher an Joh 7,34 ist der masoretische Text)⁸²; vgl. auch IV Esr 5,9f. Was den Überlieferungsgeschichtlichen Hintergrund von 13,33 angeht, so kann ungefähr folgendes vermutet werden: (1) Eine direkte Überlieferungsgeschichtliche Linie etwa von Mt 7,7 par Lk 11,9 (Q) zu Joh Spruchguttradition, wie sie in 7,33f.; 8,21; 13,33 (vgl. 14,2–6; 16,5–7.16ff) durchscheint, ist mehr als hypothetisch. (2) Dass allerdings 7,33f.; 8,21; 13,33 (innerjoh) Tradition verarbeiten, ist recht plausibel, da der Aussagekomplex (eine kleine Weile/weggehen/suchen/nicht finden/nicht dorthin gehen können, wo Jesus sein wird) innerlich geschlossen ist und wiederholt und in verschiedenen Zusammenhängen auftritt⁸³. (3) Dass die Thematik des Suchens und Findens im folgenden insb. in der Gnosis stark bearbeitet worden ist, hat u.a. Köster gezeigt⁸⁴. Es ist allerdings zu fragen, ob die These von Köster, wonach sowohl das JohEv als auch die Gnosis – vor allem EvThom (NHC II,2), Dial (NHC III,5) und EpJac (NHC I,2) – auf eine ihnen gemeinsame Spruchüberlieferung zurückgreifen, aber jeweils sehr unterschiedlich akzentuieren, so dass insb. Joh 14 in direkter Auseinandersetzung mit gnostischer Verarbeitung des Spruchgutes begriffen sein soll⁸⁵, einer kritischen Prüfung standhalten kann.

V36–38: Kontext, Tradition und Struktur:

Die Dialogsequenz zwischen Simon Petrus und Jesus hat, als ursprüngliche Folge auf V33, die *kontextuelle Funktion*, den in V33 formulierten negativen Aspekt des Fortgangs/Todes Jesu literarisch durch den impliziten Kommentar des Jüngerunverständnisses zu betonen und zu radikalieren. Wie V33, so greift auch V36–38 auf *Tradition* zurück, wie ein Vergleich mit der synoptischen Überlieferung der Verleugnungsankündigung (Mk 14,29–31 par Mt 26,33–35; Lk 22,33–34) un schwer zeigt. Die relative Nähe zum lukanischen Text fällt auf⁸⁶ (κύριε-Anrede, Aussage der Nachfolgebereitschaft des Petrus vor der Verratsankündigung durch Jesus, Auslassung der Zeitangabe [ἐν] ταύτῃ τῇ νυκτί, Satzstruktur in Lk 22,34/Joh 13,33 [οὐ – ἕως]). Onuki kommt in seiner detaillierten Studie zum Schluss, dass der uns vorliegende Joh Text traditionsgeschichtlich von der Mk wie auch von der mk Überlieferung abhängig ist, dass aber direkte literarische Ab-

⁸² Vgl. Leray, Rätsel 56; Becker I 321; Brown I 318; von Lips, Traditionen 315f. Bühner, Gesandte 416 sieht hinter 7,34; etc. prophetisch-apokalyptische Entrückungstradition, zitiert aber auch Prov 1,28 als Belegstelle (ebd. A 1). – Die positiv-komplementäre Aussage findet sich in: Prov 8,17: ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ, οἱ δὲ ἐμὲ ζητοῦντες εὕρησουσιν; Weish 6,12: ἡ σοφία [...] εὐχερῶς θεωρεῖται ὑπὸ πᾶν ἀγαπῶντων αὐτήν καὶ εὕρισκεται ὑπὸ τῶν ζητούντων αὐτήν; vgl. 6,14. – Zum objektlosen, sprichwortartig klingenden ζητεῖτε καὶ εὕρησατε von Q (Mt 7,7 par Lk 11,9) siehe Luz, Mt I 383, insb. A 5.

⁸³ Vgl. Becker I 320.

⁸⁴ Köster, Discours. Vgl. auch Luz, Mt I 386f. (zu Mt 7,7).

⁸⁵ Vgl. Köster, Discours 274: »Il ne fait pas de doute que ces affirmations des discours d'adieu johanniques sont formulées en rapport avec une controverse directe et déjà engagée avec les solutions gnostiques [...]. Dans le discours gnostique, les disciples doivent s'en aller pour trouver leur véritable demeure dans le monde divin. Chez Jean au contraire, Jésus reviendra vers ses disciples.»

⁸⁶ Vgl. Onuki, Abschiedsreden 217–220.

hängigkeiten weder gegenüber Mk noch gegenüber Lk beweisbar sind⁸⁷. Der synoptische Vergleich führt aber ebenso unschwer die tiefgreifende joh Umgestaltung des tradierten Materials vor Augen (V36 insgesamt, V37: Frage des Petrus, Nachfolgebereitschaft ganz joh formuliert [τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τινος], V38: Aufnahme von V37c im Fragesatz, Verdoppelung des ἀμὴν, Situierung des Wechselgesprächs in einem neuen Kontext). Die vorjoh Tradition, die im übrigen kaum mehr zu rekonstruieren ist⁸⁸, scheint vom JohEv unter der Leitfrage des ἀκολουθεῖν ganz neu gestaltet worden zu sein. Darum muss unsere ganze Aufmerksamkeit der Analyse der joh Fassung gewidmet sein.

Zum *Aufbau* des Wechselgesprächs: Der kleine Abschnitt umfasst jeweils zwei Interventionen von Petrus und Jesus. Die Interventionen sind streng miteinander verknüpft, indem jeweils die vorausgehende Aussage – sehr ähnlich dem auch sonst im JohEv zu beobachtenden Stufenparallelismus – durch die nachfolgende Reaktion aufgenommen und weitergeführt wird: ὑπάγειν – ὑπάγειν // δύνασθαι ἀκολουθεῖν νῦν/ἕστερον – δύνασθαι ἀκολουθεῖν ἄρτι // ψυχὴν ὑπὲρ τινος τιθέναι – ψυχὴν ὑπὲρ τινος τιθέναι // ἀρνεῖν. Die zur Anwendung kommenden Satzarten verstärken diese Rhythmik: Fragesatz (V36b) – zwei Aussagesätze (V36d.e) – Frage-/Aussagesatz (V37b.c) – Frage-/Aussagesatz (V38b.c–e). Was den Zeitaspekt betrifft, so fällt einerseits die durch die Zeitadverbien νῦν/ἄρτι – ἕστερον ausgedrückte Gegenüberstellung von einem Jetzt zu einem Später auf (V36b.37a); andererseits ist gerade auch für das Verständnis des Gedankengangs aufschlussreich, dass Jesus die Fragen bzw. die Position des Petrus nicht direkt, sondern jeweils durch die Ankündigung eines zukünftigen Ereignisses »beantwortet« (V36e. V38c–e). Dabei ist die erste Voraussage, technisch gesprochen, eine externe Prolepse (das petrinische Martyrium wird sich erst nach der vom JohEv erzählten Zeit realisierten, vgl. 21,18.19), die zweite Voraussage hingegen eine interne Prolepse (vgl. 18,27). Die Verratsankündigung in V38, betont feierlich eingeleitet durch die joh Formel ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, bildet gleichzeitig die Klimax des Abschnittes.

Auslegung von V36–38:

Wie schon bei der Fusswaschungsszene (vgl. 13,6) ist es Petrus, der durch eine Frage insistiert (V36b): κύριε, ποῦ ὑπάγεις; – und wie Petrus die *Handlung* der Fusswaschung als symbolische Auslegung des bevorstehenden Todes nicht verstand, ja nicht verstehen konnte (vgl. 13,7), so manifestiert Petrus in V36 einmal mehr sein Unverständnis des Todes Jesu, indem er das *Wort* Jesu vom ὑπάγειν in V33 nicht versteht. Er versteht nicht, dass der Tod Jesu nicht ein Weg ins Ende, sondern in die Vollendung, ein Rückweg zu Gott, zu dem, der ihn gesandt

⁸⁷ Onuki, Abschiedsreden 223: »Die hinter XIII 36–38 anzunehmende vorjoh Tradition setzt traditionsgeschichtlich [...] sowohl das uns bekannte Markusevangelium als auch das Lukasevangelium voraus und ist von ihnen beeinflusst«. Zur Unbeweisbarkeit eines direkt literarischen Verhältnisses zu Lk siehe ebd. 218.220; zu Mk siehe ebd. 222.

⁸⁸ Vgl. Becker II 535.

hatte (vgl. 7,33), ist⁸⁹. Darum kann er – das wird V37 verdeutlichen – auch nicht verstehen, dass dieser Tod als Vollendung des Offenbarerweges Jesu gleichzeitig das Ende der bisherigen Beziehung mit dem irdischen Jesus bedeutet. Die Antwort Jesu in V36d–e besteht nicht im Eingehen auf die Frage nach dem Wohin, sondern in einer fast wörtlich wiederholten Bekräftigung der Negativaussage von V36: ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασαί μοι νῦν ἀκολουθεῖσαι (V33: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν). Die nachfolgende positive Aussage – ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον – scheint die Betonung der Trennung zu relativieren. Es scheint gesagt zu sein: Du, Petrus, wirst das Martyrium nicht jetzt, sondern erst später erleiden⁹⁰. Aber damit ist die theologische Pointe des Textes noch nicht erfasst. Weiter hilft die Beachtung der zeitlichen Differenzierung νῦν – ὕστερον. Obwohl das Zeitadverb ὕστερον ein joh hapaxlegomenon ist, fällt hier einmal mehr der Bezug zur Fusswaschungsszene, insb. zu 13,7, auf⁹¹: Wie Petrus in der Fusswaschung das an ihm Getane nicht »jetzt« (ἄρτι), sondern erst »danach« (μετὰ ταῦτα), d.h. nach dem Tod Jesu im Lichte der geistgewirkten Ostererfahrung verstehen wird, so wird Petrus in V36 erst ὕστερον, d.h. erst im »neuen nachösterlichen Rahmen [...] zum wirklichen Verstehen Jesu und also zum Vollzug echter Nachfolge fähig werden«⁹². Nachfolge ist demnach – das will der Text, auf einer grundsätzlich-theologischen Ebene gelesen, sagen – nicht ein vor-österliches, sondern ein nachösterliches Phänomen. Jesus nachfolgen ist nach dem JohEv überraschenderweise gerade zu der Zeit möglich und wirklich, die sich durch die Entzogenheit Jesu von seinen Jüngern auszeichnet. *Authentische Nachfolge vollzieht sich nicht als ein Ereignis, das die Unmittelbarkeit der Beziehung zum irdischen Jesus ausdrückt und garantiert; vielmehr postuliert das joh Paradigma von Nachfolge eine Jesusbeziehung, die das Moment des Entzogeneins Jesu als ein konstitutives in sich enthält.* – Die Reaktion des Petrus in V37 auf die Ankündigung des κύριος dokumentiert fragend-protestierendes Unverständnis. Petrus will dorthin gehen, wohin Jesus geht, er will dort sein, wo Jesus ist – hatte nicht

⁸⁹ Vgl. auch Culpepper, Hypodigma 147.

⁹⁰ So paraphrasiert Bultmann 460 diese Lesart, von der er sich selbst kritisch distanziert. Nach Bultmann übersieht diese Deutung, dass der joh Jesus und Petrus sich eben gerade *nicht* einig sind über die Bedingungen und den Gehalt des ἀκολουθεῖν. Bultmann zufolge liegt das Missverständnis des Petrus darin, dass dieser Nachfolge als (selbstbestimmte) heroische Tat versteht. Demgegenüber sei von Petrus »nicht heroische Tat, sondern wartende Bereitschaft« (ebd. 461) gefordert. – Die Auslegung von V36e – ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον – auf das *petrinische Martyrium* ist vor allem darin begründet, dass 13,36 ganz vom späteren Nachtragskapitel Kap. 21 (Joh 21,18.19) her gelesen wurde. Eine solche Lesart hatte im übrigen den Effekt, dass das positiv gezeichnete Bild des Petrus in Joh 21 öfters auch die Wahrnehmung der Petrusfigur von 13,36–38 ad bonam partem beeinflusst hat. Zur Verschiebung des Petrus-Bildes (gegenüber demjenigen des Lieblingsjüngers) von Joh 1–20 zu Joh 21 siehe Zumstein, Rédaction.

⁹¹ Diesen Bezug haben auch gesehen und für das Verständnis von 13,36 fruchtbar gemacht: Onuki, Abschiedsreden 213: »Johannes denkt also hier auch genauso wie in xiii 7 über die nachösterliche Zeit (vgl. xiv 19) und deutet an, dass die echte Jüngerschaft und Nachfolge [...] erst nach dem Tod Jesu – d.h. in der Gegenwart der joh Gemeinde – ermöglicht wurde; ders., Gemeinde 69; Bultmann 461.

⁹² Dietzfelbinger, Werke 41.

der joh Jesus selbst in Joh 12,26 verheissen, dass der ihm Nachfolgende in einer Beziehung räumlich-zeitlicher Unmittelbarkeit zu ihm sein werde? Seine Bereitschaft zur Aufrechterhaltung der Beziehung mit dem irdischen Jesus – die Schwertszene in 18,10f. wird diesen Willen nochmals nachdrücklich demonstrieren⁹³ – ist dabei eine radikale: Er ist bereit, Jesus zu folgen, selbst wenn er sein Leben für Jesus hingeben müsste⁹⁴: τὴν ψυχὴν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω. Dem (mehrmaligen!) Leser des JohEv ist dabei klar: Die bedingungslose Bereitschaft des Petrus soll als ein Ausdruck höchster Liebe gegenüber Jesus verstanden werden (vgl. insb. 15,13)⁹⁵. – Das Wechselgespräch kulminiert in der abschliessenden Antwort Jesu in V38, die schärfer nicht ausfallen könnte. In kritisch-ironischer⁹⁶ Frageform wiederholt Jesus die petrinische Bereitschaft zum Tode, um sie im folgenden Amen-amen-Wort radikal zu falsifizieren: Petrus, der grosse Bekenner, wird in der Stunde der Passion Jesu zu dessen Verleugner werden. Wiederum darf der theologische Aussagegehalt des Textes nicht durch Individualisierung und Historisierung verharmlost werden. Die Kritik zielt nicht auf eine angenommene Charakterschwäche des Petrus oder dergleichen, sondern grundsätzlich auf das von ihm repräsentierte Nachfolgeverständnis: »Nachfolge, in der man am vorösterlichen Jesus festhalten, auf einer Ebene mit ihm bleiben will, [führt] notwendig in die Verkennung und Verleugnung Jesu«⁹⁷.

Wenn diese Auslegung von Joh 13,36–38 plausibel ist, dann ist die Frage zu stellen, ob die These von Dietzfelbinger zutrifft, wonach sich im Text eine *polemische* Absetzung gegenüber einem traditionell urchristlichen, insb. mathäischen Verständnis von Nachfolge widerspiegelt, so dass der Text in einem theologiegeschichtlich klar fassbaren Rahmen hineingestellt werden könnte. – Dietzfelbinger versteht 13,36–38 und insgesamt 13,31–14,31 nicht als gleichsam autark und isoliert entstandene »Selbstbesinnung eines grossen Einzelnen«; vielmehr spiegeln sich im Text »Fragen und Konflikte einer bestimmten Gemeinde in einer bestimmten Situation

⁹³ Die joh Rezeption und Interpretation der auch synoptisch überlieferten Tradition – Mk 14,47 par Mt 26,51–54 (Jesus der Friedfertige!); Lk 22,50f. (Jesus der Heiland!); Joh 18,10f. (Jesus der Abschiednehmende!) – ist aufschlussreich: Indem sich Petrus gegen die Verhaftung Jesu dadurch handgreiflich auflehnt, dass er dem Malchus das Ohr abschlägt (18,10), lehnt er sich dagegen auf, dass die Zeit des irdischen Jesus zu ihrem Ende kommen soll. Aber gerade diesen petrinischen Willen zur Perpetuierung des Verhältnisses mit dem irdischen Jesus kritisiert dieser in der darauffolgenden rhetorischen Frage Joh 18,11: »Soll ich den Kelch, den mir der Vater gegeben hat, nicht trinken?« Jesus muss seinen Weg zu Ende gehen; Petrus soll ihn dabei nicht aufhalten (vgl. auch Joh 20,17! Dazu die Auslegung von Dietzfelbinger, Osterglaube 30, der Joh 13,36–38 »als eine Art Antiparallele« zum Abschnitt 20,11–18 hält). Was also in den Augen des Petrus Ausdruck totaler, weil todesmutiger Nachfolgebereitschaft ist, ist nach joh Wahrnehmung gerade die totale Verkennung dessen, was Nachfolge wirklich ist.

⁹⁴ So paraphrasiert Bultmann 460 A 4 richtig.

⁹⁵ Zur Auslegung von 15,13 siehe oben 97f. – Calpepper, Hypodeigma 147 sieht dabei Ironie im Spiel. Petrus will sein Leben für Jesus hingeben; dabei ist es gerade Jesus, der sein Leben für die Seinen hingeben wird.

⁹⁶ Vgl. Stimpfle, Blinde sehen 186: »ironisierende In-Frage-Stellung [...] nach dem Motto: 'Na und?'«

⁹⁷ Dietzfelbinger, Werke 42.

wieder⁹⁸. Dietzfelbinger versucht, diese bestimmte Situation folgendermassen zu beschreiben: Das »Johannesevangelium [steht] hier in Auseinandersetzung [...] mit einer anderen frühchristlichen Auffassung und Gruppe, die, ihrerseits sich ihrer nachösterlichen Situation bewusst, mit Selbstverständlichkeit und Nachdruck auf den vorösterlichen Traditionen, auf dem vorösterlichen Jesusbild insistiert und dafür Petrus in Anspruch nimmt im vorösterlichen Jesus, im Festhalten an seinen Worten habe man das Fundament der nachösterlichen Gemeinde zu sehen; nur so könne sie nachösterlich Gemeinde sein, dass sie vorösterliche Nachfolge praktiziere und vorösterliche Traditionen weiterführe, gewiss auf neuer, höherer Ebene allenfalls; aber zurückzuweisen sei der Versuch, den Unterschied zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Existenz in johanneischer Weise zu steigern, Nachfolge, die sich an vorösterlichen Massstäben ausrichtet, in der Manier von 13,36–38 abzuwerten und sich auf ein neues Christuswort zu gründen, mag man als seinen Urheber auch den Geist, den Parakleten behaupten«⁹⁹. Eine solche Auffassung vorösterlicher Nachfolge sieht Dietzfelbinger am deutlichsten im Mt vorliegen. – Die These von Dietzfelbinger ist m.E. sehr plausibel, weil einerseits das Nachfolgeverständnis und die Petrusfigur des Mt gut dazu passen und andererseits auch die Petrusfigur des Joh theologiegeschichtlichen Transparenzcharakter hat: Dass das Mt ganz stark auf die Worte (und Taten) des irdischen Jesus insistiert und Jüngerschaft als Realisierung der Worte des Irdischen begreift (vgl. nur Mt 28,20a!), dürfte unumstritten sein; zu Recht ist auf diesen Punkt immer wieder mit grossem Nachdruck hingewiesen worden¹⁰⁰. Das unterschiedliche Profil der Petrusfigur bei Mt¹⁰¹ und beim JohEv wird vor allem dann deutlich, wenn die Joh Figur des Lieblingsjüngers ins Spiel gebracht wird. Dann zeigt sich: Die Funktion des Lieblingsjüngers für den Joh Kreis entspricht in etwa derjenigen des Petrus für das syrische Christentum im allgemeinen und für das Mt im besonderen¹⁰². Beide Figuren sind nicht nur typologische, sondern auch historische Grössen. Beide sind auch Traditionsgaranten für ihre jeweilige Kirche.

⁹⁸ Ebd. 43.

⁹⁹ Ebd. 43f.

¹⁰⁰ Vgl. *Luz, Jünger* 151: »Die Jüngerschaft bleibt auf die Lehre des historischen Jesus bezogen«; 160: »Allein wesentlich war das Hören, Verstehen und Tun der Worte des irdischen Jesus; und gerade das kennzeichnet das allezeit gültige Wesen wahrer Nachfolge. Kennzeichnend für den mathäischen Jüngerbegriff ist also die Tendenz, gerade – was Matthäus betont – das *Vergangene* für die Gegenwart transparent zu machen«; 161: »Wahre Jüngerschaft ist nach ihm [Mt] zu allen Zeiten nur als Rückgang auf den historischen Jesus möglich«; so auch durchgehend in seinem Mt-Kommentar, vgl. etwa *Luz, Mt* I 188–191; Mt II 154–156: Nach Mt ist Kirche Jesusgestaltig, und zwar darin, »dass sie das Leben und die Sendung des irdischen Jesus über seinen Tod hinaus weiterführt. Matthäus [...] denkt auch die Kirche vom irdischen Jesus her [...]. Für Matthäus ist die Kirche also *Jesusgestaltig*« (ebd. 154). Vgl. auch *Zumstein, Matthieu* 28,16–20: »Mt se concentre non pas sur ce que le Seigneur élevé dit présentement à l'Eglise, mais sur ce que le Jésus terrestre a enseigné« (ebd. 106); und als Zusammenfassung des theologischen Summums der Mt Theologie: »Le croyant rencontre le Ressuscité en se mettant à l'écoute obéissante de la prédication historique de Jésus de Nazareth« (ebd. 107); ebenso *Zumstein, Condition*, insb. 103. – *Strecker, Weg* 213 geht sogar soweit, Mt 28,20a und 20b nicht bloss als zwei inhaltlich relativ unverbundene Aussagen zu verstehen, sondern sieht ein Bedingungsverhältnis zwischen Imperativ (V20a) und Indikativ (20b): »Der Erhöhte ist dort gegenwärtig, wo die Forderung der $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta$ von der nachösterlichen Gemeinde verkündet und gelebt wurde.

¹⁰¹ Zur Petrusfigur des MtEv siehe insb. *Luz, Mt* II 467–471 (Exkurs: Petrus im Matthäusevangelium).

¹⁰² *Luz, Mt* II 469 spricht sogar von einer exakten Parallele der Mt Petrusgestalt zum Joh Lieblingsjünger.

Beide repräsentieren damit auch das theologische Selbstbewusstsein und Selbstverständnis der joh resp. petrinischen Kirche. Wie vielfach vermutet, scheint das JohEv das Verhältnis seiner Kirche zur (petrinischen) Grosskirche im Verhältnis des Lieblingsjüngers zu Petrus literarisiert und gleichsam personalisiert zu haben. Wenn dies zutrifft, dann besteht einige Wahrscheinlichkeit zur Annahme, dass Petrus auch in 13,36–38 – eine der wenigen Stellen im JohEv, wo Petrus nicht zusammen mit dem Lieblingsjünger auftritt – nicht bloss Jüngertypus ist, sondern gleichzeitig auch kirchliche Repräsentationsfunktion übernimmt¹⁰³.

Zusammenfassung von Joh 13,31–38 und Übergang zu Joh 14:

Die Lesergemeinde lernt durch den Text 13,31–38, dass Jesu Abschied/Tod ein positives Ereignis ist (Verherrlichung, V31f.), dass aber diese Erkenntnis letztlich nur dann erreicht werden kann, wenn der Wille zur Aufrechterhaltung der Beziehung mit dem irdischen Jesus aufgegeben wird (V33–38). Der Text will deutlich machen, dass nicht einfache Kontinuität, sondern *Diskontinuität* ein integrales Element der Jesus-Jünger-Beziehung bildet. Wenn aber die Trennung, ja die Notwendigkeit der Trennung vom irdischen Jesus so sehr betont ist, dann wird die »weitere Frage, in welcher Weise die Gemeinde nach dem Fortgehen Jesu an ihn gebunden und mit ihm verbunden sein wird«¹⁰⁴, zentral. Welches ist die Qualität der verheissenen Anwesenheit des abwesenden Jesus? Eine erste Antwort darauf liefern die V34f.: Jesus wird im solidarischen Verhalten der Jünger unrer einander präsent. Aber dieser Ansatz wird im folgenden nicht direkt aufgenommen, sondern erst in der Relecture 15,1–17 weiter bearbeitet und vertieft werden. 14,1–31 schlagen einen anderen Weg der Beantwortung ein. Vorausgreifend kann gesagt werden, dass *die anvisierte neue Beziehung mit Jesus nicht einfach als blosse Wiederholung und Restituierung der alten Beziehung, sondern als qualitativ neue Beziehung gedacht werden wird. Die Einsicht in die Diskontinuität mit der Zeit des irdischen Jesus bildet dabei gleichsam die negative Ermöglichungsbedingung für ein authentisches Verständnis der Qualität der nachösterlichen Zeit.* Damit ist die innere Einheit von 13,31–38 mit Kap. 14 sichtbar geworden.

¹⁰³ Dies wird auch gesehen von *Stimpfle*, *Blinde sehen* 187 A 201 (Joh 13,36–38 als »ein Dokument der Auseinandersetzung zwischen der 'petrinischen' und der 'johanneischen Gemeinde'«).

¹⁰⁴ *Blank* II 61.

5.1.3.2 Joh 14,1–3: Erster, traditioneller Lösungsansatz: Nachhisterliche Zeit als vorläufiges Interim zwischen Heilsvergangenheit und erhoffter Heilzukunft

Übersetzung

- V1 »Nicht erschüttern lasse sich euer Herz!
 b Glaubt an Gott und an mich glaubt!
 V2 Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen;
 b wenn (dem) nicht (so wäre), würde ich dann euch sagen¹⁰⁵,
 c dass ich weggehe, um euch einen Ort zu bereiten?
 V3 Und wenn ich weggegangen bin
 b und euch einen Ort bereitet habe,
 c komme ich wiederum
 d und werde euch zu mir aufnehmen,
 e damit, wo ich bin, auch ihr seid.«

Grobstruktur von VI–3:

Der Abschnitt weist eine relativ konsistente Struktur auf. Es liegt Jesustrade vor, die Adressaten sind – in Aufnahme von V33 – wiederum alle Jünger. V1 enthält zwei Aufforderungssätze, die inhaltlich zweifellos komplementär zueinander stehen (der negative Imperativ von V1a wird durch die beiden positiven Imperative von V1b erläutert). An den Aussagesatz von V2a schliesst direkt ein irreal konstruierter Fragesatz an (V2b,c), der seinerseits die Überleitung bildet zur Satzperiode von V3 (3a,b – καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν – ist nur Reprise von 2c πορεύομαι ἐτοιμάσαι τόπον ὑμῖν). Schon diese erste kurze Beobachtung an den V2.3 weist darauf hin, dass V2.3 als einheitlicher Aussagekomplex gelesen werden sollte. Welches ist die innere Einheit der Passage? Wiederum bildet die Abschiedssituation den weiteren Verstehenshintergrund, auf dem die Verse gelesen werden müssen: Das ὑπάγειν Jesu, die Aufkündigung der Beziehung mit dem irdischen Jesus provoziert bei den Jüngern »Erschüttertheit«. Jesus setzt dieser Reaktion die Aufforderung zum Glauben entgegen. V2.3 liefern gleichsam den »Gegenstand« des Glaubens: das Verheissungswort Jesu, das hier konkret eschatologische Trostaussage ist; Jesus selbst wird in zukünftiger Zeit die Trennung rückgängig machen, indem er die Jünger in den raumzeitlich transzendenten »Wohnraum Gottes« und so zu sich nehmen wird.

Auslegung von VI–3:

V1 Nach der Dialogszene mit Petrus wendet sich Jesus wieder an alle Jünger (vgl. V33), indem er sie angesichts seines Weggangs zur Überwindung ihres Erschütterteins durch den Glauben »an Gott und an mich« auffordert. – Der einleitende negative Imperativ μὴ ταρσασέσθε ὑμῶν ἢ καρδία gründet in semiti-

¹⁰⁵ Zur Übersetzung des εἶπον ἄν als Präsens siehe die nachfolgende Auslegung.

scher Sprachtradition¹⁰⁶ und Anthropologie («Herz» als Personenzentrum, als »Sitz des fühlenden, handelnden, sich selbst beobachtenden Ich«¹⁰⁷). Das *ταραχθῆναι* der joh Jüngergemeinde stellt nicht eine allgemeine anthropologische Befindlichkeit dar – so sehr das auch möglich und wahr ist! –, sondern ist im literarischen Kontext von der Abschiedssituation her auszulegen: Grund des Erschütterteins der Jesusgemeinde ist Jesu Weggehen, ist der Verlust der Unmittelbarkeit der Jesusbeziehung. Die Erschütterung des Herzens ist eine Erschütterung ihrer Glaubensidentität. Die Glaubenden sehen sich angesichts des Entzogen-seins ihres Herrn und des Zurückgeworfenseins auf ihre Situation der Verlassenheit in ihrem Glauben radikal infragegestellt. In dieser Krisensituation werden die Jünger nicht auf irgendwelche ausserhalb des Glaubens liegenden Evidenzen der Gottesgegenwart, sondern wiederum nur auf den Glauben verwiesen: *πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε*. Wie vielfach erwähnt, ist der Ausdruck relativ erstaunlich, fällt aber m.E. inhaltlich nicht aus dem Rahmen des JohEv heraus. Zum einen dürfte die Form *πιστεύετε*, trotz gelegentlichen anderen Vorschlägen in der Literatur, aus kontextuellen Gründen (vgl. 14,1a.10f. und vor allem 14,28f.!) doch wohl beidemal als Imperativ zu verstehen sein¹⁰⁸. Es geht also auch hier – wie im übrigen im JohEv insgesamt – darum, die Glaubenden zum Glauben (!) aufzufordern¹⁰⁹, und nicht darum, die Jünger »durch den Verweis auf die Gewissheit ihres Glaubens«¹¹⁰ zu beruhigen. Zum anderen wirft

¹⁰⁶ *ταράσσειν* resp. *ταράσσεσθαι* in Verbindung mit *καρδία*: Est 5,2; Hi 37,1; Ps LXX 37,11; 54,5; 75,6; 108,22; 142,4. In der Testamentenliteratur findet sich das Verbum stereotyp in der Verbindung mit *ψυχή* als fast bedeutungssynonymen Begriff zu *καρδία*: vgl. TestAbr (B) 13,6; TestSeb 8,6; TestDan 4,7; TestGad 6,2; vgl. im weiteren PsSal 6,3; siehe auch *Spicq*, Notes II 883 A 1. – Zu den griechischen Belegen von *ταράσσειν* im übertragenen Sinn von »sich fürchten« o.ä. siehe *Liddell/Scott* 1758 unter Punkt 2.

¹⁰⁷ *Becker* II 548; siehe auch *f. Behm*, Art. *καρδία* κτλ., ThWNT III 612–616.

¹⁰⁸ Zu den syntaktisch möglichen Varianten von 14,1b und ihrer Interpretation siehe u.a. *Barrett* 456; *Zahn* 551f.

¹⁰⁹ Zu dieser Problematik siehe insb. die von Joh 20,30f. ausgehenden Erwägungen von *Zumstein*, *L'évangile johannique*, insb. 243: »il convient alors d'envisager l'évangile comme la médiation qui essaie de susciter le croire de croyants [...]. Le quatrième évangile s'annonce alors comme une tentative de redire la pertinence de la foi en contexte de crise, de restaurer le croire des croyants en formulant l'identité décisive du Christ. L'évangile se propose donc comme le moyen de re-cadrer l'identité chrétienne dans des conditions nouvelles. Il s'agit de passer grâce à la médiation de l'évangile d'un croire ébranlé à un croire renouvelé, d'opérer une restructuration du croire«.

¹¹⁰ *Stimpfle*, *Blinde* sehen 188 A 202. *Stimpfle* muss in V1b zwei Indikative lesen (vgl. seine Begründung in 188 A 203), da er hier – und insgesamt in Joh 13,31–14,31 – den Gegensatz von wahren und falschen Jüngern in die Rede hineinträgt und damit den Scheidungsgedanken zum zentralen hermeneutischen Schlüssel der Rede erhebt. Aber solches ist schlicht unhaltbar; Aussagen wie 14,1a; 14,11 und 14,28 (Irrealis!) stehen der These von *Stimpfle* diametral entgegen. Zu 14,1a: *Stimpfle* behauptet, es gehe hierbei nicht um Angst der Jünger angesichts des bevorstehenden Weggehens Jesu, sondern um ein Irritertsein aufgrund der unmittelbar vorausgehenden Entlarfung des Petrus als Verräter und also als falschen Jünger (ebd. 188 mit A 202). Wenn dem so wäre: wie ist dann die Reprise in 14,27, die zweifellos nicht mehr von der Petrussequenz bestimmt sein kann, zu verstehen? Zu 14,10f.: Wie anders als Imperative

der Satz die Frage nach dem Verhältnis der beiden Teilsätze zueinander auf (πιστεύετε εἰς τὸν θεόν – εἰς ἐμὲ πιστεύετε), dies umso mehr, als die Wendung πιστεύετε εἰς τὸν θεόν im JohEv singularär ist. Aber sachlich dürfte mit der Wendung dasselbe gesagt sein wie πιστεύειν τῷ πέμψοντί με (5,24; vgl. 11,42; 17,8,21)¹¹¹. 14,1b formuliert also nicht zwei voneinander grundverschiedene Weisen des Glaubens, die dann in ein noch näher zu bestimmendes Verhältnis gebracht werden müssten – solches wäre ein völliges Unikum im Rahmen joh Theologie –, sondern kann von der Sendungsvorstellung resp. dem Offenbarungsgedanken her verstanden und damit das καὶ konkret expegetisch gedeutet werden. Glaube an Gott vollzieht sich nach joh Verständnis als Glaube an Jesus als den Offenbarer Gottes. Der in der gedanklichen Linie des Satzes 14,1b liegende Aspekt der Einheit von Gottes- und Jesusglaube¹¹² wird ab 14,6 näher entfaltet werden.

V2.3 Die Verse werfen zahlreiche Probleme auf, und zwar hinsichtlich Fragen der Textkritik, der Übersetzung, der Überlieferungsgeschichte und nicht zuletzt natürlich der religionsgeschichtlichen Einbettung. Wir diskutieren folgende Punkte: (1) Textkritik und Übersetzung; (2) Traditionalität des Textstückes; (3) Vorstellungszusammenhang und religionsgeschichtliche Verortung; (4) Theologische Analyse (insb. Metaphorizität und Zeitverständnis).

(1) Textkritik und Übersetzung:

Eine *crux interpretum* sondergleichen stellt V2b.c – εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν ὅτι πορεύομαι ἐτοιμάσαι τόπον ὑμῖν,¹¹³ – dar. Umstritten ist das Verständnis und die textkritische Bewertung des ὅτι umstritten ist die Satzart (Frage- oder Aussagesatz?), die syntaktische Gliederung (handelt es sich bei Weglassung des ὅτι womöglich um zwei Sätze?) und schliesslich insgesamt der Sinn des Satzes im Kontext. Unumstritten dürfte zunächst sein, dass ein irrealer Bedingungssatz vorliegt. Der einleitende Ausdruck εἰ δὲ μή hat die lexikalische Bedeutung von »wo nicht, andernfalls, sonst«¹¹⁴, impliziert damit die Bedingung für die nachfolgende Aussage und kann darum als abgekürzte Protasis verstanden werden¹¹⁵, wobei inhaltlich die vorausgehende Aussage in V2a als Bedingung figuriert. Wir können also, vorläufig ausgehend vom griechischen Textvorschlag von NA 26 und GNT 3, folgendermassen paraphrasieren: »Wenn die Aussage, wonach im Haus meines Vaters viele Wohnungen sind, nicht zutrifft, hätte ich euch

sind die beiden πιστεύετε von V11 zu verstehen? Stimpfle würde dem allerdings entgegenhalten, an dieser Stelle werde letztlich gar nicht zum Glauben aufgefordert, vielmehr werde dieser vorausgesetzt; es liege eine tautologische Pseudoargumentation vor: »Glaubt wegen der 'Werke', die nur der Glaube als 'Zeichen' erkennt« (195 A 237). Deshalb zur Stelle 14,28f, die die Konstruktion von Stimpfle m.E. endgültig ad acta legen lässt. Zum einen richtet sich der irrealer (!) Bedingungssatz εἰ ἠγαπάτε με ἐχώρητε ἂν ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα an die Gesamtheit der Jünger, die von Stimpfle vorgenommene Unterscheidung in wahre und falsche Jünger in Kap. 14 fällt also spätestens hier in sich zusammen. Zum anderen spricht V29 vom Glauben als der *Finalität* des von Jesus in Kap. 14 Gesagten!

¹¹¹ Vgl. Becker II 549.

¹¹² Zutreffend Blank II 73f.

¹¹³ Version von NA 26 und GNT 3.

¹¹⁴ Bauer/Aland 443.

¹¹⁵ Bornemann/Risch, Grammatik 295 §283 bezeichnet εἰ δὲ μή als »erstarrte Formel«.

dann gesagt, dass etc.? (resp.: würde ich euch dann sagen, dass etc.?) – Nein!« Die Apodosis (εἶπον ἄν ὑμῖν) wird in der Literatur meines Wissens ausnahmslos als Irrealis der Vergangenheit – dh: »hätte ich euch gesagt, dass etc.« – verstanden. Ein Verständnis der Apodosis als Irrealis der Gegenwart kommt nicht in den Blick. Nun zur Frage des ὄτι. Da die Frage in der Literatur schon vielfach diskutiert worden ist¹¹⁶, können wir uns hier auf das nötigste beschränken und unseren Lösungsvorschlag relativ schnell einbringen. Es scheint drei grössere Gruppen von Vorschlägen zu geben. Die *erste Gruppe* hält das ὄτι für ursprünglich und legt es entweder als kausales oder rezitatives aus, wobei noch Untervarianten vorgeschlagen werden. Die *zweite Gruppe* hält das ὄτι nicht für ursprünglich und macht daher aus V2b.c zwei Hauptsätze (»Wenn [dem] nicht [so] ist, hätte ich [es] euch gesagt. Ich gehe hin, etc.«). Die *dritte Gruppe* greift stärker in den Text ein, sei es, dass konjiziert¹¹⁷ wird, sei es, dass ein Übersetzungsfehler angenommen wird¹¹⁸. Wie ist zu urteilen? *Erstens*: Die dritte Gruppe ist grundsätzlich problematisch und kann nur in den Blick kommen, wenn alle Alternativen deutlich falsifiziert werden können. *Zweitens*: Das ὄτι kann nicht leichtfertig aufgegeben werden, da die äussere Kritik doch ziemlich eindeutig für Beibehaltung plädiert¹¹⁹. Daraus folgt, dass das ὄτι nur dann aufgegeben werden dürfte, wenn bewiesen wäre, dass keine der Varianten mit ὄτι einen Sinn ergibt. *Drittens*: Der Vorschlag, ein kausales ὄτι zu lesen, ist zwar nicht total sinnlos, aber auch nicht sehr befriedigend¹²⁰. *Viertens*: Wenn das ὄτι als rezitatives resp. explikatives gelesen wird, kann V2b.c nur als rhetorischer Fragesatz, der eine Negation als Antwort miteinschliesst (vgl. obige Paraphrase), gelesen werden. Der Satz ist so durchaus sinnvoll. Nur besteht – wenn der Satz als Irrealis der Vergangenheit gelesen wird (!) – hier die Schwierigkeit, dass ein solcher Rückverweis auf eine frühere Aussage im JohEv (eine Analepse) gleichsam in der Luft hängt; zum vermeintlichen Selbstzitat lässt sich schwerlich eine überzeugende Bezugsstelle finden¹²¹. *Fünftens*: Diese Schwierigkeit löste sich mit einem Schlag, wenn die Apodosis nicht als Irrealis der Vergangenheit, sondern als *Irrealis der Gegenwart*, εἶπον ἄν also präsentisch und nicht perfektisch wiedergegeben werden könnte. Philologisch ist dies ohne weiteres möglich: Im Gegensatz zum lateinischen Tempusverständnis gilt für das Griechische: »Für das *Tempus* in

¹¹⁶ Sehr intensiv insb. bei *Fischer*, Wohnungen 35–56; vgl. auch *Bultmann* 464 A 3; *Schnackenburg*, Anliegen 96f.; *Stimpfle*, Blinde sehen 148f.170–172.

¹¹⁷ So *Schnackenburg*, Anliegen 97.

¹¹⁸ So *Torrey*, Aramaic Origin 341 (zitiert bei *Bultmann* 464 A 3).

¹¹⁹ Eine sehr breite textkritische Dokumentation liegt im GNT 3 vor. Bei einer Gewichtung der Textzeugen nach dem Klassifikationsschema von *Aland/Aland*, Text 167–170 erhält man folgendes Bild: Für *Auslassung* des ὄτι plädieren folgende griechischen Zeugen der I. bis III. Kategorie: P⁶⁶ (I.; erste Hand) C (II.; nur zweite Korrektur) Δ (III.) Θ (II.) 28 (III.) 700 (III.) 1010 (III.) 1241 (III.). Für *Beibehaltung* plädieren folgende Zeugen der I. bis III. Kategorie: P⁶⁶ (nur Korrektur) 8 (I.) A (III.) B (I.) C (II.; erste Hand) L (II.) W (III.) Ψ (III.) 13 (III.) 33 (II.) 69 (III.) 346 (III.) 543 (III.) 565 (III.) 788 (III.) 826 (III.) 828 (III.) 892 (II.) 983 (III.) 1071 (III.). Die Variante mit ὄτι verdient also von der äusseren Bezeugung her deutlichen Vorzug.

¹²⁰ Zur Kritik siehe *Bultmann* 464 A 3; *Stimpfle*, Blinde sehen 170. Am ansprechendsten ist noch der Vorschlag von *Barrett* 457, V2b als Parenthese zu lesen (»im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen – und wenn dem nicht so wäre, hätte ich es euch gesagt –, denn ich gehe hin, ...«). Aber auch dieser Vorschlag ist dem Urteil ziemlicher Trivialität unterworfen.

¹²¹ Richtig *Schnackenburg*, Anliegen 97, insb. A 6 (mit Kritik an *Bultmann* 464 A 3, der Joh 12,26.32; 17,24 als in Betracht zu ziehende Stellen vorschlägt); *Stimpfle*, Blinde sehen 170.

Protasis und Apodosis ist nur der *Aspekt* entscheidend¹²². Daraus folgt, dass im Griechischen der »Unterschied zwischen Irrealis der Gegenwart und Irrealis der Vergangenheit [...] aus dem *Satzzusammenhang* erschlossen werden«¹²³ muss. Gleiches gilt für die Koine, die im Fall des Irrealis die Gebrauchsweise des klassischen Griechisch bewahrt hat¹²⁴. Ist also die präsentische Wiedergabe von εἶπον ὅν grundsätzlich ohne weiteres möglich, so stellt sich nun die Frage, a) wie der Aorist zu verstehen ist und b) ob eine solche Deutung des εἶπον ὅν vom Sprachgebrauch des JohEv her nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich ist. Zu a): Die Verwendung des Aorist als Tempus des Vollzugs ist in 14,2 gewiss sinnvoller als die Verwendung des Imperfekts mit seinem durativen Aspekt; nicht das Andauernde des λέγειν, sondern sein punktueller Vollzug – und zwar unabhängig davon, ob der Vorgang des Sagens ein Vorgang der Vergangenheit oder der Gegenwart ist – ist betont. Zu b): Das JohEv enthält mindestens 17 irrealer Bedingungssätze, zwölf davon sind mit ὅν in der Apodosis, fünf ohne ὅν konstruiert¹²⁵. Leider ist εἶπον ὅν joh hapaxlegomenon. Dennoch ergibt die Analyse ein relativ aussagekräftiges Bild: Elf Nachsätze (Apodosis) haben Imperfektia. Neun davon sind sicher bis wahrscheinlich Irreales der Gegenwart¹²⁶, zwei davon (9,33; 18,36) sind sicher Irreales der Vergangenheit. Das griechische Imperfekt im irrealen Nachsatz ist also auch im JohEv zweideutig¹²⁷, muss aber in der Regel präsentisch wiedergegeben werden. Die restlichen sechs Nachsätze werden durch Aoriste gebildet. Davon sind sicher vier Irreales der Vergangenheit (4,10; 11,21.32; 18,30); zwei sind unsicher (14,2 und 14,28). D.h. die Aoriste der Nachsätze drücken mehrheitlich Vorzeitigkeit aus. *Fazit*: Die präsentische Übersetzung von εἶπον ὅν in 14,2 wird durch den sonstigen joh Sprachgebrauch nicht ohne weiteres gestützt. Sie kann aber auch nicht strikt falsifiziert werden, denn dies wäre sie erst, wenn gezeigt werden könnte, dass nicht nur die Aoriste der Apodosis durchgehend plusquamperfektisch, sondern auch die Imperfektia der Apodosis (am besten: ἔλεγον ὅν) streng präsentisch übersetzt werden müssten. – Trotz dieser gewissen Schwierigkeit schlagen wir vor, das εἶπον ὅν präsentisch wiederzugeben, da es auf einfache Weise die beträchtlichen Schwierigkeiten von 14,2 b.c löst. Wir können also folgendermassen *paraphrasieren*:

»Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen. Wenn diese Aussage nicht zuträfe, würde ich euch dann (jetzt) sagen, dass ich weggehe, um euch einen Ort zu bereiten? – sicherlich nicht! Und wenn ich weggegangen bin, etc.

¹²² Bornemann/Risch, Grammatik 293 §281. Ganz deutlich auch ebd. 229f. §223: Da im Irrealis »das Tempus nur im Hinblick auf den Aspekt gewählt« (ebd. 229) wird, können ἔλεγον ὅν und εἶπον ὅν beide sowohl mit »ich würde sagen« wie auch mit »ich hätte gesagt« wiedergegeben werden (vgl. ebd. 230). – Zur Betonung des Aspektcharakters der griechischen Tempusstämme siehe auch ebd. 213–215 §206–208.

¹²³ Ebd. 293 §281.

¹²⁴ Vgl. BDR §360. BDR §3604 stellt als Regel auf: »Wird ein in der Gegenwart nicht vorhandener Fall angenommen, so steht in der Regel das Impf. [...]; von einem in der Vergangenheit nicht eingetretenen Fall wird der Aor., weniger häufig das Impf. [...] oder das Plsqpf. [...] gebraucht. Für die Wahl des Tempus ist also der Aspekt massgebend.«

¹²⁵ Mit ὅν: 4,10; 5,46; 8,19.42; 9,41; 11,21.32; 14,2.28; 15,19; 18,30.36. – Ohne ὅν (vgl. BDR §360,1; 360,2): 8,39 (zu dieser Mischform von Realis und Irrealis siehe Metzger, Commentary 225); 9,33; 15,22.24; 19,11.

¹²⁶ 5,46; 8,19.39.42; 9,41; 15,19.22.24; 19,11.

¹²⁷ Vgl. BDR §360,3; dasselbe gilt auch für die Imperfektia der Protasis, vgl. 11,21.32 (εἶποι!); 18,30 (periphrastische Konstruktion mit εἶποι!). Der Aorist von εἶποι könnte zwar auch durch ἐγενόμην wiedergegeben werden (vgl. Bornemann/Risch, Grammatik 153 §138), ist aber für den joh Sprachgebrauch nicht belegt (vgl. höchstens Joh 1,6).

V2b.c hat demnach offenbar zwei Funktionen: Zum einen *bekräftigt* der rhetorische Fragesatz ex negativo die Verheissungsaussage von V2a¹²⁸. Zum anderen *leitet er über* zur Aktivität Jesu (Heilsweg Jesu für die Jünger). Der Vers setzt voraus, dass der Heilsweg Jesu nur dann sinnvoll ist, wenn die Aussage von den Wohnungen Gottes gültig ist.

(2) *Traditionalität des Spruches:*

Dass V2.3 auffällig traditionsgebunden sind, wird nicht mehr oft bestritten¹²⁹. Der lexikalische Befund ist, wie vielfach festgestellt, auffällig: V2a ist sowohl von seinen Einzelaussagen (Haus des Vaters, viele Wohnungen) wie auch von ihrer Kombination her einzigartig. Der Ausdruck οἰκία τοῦ πατρὸς, ein genetivus pertinentiae, ist joh und ntl. hapaxlegomenon¹³⁰. Das Nomen μονή kommt im joh und ntl. Zusammenhang nur noch 14,23 vor, allerdings mit charakteristischer syntaktischer und semantischer Verschiebung (μονήν ποιῆσαι im Sinne von »Aufenthalt nehmen, verweilen«)¹³¹. In V2b.c entspricht πορεύεσθαι joh Sprachgebrauch (16mal, vgl. u.a. 7,35; 14,12.28; 16,7.28), nicht aber die Wendung ἐτοιμάζειν τόπον: Das Verb kommt im JohEv nur hier und in der Reprise von V3 vor. Hapaxlegomenon ist auch die irreale Apodosis εἶπον ἄν¹³². V3a.b ist Reprise von 2c, der Ausdruck πάλιν ἔρχομαι ist hapaxlegomenon¹³³, ebenso das Verb παραλαμβάνειν (πρός τινα) in der hier vorliegenden Bedeutung von »zu sich, mit sich nehmen«¹³⁴. Der abschliessende Finalsatz in V3e hat sprachliche und inhaltliche Parallelen in 12,26; 17,24. Repräsentiert er deshalb genuin

¹²⁸ So u.a. *Bultmann* 464; *Stimpfle*, Blinde sehen 171.

¹²⁹ Für Traditionalität treten u.a. ein: *Schulz*, Untersuchungen 159–164, insb. 161 (Es »ergibt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass der Evangelist in 14,1–3 eine alte Tradition zu Worte kommen lässt, die er mit seinem eigenen Stil teilweise durchdrungen hat«); *O. Michel*, Art. οἶκος κτλ., ThWNT V 135 (relativ zurückhaltend in der Beurteilung); *Becker*, Abschiedsreden 221f.; *ders.* II 549f.; *Richter*, Eschatologie 364; *Beutler*, Angst 30–41 (allerdings liegt nach ihm ein traditionsgeschichtlich uneinheitliches Stück vor; V2 greife auf andere Traditionen zurück als V3); *Onuki*, Gemeinde 69; *Wengst*, Gemeinde 191 A 24 (»ein Stück johanneischer Gemeindefraditionen«); *Schnelle*, Abschiedsreden 66; *Stimpfle*, Blinde sehen 147.149.150ff. – Ablehnend u.a. *Schnackenburg* III 69; *ders.*, Anliegen 102–107 (Verf. meint allerdings, dass der Evangelist in V3 ein »in anderen urchristlichen Gemeinden« umlaufendes Parusiewort aufgenommen und in seinem Sinn umgedeutet habe [104]).

¹³⁰ Das Nomen οἰκία kommt in Joh 5mal vor (Joh 4,53; 8,35; 11,31; 12,3; 14,2). In Joh 4,53 steht οἰκία metonymisch für »Hausbewohner«, »Familienangehöriges«; Joh 8,35 – ein in seinem jetzigen Kontext nicht leicht zu verstehender »sozialer Erfahrungssatz« (*Becker* I 357) – kann m.E. nicht in eine enge Beziehung zu Joh 14,2 gesetzt werden (gegen *Schnackenburg*, Anliegen 103; *ders.* III 69), da die beiden Sätze, in ihrem engeren Kontext gesehen, eine ganz unterschiedliche Aussageintention haben (siehe u.a. *Bultmann* 337 A 3); in Joh 11,31 und 12,3 hat das Nomen wiederum die ursprüngliche Bedeutung »Gebäude«. – Der verwandte Ausdruck οἶκος τοῦ πατρὸς in Joh 2,16 meint eindeutig den Tempel.

¹³¹ Vgl. *Bauer/Aland* 1066.

¹³² Siehe unsere Auslegung von Joh 14,2f.

¹³³ Nicht jedoch πάλιν (45mal!) und ἔρχεσθαι (157mal) je für sich genommen.

¹³⁴ Vgl. *Bauer/Aland* 1251. Das Verb kommt bei Joh nebst Joh 14,3 noch in Joh 1,11; 19,16 vor.

joh Theologie?¹³⁵ Eher nicht, denn zum einen ist Joh 17 aller Wahrscheinlichkeit nach einer späteren Reflexionsstufe zuzuordnen¹³⁶ – 17,24 kann deshalb nur mittelbare Parallelstelle sein – und zum andern ist die spezifische Aussageabsicht von V3e im Konrext von V2.3 – Zielangabe der zwischen zwei räumlich vorgestellten Bereichen vermittelnden Tätigkeit Jesu – nicht ohne weiteres gleichzusetzen mit der Formulierung von 12,26¹³⁷. – Aber nicht nur diese sprachlichen Detailanalysen stützen die Annahme der Traditionalität des Spruches V2.3, sondern auch insgesamt seine inhaltlich-vorstellungsmässige Geschlossenheit¹³⁸. Der Spruch ist aus seinem literarischen Kontext gut herauslösbar¹³⁹. Dieses Ergebnis, wonach der Spruch 14,2f. weitgehend traditionell ist – auch die überleitende Frage V2b.c kann dazu gezählt werden –, muss allerdings nicht notwendigerweise literarkritisch, sondern kann auch überlieferungsgeschichtlich interpretiert werden. Es stellt sich nun die weitere Frage, welches das nähere religionsgeschichtliche Umfeld ist, dem der Spruch seinen eigenwilligen Vorstellungsgelbte verdankt.

(3) Vorstellungszusammenhang und religionsgeschichtliche Einordnung:

(3.1) Zunächst eine knappe *methodische* Vorbemerkung. Die grammatisch-syntaktische Struktur von 14,2f. – und zwar vor allem der als Überleitung von V2a zu V3 fungierende irrealer Fragesatz, unter Beibehaltung des *ὄτι explicativum!* – hat einen ersten deutlichen Hinweis darauf gegeben, den Text auch auf der inhaltlich-vorstellungsmässigen Ebene als Einheit zu lesen. Es ist zu beachten, dass dieses Posrular nur dann falsifiziert ist, wenn gezeigt werden könnte, dass die Einzelaussagen miteinander nicht kompatibel sind – was aber sehr schwer sein dürfte. Warum diese etwas schulmeisterliche Bemerkung? Konkret bedeutet dies, dass etwa die Rede vom Ort (*τόπος*) in V2c.3b direkten Bezug nimmt auf die *οἰκία* resp. die *μοναί* von 2a; oder dass die Zielaussage in V3e – an dem Ort sein, wo Jesus ist – heisst: mit Jesus im Haus des Vaters sein. Dabei kann durchaus der Tatsache Rechnung getragen werden, dass sich offenbar der Akzent im Laufe des Spruches leicht verschiebt, nämlich von einem primär theologischen zu einem primär christologischen Akzent. – Das Postulat des einheitlichen Vorstellungszusammenhangs muss allerdings noch nicht heissen, dass diese Einheit auch *religionsgeschichtlich* vorgegeben war. Es liesse sich grundsätzlich auch denken,

¹³⁵ Fischer, Wohnungen 104 meint, die drei Stellen verrieten »den Lieblingsgedanken des Evangelisten«; vgl. auch Schnackenburg III 71.

¹³⁶ Selbst leidenschaftliche Verräter einer streng synchronen Lektüre konzidieren dies manchmal in der einen oder anderen Form, so etwa, allerdings sehr zurückhaltend, Hengel, Question 94f.: »The Gospel was not written down quickly in a few weeks or months, but grew quite slowly [...]. As with most works, the prologue was added last [...]. John 17 was also added at a later stage as an *inclusio*, but not by a redactor«.

¹³⁷ Richtig m.E. die Kritik von Stimpfle, Blinde sehen 164f. an den Positionen von Schnackenburg und Fischer.

¹³⁸ Siehe den nächsten Punkt 3.

¹³⁹ So auch Fischer, Wohnungen, insb. 20f.; Wengst, Gemeinde 191 A 24; Stimpfle, Blinde sehen 176.

dass religionsgeschichtlich relativ bis völlig heterogenes Material auf vorjoh Stufe in einem kreativen Schub zu einer neuen inhaltlich-vorstellungsmässigen Einheit gleichsam zusammengeschmolzen wurde. Aber eine solche Vermurung darf nicht zum Einsatzpunkt der religionsgeschichtlichen Arbeit gemacht werden, sondern kann nur dessen eventuelles – vom Standpunkt der Vergleichbarkeit her negatives – Endergebnis sein. Es gilt deshalb auch hier: Für einen religionsgeschichtlichen Vergleich primär produktiv ist nicht die Analyse einzelner Motive, sondern spezifischer Motivkombinationen. Für 14,2f. heisst dies konkret: Religionsgeschichtliche Vergleichstexte sind umso wertvoller, wenn sie nicht nur entweder für V2a oder für die V2b–3, sondern für den gesamten Aussagezusammenhang aussagekräftig sind.

(3.2) Der *Vorstellungszusammenhang* von 14,2f. lässt sich relativ einfach beschreiben. Vorab fällt einmal auf, dass die Aussage des Spruches ganz auf der Verwendung räumlicher Dimensionen basiert (vgl. nur schon die Nomina οἰκία, μοναί, τόπος), und dass in der zweiten Hälfte des Spruches Zeitaspekte diese räumliche Grundstruktur gleichsam dynamisieren. Der Spruch setzt zwei räumlich vorgestellte Sphären oder Bereiche voraus: einen diesseitigen Bereich, zu dem die Jünger und – noch – Jesus gehören, und einen jenseitig-göttlichen Bereich, der durch die mythologisch anmutenden Metaphern des Hauses und der Wohnungen Gottes charakterisiert wird. Die zweite Aussagehälfte des Spruches (V2b–3) beschreibt, wie Jesus zwischen diesen beiden Bereichen vermittelt. Es werden zwei Aktivitären Jesu, jeweils mitsamt ihrer Finalität, genannt: Jesus geht ins Jenseits, um Vorsorge für die Jünger zu treffen (ἐτοιμάζειν τόπον ὑμῖν); er wird wieder ins Diesseits kommen, um die Jünger mit sich zurück in den Bereich Gottes zu nehmen (παραλαμβάνειν ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτὸν). Letzter Sinn dieser dreifachen Bewegung Jesu vom Hier zum Dort zugunsten der Jünger ist das definitive Sein-bei-Jesu (ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε). Diese letzte Finalität des Weges Jesu ist bemerkenswert, da sie die eingangs theologisch und stark bildhaft akzentuierte Beschreibung des Heils (indirekt: wohnen im Hause Gottes) christologisch pointiert, ohne allerdings den Bildgehalt von V2a einfach aufzuheben. Vier Momente dieses christologisch akzentuierten Heilsverständnisses sind zu beronen: (1) Dieses Heil ist eine radikal transzendente, nicht-weltliche Grösse; die im Spruch teils vorausgesetzten, teils explizit vorgenommenen räumlichen und zeitlichen Differenzierungen wollen dies zum Ausdruck bringen¹⁴⁰. (2) Der radikalen Transzendenz dieses Heils entspricht ihre radikale Gnadenhaftigkeit; sprachlich wird dieser Gedanke so umgesetzt, dass das einzige und durchgehende Handlungssubjekt der Erlösung Jesus ist. (3) Dieses Heil wird als streng zukünftige Wirklichkeit verstanden. Solange die Jünger noch im Raum der Welt sind, haben sie noch nicht Anteil am jenseitigen Heil. Die weitere Frage, wann genau dieses παραλαμβάνειν der Jünger erfolge, geht allerdings aus dem Spruch

¹⁴⁰ Von einem systematisch-theologischen Gesichtspunkt aus kann man natürlich kritisieren, gerade durch die bildliche Konkretheit des hier vorgestellten Heils sei der Gedanke der Transzendenz noch nicht radikal gedacht worden. Aber exegetisch muss zunächst die positive Intention der Mythologie betont werden.

nicht direkt hervor; hier wird die nachfolgende religionsgeschichtliche Untersuchung weiterhelfen müssen. (4) Dieses Heil wird gedacht als vollendete Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses. So wie die Jünger mit dem irdischen Jesus zusammen waten, so werden auch einst die Glaubenden mit Jesus zusammen sein, allerdings dann im Raum Gottes. Diese Vorstellung des Heils als Restimierung besagt also, dass die Heilszukunft nichts anderes als Wiederholung der Heilsvorgänge ist.

(3.3) Nun zur *religionsgeschichtlichen* Diskussion¹⁴¹. Trotz der Schwierigkeit der Fragestellung scheint sich in der jüngeren Forschung ein gewisser Konsens hinsichtlich mindestens dreier Punkte ergeben zu haben. Erstens: Aus unterschiedlichen Gründen nicht in die enge Auswahl kommen folgende Texte und Traditionen: das AT, Qumran, die rabbinische Literatur¹⁴². Philo wird regelmäßig zur Erhellung der Metapher »himmlisches Vaterhaus« herangezogen, aber die Differenzen sind unübersehbar¹⁴³. Zweitens: Konsens scheint weiterhin zu sein, dass innerhalb der beiden grossen Strömungen der jüdischen Apokalyptik und der Gnosis (insb. der mandäischen) die überzeugendsten Parallelen zu finden sind. Drittens: Innerhalb dieser Auslegungsalternative hat sich in jüngerer Zeit die überwiegende Mehrheit der Exegeten für die jüdische Apokalyptik als wichtigster Paralleltradition zu 14,2f. entschieden¹⁴⁴. Allerdings ist beachtenswert, dass Stimpfle in jüngster Zeit die These von Bultmann, wonach die Mandaica den entscheidenden religionsgeschichtlichen Hintergrund für 14,2f. abgeben, wieder aufgegriffen und verteidigt hat.

¹⁴¹ Sie ist in der Joh-Forschung bereits intensiv diskutiert worden, in jüngerer Zeit vor allem durch die wichtigen Beiträge von Fischer und Stimpfle. Vgl. im weiteren Bultmann z.St.; ders., Bedeutung 89f.; Schulz, Untersuchungen 162–164; Schmackenburg, Anliegen 102; ders., III 67–71; Fischer, Wohnungen; Becker II 550f.; Beutler, Angst 30–41; Stimpfle, Blinde sehen 151–169. Von den Lexika-Beiträgen siehe vor allem F.Hauck, Act. μένω κτλ., ThWNT IV 584f.

¹⁴² Siehe m.E. die überzeugende, sich im wesentlichen auf die Arbeit von Fischer abstützende Kritik von Stimpfle, Blinde sehen 151f. (zu [himmlisches] Vaterhaus).¹⁵⁴ (zu den *μοναὶ πολλὰί*). – Beutler, Angst 34f. hat in jüngerer Zeit auf rabbinische Literatur zurückgegriffen, und zwar im Interesse, seine These, wonach Joh 14,1–14 eine Art christlicher Midrasch von Ps 42/43 sei, zu stützen. Der Versuch überzeugt m.E. nicht. Abgesehen davon, dass die Parallelen nicht allzu aussagekräftig sind (die in Frage kommenden Vergleichstexte der jüdischen Apokalyptik bspw. sind mindestens ebenso überzeugend! – vgl. auch Stimpfle, Blinde sehen 169 A 127), scheidet der Versuch bereits am Daterungsproblem. Beutler konzediert dies für den Psalmenmidrasch (ebd. 34); und ob SifDeb uns »in die unmittelbare zeitliche Nähe« (ebd.) zur Entstehungszeit des JohEv bringt, ist bezweifelbar; siehe die vorsichtigen Erwägungen von Strack/Stemberger, Einleitung 254f.

¹⁴³ Immer wieder genannt wird Som I 256. Das himmlische Vaterhaus ist der Ort der Geborgenheit, zu dem die menschliche Seele aus der Fremdheit der Welt zurückkehrt: »Denn so wirst du hinauf zurückkehren können in deines Vaters Haus [εἰς τὸν πατρῶον οἶκον ἐπαυλεῖν], entflohen dem langen und unaufhörlichen Sturm in der Fremde«. Zur Diskussion des philonischen Vergleichsmaterials siehe Fischer, Wohnungen 189–192.

¹⁴⁴ Schulz, Untersuchungen 162–164; Gundry, Father's House 71; Hofius, Katapausis 184 A 376; Brown II 625f.; Schmackenburg, Anliegen 102 A 15; ders. III 67f.; Becker II 550f.; Beutler, Angst 40f. (allerdings nur für Joh 14,3); Schnelle, Abschiedsreden 66f.; u.a.

Zur *jüdischen Apokalyptik*: Die jüdische Apokalyptik kennt sowohl die Metapher des himmlischen Vaterhauses als auch die Heilsvorstellung »eines von Gott schon bereiteten und bei der Heilsvollendung sichtbar erscheinenden »Ruheortes« der Seligen»¹⁴⁵. Sie bildet im weiteren den entscheidenden religionsgeschichtlichen Hintergrund für die im Urchristentum weit verbreitete Auffassung von Jesus als dem endzeitlichen wiederkommenden Menschensohn, der die Gläubigen zu sich in den Himmel zurückholt. Es ist demnach möglich, dass der alte vorjoh Spruch 14,2f. auf vorgeprägte Muster einer apokalyptischen Eschatologie¹⁴⁶ zurückgreift, sie mit der im gleichen Traditionsstrom wurzelnden Entrückungstradition verbindet und so eine relativ neue Sinneinheit schafft. Es sind uns keine Texte bekannt, die alle die für 14,2f. charakteristischen Merkmale in einem kleineren Textsegment schon in sich enthielten. Trifft diese religionsgeschichtliche Einordnung zu, dann kann als Zeitpunkt der durch die Verben ἐρχεσθαι und παραλαμβάνειν beschriebenen Ereignisse von V3c.d nur die endzeitliche Parusie gemeint sein.

Hofius hat im Rahmen seiner Arbeit zum Hebr ausführlich die Vorstellung vom »Ruheort« in der Eschatologie des frühen Judentums untersucht¹⁴⁷. Er unterteilt die Texte in drei Gruppen: a) »Texte, die einen zukünftigen *endzeitlichen* Ruheort der Seligen kennen«¹⁴⁸; diese Texte »setzen die Überzeugung voraus, dass am Ende dieser Welt oder am Beginn der kommenden Welt die Auferstehung der Toten sowie das Endgericht stattfinden werden und dass dann die auferstandenen Gerechten in die ewige Seligkeit eingehen dürfen«¹⁴⁹; b) »Texte, die einen endgültigen *jenseitigen* Ruheort der Seelen annehmen«¹⁵⁰; diese Texte setzen die Anschauung voraus, dass die Seelen der Gerechten sofort nach ihrem Tod in den himmlischen Ruheort aufgenommen werden; c) »Texte, die von einem *zwischenzeitlichen* Ruheort der Seelen sprechen«¹⁵¹. Der Unterschied zwischen den Gruppen a) und b) ist erwartungsgemäss nicht immer deutlich. Nicht als Parallele zu Joh 14,2f. in Frage kommt die Gruppe c), die vom Aufenthalt der Seelen im Zwischenzustand spricht (vielfach stereotyp: »die Kammern der Seelen«; vgl. IV Esr 4,35. 41; 7,32.80.95.101; LibAnr 32,13; syrBar 21,23; 30,2; äthHen 51,1). Die wichtigsten Texte der Gruppe a) und b) für einen Vergleich zu Joh scheinen uns folgende zu sein: *äthHen* 39,3–14, *insb.* 4–8; Henoch in einer Vision nach einer Entrückung »am Ende der Himmel« (V3);

¹⁴⁵ Hofius, *Katapausis* 91.

¹⁴⁶ Der Begriff *apokalyptische Eschatologie* ist in diesem Zusammenhang kritisierbar. Walter hat 1985 in zwei Aufsätzen (»Hellenistische Eschatologie« im Frühjudentum; »Hellenistische Eschatologie« im Neuen Testament) den Ausdruck *hellenistische Eschatologie* als Gegenbegriff zu *apokalyptische Eschatologie* in die Diskussion eingeführt. Der Gegensatz besteht – mit »allem Vorbehalt« (»Hellenistische Eschatologie« im Neuen Testament 341) – hauptsächlich darin, dass hellenistische Eschatologie primär räumlich-vertikal, die apokalyptische Eschatologie hingegen primär zeitlich-horizantal ausgerichtet ist (ebd.). Im NT ist nach Walter der hellenistische Typ von Endzeitsvorstellung teilweise bei Paulus, eindeutiger: im Kol und am ausgeprägtesten im Hebr zu finden. Im JohEv ist nach Meinung des Verf. vor allem Joh 14,2f. »ganz hellenistisch gedacht« (ebd. 349). Ebenso *Böttrich*, *Weltweisheit* 221f.

¹⁴⁷ Hofius, *Katapausis* 59–74.

¹⁴⁸ Ebd. 59.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd.

»Und ich sah dort eine andere Vision: die Wohnungen der Heiligen und die Ruheorte der Gerechten. Hier sahen meine Augen ihre Wohnungen bei den Engeln seiner Gerechtigkeit und ihre Ruheorte bei den Heiligen [...]. Und an jenem Ort sahen meine Augen den Erwählten der Gerechtigkeit und der Treue [...] und die Gerechten und Auserwählten werden zahllos vor ihm sein für immer und ewig. Und ich sah ihre Wohnung unter den Füßchen des Herrn der Geister [...]. Dort wünschte ich zu wohnen, und mein Geist verlangte nach jener Wohnung; hier bestand mein Anteil schon zuvor, denn so ist es für mich bestimmt worden vor dem Herrn der Geister« (V4–8); *äthHen* 41,2: Henoch in einer Vision, die ihm alle »Geheimnisse der Himmels« (V1) aufschliesst: »Dort sah ich die Wohnungen der Auserwählten und die Wohnungen der Heiligen«, in denen die Sünder nicht bleiben können; *äthHen* 48,1: »An jenem Ort sah ich die Quelle der Gerechtigkeit [...] und alle Durstigen tranken von ihnen und wurden voll Weisheit, und ihre Wohnungen waren bei den Gerechten und Heiligen und Auserwählten«; *äthHen* 71,1–17, insb. 5–9,16: Henoch sieht »im Himmel der Himmels« (V5) das Haus Gottes (V5–9; vgl. *äthHen* 14,15ff.). Jemand (Das »Haupt der Tage«? vgl. V13) spricht zu Henoch: »Du bist der Menschensohn, der zur Gerechtigkeit geboren ist [...]. Und alle werden auf deinem Wege wandeln, da dich die Gerechtigkeit in Ewigkeit nicht verläßt, bei dir werden ihre Wohnungen sein und bei dir ihr Anteil, und sie werden sich von dir nicht trennen bis in Ewigkeit« (V14,16); *sHen* 61,2f. (I): »Many shelters have been prepared for people, good ones for the good, but bad ones for the bad, many, without number. Happy is he who enters into the blessed houses; for in the bad ones there is no rest, nor returning«¹⁵²; *ApkAbr* 17,16: »In deinen himmlischen Wohnsitzen bedarf es keines anderen Lichtes als des unaussprechlichen Glanzes von den Lichtern deines Angesichts«; *ApkAbr* 29,15: »Dann [sc. am Ende der Zeit] werden die gerechten Männer [...] zu dem Ort [eilen], der ihnen schon lange vorbereitet ist«; evtl. auch *ApkEl* 21,12f.¹⁵³. Aber auch an die (nicht zwischenzeitlichen) Ruhestätten des IV Esr (7,121: *habitaacula sanitatis et securitatis*; vgl. 7,36; 8,52)¹⁵⁴ darf wohl gedacht werden.

Die in Joh 14,2f. beschriebene Heilsbewegung (Wieder-Kommen Jesu nach seinem Weggehen – die Gläubigen zu sich in den himmlischen Raum Gottes zurückzunehmen) ist zu Recht in Beziehung gesetzt worden mit der gemeinurchristlichen Parusierwartung, deren früheste schriftliche Form bekanntlich in *I Theu* 4,13–17 vorliegt¹⁵⁵ (vgl. V16f. ὁ κύριος [...] καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ὅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς αἼερα καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἔσομεθα). Paulus entwickelt hier in Aufnahme apokalyptisch geprägter Eschatologietradition »die Vorstellung von einem Entrücktwerden der Glaubenden von der Erde weg in die 'Luft' und einem himmlischen Vereinigtwerden mit Christus [...]; von einer 'Einholung' des Kyrios auf die Erde sagt der Text nichts«¹⁵⁶. *I Thess* 4,16f. beinhaltet alle Motive, die auch für Joh 14,2f. relevant sind, wenn auch terminologisch

¹⁵² Übersetzung nach *The Old Testament Pseudepigrapha* I 186; *sHen* 61,2f. ist für Joh 14,2f. insofern wertvoll, als er den Gedanken des himmlischen Wohnens durch verschiedene bedeutungssynonyme Begriffe wiedergibt, vgl. ebd. I 186 A f (»shelters«, »temples«, »houses«). Auch *Böttlich*, *Weltweisheit* 220.222 sieht in *sHen* 61,2f. eine wichtige Parallelstelle zu Joh 14,2f.

¹⁵³ Vgl. *Schrage*, *Elia-Apokalypse* 234 A k.

¹⁵⁴ Vgl. *Hofius*, *Katapausis* 62.

¹⁵⁵ Vgl. insb. *Schnackenburg* III 70f. u.a.

¹⁵⁶ *Walter*, »Hellenistische Eschatologie« im Neuen Testament 343.

nicht genau deckungsgleich; es spricht darum – entgegen Stimpfle's Einwänden¹⁵⁷ – nichts wirklich dagegen, Joh 14,3 in diesem Vorstellungshorizont zu situieren.

Zur *Gnosis*: Die gnostischen Schriften aus *Nag Hammadi* scheinen keine zwingenden Parallelen zum spezifischen Vorstellungszusammenhang von Joh 14,2f. abzugeben. Anders stellt sich die Sache in der *mandäischen Gnosis* dar. Vor allem die mandäische Gnosis enthält erstaunliches Vergleichsmaterial zu Joh 14,2f. Nicht nur die gleichen Motive (etwa: die verschiedenen Wohnungen [škinas] im »Haus des Lebens« resp. »Haus des Vaters«, das der jenseitigen Lichtwelt zugehörig ist), sondern auch die gleiche Grundbewegung von Heilsweg und Heilsvollendung (Helfer-Motiv, Bewegung vom jenseitigen Dort zum diesseitigen Hier und wieder zurück, himmlische Wohnungen als Zielpunkt der Rück-/Heimkehr der Seelen) sind anzutreffen, z.T. sogar im selben Aussagezusammenhang (vgl. u.a. Ginza L S.442,26–31)¹⁵⁸. So sehr dieser Befund stark für die These eines primär (mandäisch) gnostischen Hintergrundes von 14,2f. spricht, so sehr muss allerdings die *Datierungsfrage* der Mandaica diesen positiven Befund wieder relativieren. Die mandäischen Schriften sind in ihrem Grossteil deutlich später als das JohEv entstanden. Die zeitliche Differenz vergrößert sich noch bei der – plausiblen – Annahme, wonach in 14,2f. alte vorjoh Tradition vorliegt. Um einen direkten Einfluss der mandäischen Gnosis auf die Gestaltung von 14,2f. anzunehmen, müsste also entweder mit der Hypothese sehr alter vorliterarischer, genuin mandäischer Tradition gearbeitet werden – eine Hypothese, die wiederum nicht leicht zu verifizieren sein dürfte – oder es müsste die Hypothese favorisiert werden, wonach in den Mandaica alte, ursprünglich nichtmandäische Eschatologie- resp. Soteriologietraditionen gnostisch »kontextualisiert« wurden – was aber die Mandäerhypothese gleichsam in einem zweiten Durchgang aufheben würde.

Zu den *Texten von Nag Hammadi*. In seiner Monographie hat Fischer eine Analyse des gnostischen Schrifttums vorgenommen, die neben den Texten aus Nag Hammadi auch die Tho-

¹⁵⁷ *Stimpfle*, *Blinde sehen* 166f. lehnt die frühchristlich-apokalyptische Tradition als Hintergrund insb. für 14,3 aus verschiedenen Gründen ab. Eckpfeiler seiner Argumentation ist die auch von Latke und Peterson vertretene (vgl. ebd. 166 A 103) Behauptung, Zielpunkt der in I Thess 4 beschriebenen Bewegung sei nicht der Himmel, sondern die Erde. Aber dieser Eckpfeiler ist ganz auf Sand gebaut. Ein Blick auf den Duktus des Textes spricht ganz einfach gegen eine solche Auffassung.

¹⁵⁸ Die Relativierungsversuche von *Fischer*, Wohnungen 285–290 sind nicht allzu überzeugend. Die Argumentation Fischers leider m.E. vor allem daran, dass sie von den jeweiligen – joh und mandäischen – Gesamtkonzeptionen her argumentiert. Aber gerade unter dieser Prämisse kann das Spezifische von Joh 14,2f. nicht mehr wahrgenommen werden. Den gleichen Vorwurf muss sich übrigens erstaunlicherweise auch *Stimpfle*, *Blinde sehen* 168f. gefallen lassen, wenn er etwa, reichlich kühn, schreibt: »Die wiederholt vorgebrachten Einwände gegen gnostischen Einfluss auf unsere Stelle wegen unlegbarer Unterschiede verlieren an Gewicht, sobald man sich vor Augen hält, dass sich die grundsätzlichen Divergenzen zwischen Gnosis und Johannesevangelium beschränken auf die dem Johannesevangelium unbekannt Seelenauffassung und die damit zusammenhängenden Vorstellungen«.

maspalmen, das Perlenlied, die Oden Salomos und die syrischen Thomasakten umfasst¹⁵⁹. Fischer kommt dabei zu einem weitgehend negativen Resultat: Das Bild vom »Vaterhause« trete nur vereinzelt auf, auch die häufige Rede vom »Ort« resp. von den »Orten« (τόποι) als dem Ursprungs- und Zielpunkt des gnostischen Selbst (vgl. etwa EvThom NHC II,2 log18.50; ApcPl NHC V,2,23,9f.; vgl. den Ausdruck »Ort der Ruhe« (resting-place) in EV NHC I,3,40,33; 41,13; 43,1)¹⁶⁰ komme als Erklärungshintergrund von Joh 14,2f. nicht in Frage: »Auf keinen Fall haben sie [sc. die »Orte«] etwas mit der Formulierung in Joh 14,2ab.3a zu tun. Wenn [!] Johannes von der Gnosis beeinflusst wurde, dann geschah es über die mandäische Gnosis.«¹⁶¹ Unsere knappen lexikalischen Untersuchungen anhand des Registers von Siegert scheinen dieses negative Urteil zu bestätigen. Die unter dem griechischen Äquivalent *μονή* angegebenen Stellen tragen für Joh 14,2f. nichts aus, da die jeweilige Semantik mit derjenigen von Joh 14 nicht annähernd vergleichbar ist (vgl. HA NHC II,4,93,29; Bronte VI,2,19,11). Dasselbe scheint für den Begriff *ἀνάπαυσις* zu gelten (vgl. TractTrip NHC I,5,70,16–19). Immerhin findet sich einige Male der Ausdruck »Haus des Vaters« als Metapher für »Himmel«, »Pleiomaa« (ExAn NHC II,6,132,21; 2LogSeth NHC VII,2,50,11; evt. auch EvPhil NHC II,3,56,1–3; »Haus« ohne nähere Prädikation, wieder für »Himmel«; TractTrip NHC I,5,135,32 [?]; ExAn NHC II,6,137,11).

Zum *mandäischen Vergleichsmaterial* Wir können hier im wesentlichen auf die sehr hilfreichen Zusammenstellungen und Untersuchungen von Bulmann, Fischer und Stimpfle verweisen¹⁶². Auf folgende Texte sei kurz hingewiesen: zur Kombination von himmlischem (Vater-) Haus und Wohnungen als Heilsorte der erwählten Seelen: »Manda dHaije sprach: 'Ich will hier früher, als jene Welt entsteht, sie in die Gemeinschaft mit dem Leben aufnehmen; ihre škina sei im Hause des Lebens'« (Ginza R S.241,32–34)¹⁶³; Manda dHaije »ermahnte die Stämme Adams und sprach zu ihnen: 'Ihr alle ermahnet euch gegenseitig, denn die Hüter lassen euch zurück. Ich gehe hin, lasse Hawwa [Eva] in neuen Gemächern wohnen, die nicht zerfallen, dann will ich wieder zu euch kommen, euch erlösen, euch behüten und erretten, euch am Orte im Hause des Lebens behüten, hingehen und euch bei eurem Vater škinas gründen'« (Ginza L S.442,26–31). Zum Motiv »bereiten eines Ortes in der himmlischen Welt« (vgl. *ἐτοιμάζειν τὸν τόπον*): Die Söhne Adams »sprechen zu ihm [Manda dHaije]: 'Du steigst empor und gehst davon, was lässt du uns zurück?' Darauf erwidert er ihnen: 'Ich gehe hin, will eurer Mutter einen Platz anweisen, dann will ich aufbrechen und hierher kommen.' Dann ging ich hin, wies Hawwa dort in ihrer škina einen Platz an«, etc. (Ginza L S.443,1–5); »Ich setzte ihm [dem kleinen Sitil: dem biblischen Seth] einen Kranz des Glanzes auf, erlöste ihn aus der Welt und wies ihm einen Platz in seiner škina an. Ich verlieh ihm reichen Glanz, erlöste die Söhne Adams und hob sie zum lichten Wohnsitz empor« (Ginza L S.443,9–12); Manda dHaije an Sitil: »Ich will hingehen, Hibil in dem neuen Gemach einen neuen Platz anweisen und komme dann rasch zu euch. [...] Furcht und Angst sei nicht bei euch. Hernach, wohlan, komme ich zu euch« (Ginza R S.259,33–260,4). Die angegebenen Stellen belegen z.T. gleichzeitig auch die Bewegung des Weggehens und Wiederkommens des Helfers, am deutlichsten Ginza L S.442,26–31; Ginza R S.259,33–260,4.

¹⁵⁹ Fischer, *Wohnungen* 273–285.

¹⁶⁰ Vgl. ebd. 283.

¹⁶¹ Ebd. 285.

¹⁶² Bulmann, *Bedeutung*, insb. 89f.; Fischer, *Wohnungen* 241–273.285–290; Stimpfle, *Blinde* sehen 151f. A 124f.; 155–157, insb. 155 A 43; auch 168 A 123.

¹⁶³ Zitarion nach Seite und Zeile der Ausgabe von Lidsbarski.

Zur *Datierungsfrage*: Religionsgeschichtliche Arbeit kann sich dem Datierungsproblem nicht entziehen – und wenn sie es täte, müsste zumindest das dabei vorausgesetzte Verständnis religionsgeschichtlichen Vergleichens näher dargelegt werden¹⁶⁴. Hinsichtlich des mandäischen Schrifttums kommt Rudolph in jüngster Zeit zum Schluss, dass zum einen ihr Alter generell schwer zu bestimmen sei und dass zum andern die älteste schriftliche, im wesentlichen hymnische Literatur in die zweite Hälfte des 3. Jh. gehöre. Für die verschiedenen Lehrgehalte müsse ein »längere[r] Prozess der Literaturwerdung«¹⁶⁵ vorausgesetzt werden. Sein knappes Fazit schliesslich: »Jedenfalls bestehen heute kaum noch Zweifel am relativ hohen Alter mandäischer Schriftstellerei, auch wenn die Überlieferungsgeschichte oft alte und spätere Teil ineinanderschob«¹⁶⁶. Das allerdings ist wiederum ein sehr relatives Resultat, das für uns nur insofern verwendbar ist, als es eine unkritische Benutzung des mandäischen Materials für Joh 14 verunmöglicht. Leider ist auch die Entstehung und die ältere Geschichte der Mandäer in vorislamischer Zeit offenbar nicht mehr gänzlich aufzuhellen¹⁶⁷. Nach Rudolph sind die Ursprünge der alten Mandäer resp. der einstigen Nasoräer¹⁶⁸ im breitgefächerten Feld der »frühjüdischen Religionsgeschichte«¹⁶⁹ zu suchen; die häretisch-jüdische Gruppe habe möglicherweise Beziehungen zur ostjordanischen Taufskenenwelt gehabt¹⁷⁰, sei – um 70 n. Chr. – aus Jerusalem vertrieben worden und habe sich, obwohl jüdischer Herkunft, offenbar schon sehr früh vom jüdischen Erbe entfernt¹⁷¹. Auch dieser knappe Hinweis auf die ältere mandäische Geschichte kann uns für Joh 14 leider nicht weiterhelfen. Der Befund lautet wiederum: Obwohl es grundsätzlich möglich ist, dass sich im vorjoh Spruch 14,2f. ganz alte, genuin mandäische Tradition wieder spiegelt, ist eine solche Hypothese praktisch nicht verifizierbar.

Was ergibt sich als *Resultat* aus den obigen Ausführungen? Die mandäische Hypothese ist zunächst sehr verlockend, muss aber aufgrund der offenen Datierungsfrage wahrscheinlich doch sehr zurückhaltend beurteilt werden. Im weiteren ist daran zu erinnern, dass sog. sichere und »genuin« gnostische Motive nicht notwendig gnostisch sein müssen, sondern dass erst ihre Rekontextualisierung in einem gnostischen System sie zu einer »genuin gnostischen« Aussage macht. »Solche Ausdrücke und Begriffe mögen im Kontext eines gnostischen Systems gnostisch sein, aber waren sie in einem früheren Stadium [...] bereits gnostisch? *Stammen* sie aus Gnosis oder Gnostizismus, oder *wurden* sie nur gnostisch im Zusammenhang eines gnostischen Systems?«¹⁷². Das kann auch für die Tradition von Joh 14,2f. gelten; der Spruch muss nicht notwendigerweise gnostisch sein, sondern kann auch nichtgnostisch gelesen werden. Eine solche nichtgnostische

164 Gegen *Stimpfle*, Blinde sehen, der diesen Problembereich schlichtweg ausgeklammert hat.

165 *K. Rudolph*, Art. Mandäer/Mandäismus, TRE 22, 20.

166 Ebd.

167 Ebd. 23. Siehe auch den hilfreichen Überblick vom selben Verfasser im Jahre 1978 (*Rudolph*, Mandäismus 268–277); *ders.*, Gnosis 390–392.

168 Den früher geläufigen, von Rudolph eingeführten Begriff der Urmandäer (vgl. *Rudolph*, Mandäer I 44 mit A 3) verwendet der Verf. in seinem TRE-Artikel nicht mehr.

169 *K. Rudolph*, Art. Mandäer/Mandäismus, TRE 22, 23.

170 Ebd.; vgl. auch *ders.*, Gnosis 390.

171 *K. Rudolph*, Art. Mandäer/Mandäismus, ebd.

172 *R. McL. Wilson*, Art. Gnosis/Gnostizismus. II. Neues Testament, Judentum, Alte Kirche, TRE 13, 540.

Lesart ist, wie oben gezeigt, bspw. gerade auf dem Hintergrund der *jüdischen Apokalyptik* möglich. Der primäre religionsgeschichtliche Hintergrund von Joh 14,2f. dürfte deshalb doch im apokalyptischen Traditionsstrom zu finden sein. Nun ist es kein Zufall, dass die hier zu diskutierende Interpretationsalternative diejenige zwischen der Apokalyptik und der (mandäischen) Gnosis ist, denn das Judentum, und zwar vor allem das apokalyptisch und weisheitlich geprägte Judentum, bildete einen wichtigen Nährboden für die Herausbildung der Gnosis¹⁷³. Damit modifiziert sich auch nicht unbeträchtlich die eingangs von uns aufgebaute Antithetik »Apokalyptik oder Gnosis«, zugleich wird die relative Nähe ähnlicher Motive, die in beiden Religionsströmungen auftauchen, verständlicher. Offenbar wurden vielfach ursprünglich apokalyptische Vorstellungen »später von den Gnostikern aufgenommen und umgeformt«¹⁷⁴. Kann ein solcher Überlieferungsvorgang nicht auch für die vorjoh Tradition 14,2f. angenommen werden? Die Frage so gestellt zu haben, heisst noch nicht, sie beantwortet zu haben!

(4) Theologische Analyse:

Der frühchristlich-apokalyptische Spruch, dessen Heilsverständnis wir bereits oben ansatzweise in vier Punkten skizziert haben (Transzendenz, Gnadenhaftigkeit, futurische Eschatologie, Restituierung), formuliert eine Heilsverheissung. Seine pragmatische Dimension im jetzigen Kontext ist die des Trostes für die Jünger, die sich der Einsamkeit in der Welt angesichts des weggehenden Jesus ausgesetzt sehen. Welches aber ist, so muss weiter kritisch gefragt werden, gleichsam die theologische Reichweite, die Leistungsfähigkeit des Spruches? Inwiefern ist dieser Spruch für die erschütterten Jünger ein wirklich tröstlicher Spruch? Um diese Frage zu beantworten, soll zum einen die metaphorische Qualität der Aussage, und zum anderen das in ihr vorausgesetzte Zeitverständnis genauer bedacht werden.

Der Spruch ist ganz in der Sprache des Mythos formuliert¹⁷⁵. Die Kraft des Mythos besteht in seiner *Bildlichkeit*, in der Konkretheit seiner Aussagen und also im kreativen Anstoss, das in den verwendeten Metaphern Assoziierte selber freizulegen und so womöglich weitere Metaphern entstehen zu lassen. Es gilt also, den Bildgehalt von 14,2f. nicht zu eliminieren, sondern wahrzunehmen, auch wenn der Hinweis auf die relative Knappheit, ja Kargheit des Bildmaterials – gerade ein religionsgeschichtlicher Vergleich führt dies deutlich vor Augen – ernstzunehmen ist¹⁷⁶. Die Grundmetapher von 14,2f. ist diejenige des Hauses,

¹⁷³ Ebd. 537–540. Zur komplexen Frage des Verhältnisses von der jüdischen Apokalyptik zur Gnosis siehe ebd. 538f.; siehe im weiteren die Literaturangaben bei *Schrage*, I Kor 61 A 186.

¹⁷⁴ R. McL. Wilson, ebd. 539.

¹⁷⁵ Vgl. Bultmann 462.

¹⁷⁶ Vgl. Heise, Bleiben 96: »Es muss beachtet werden, wie knapp und zurückhaltend er in 14,2f. formuliert. Er sagt weder ausdrücklich, dass das Haus des Vaters im Himmel ist, noch

einem Gegenstand kulturübergreifender, wohl universalmenschlicher Erfahrung. Seit der Sesshaftwerdung des Menschen ist das Haus »eine Grundform seiner Lebensgestaltung«¹⁷⁷. Ein Haus zu bewohnen bedeutet, einen Ort zu haben, wo ich »zu Hause bin«, wo ich mich wohl und geborgen fühle, einen Raum zu haben, der mich vor Unbill aller Art schützt, der meine Sehnsucht nach Sicherheit und Ruhe stillt, einem Raum ausgesetzt sein, der mich der »Welt draussen« für eine bestimmte Zeit gerade nicht aussetzt. Das Haus von 14,2f. hat »viele Wohnungen«. Nicht verschiedene Seligkeitsstufen o.ä. sollen damit assoziiert werden, sondern wohl der Reichtum und die Differenziertheit des Hauses. In diesem Haus ist Platz, ist genügend Wohnraum; vielleicht widerspiegelt diese architektonische Differenziertheit die Sehnsucht der Hausbewohner nach Kommunität und zugleich Intimität, und also nach einem erfüllten, harmonischen Leben. Das Bewohnen eines Hauses als Metapher religiösen Heils – die hermeneutische Bewegung, die 14,2f. zugrundeliegt, verläuft zwischen den beiden Polen von Kontinuität und Diskontinuität: 14,2f. greift auf eine universalmenschliche Erfahrung zurück, um diese religiös zu verstärken; das Bewohnen des himmlischen Vaterhauses ist, im Gegensatz zu irdischen Wohnenerfahrungen, endgültig, von Dauer. Seine Bewohner sind nun der Ungewissheit und Ambivalenz menschlichen Lebens nicht mehr punktuell und partiell, sondern dauerhaft und endgültig enthoben. Nicht mehr zeitweilige, sondern dauerhaft gültige Geborgenheit spricht 14,2f. den erschütterten Jüngern zu.

So sehr der eschatologische Satz dank seiner Metaphorizität ein Trospotential hat, der ihm nicht abgesprochen werden sollte, so sehr ist allerdings das darin verheissene Heil noch eine in der gegenwärtigen Weltzeit ausstehende, streng zukünftige Grösse¹⁷⁸. Das führt uns zur Frage nach dem im Heilsverständnis von 14,2f. vorausgesetzten *Zeitverständnis*. Die glaubende Gemeinde lebt gleichsam zwischen zwei konstitutiven Zeiten: der vergangenen Heilszeit und der für die Zukunft erhofften Heilszeit. Das ausstehende, für die Zukunft erhoffte Heil wird als Restituierung, als Wiederholung der heilvollen Vergangenheit gedacht. Die beiden Zeiten verhalten sich streng symmetrisch zueinander; (Heils-) Ursprung und (Heils-) Ziel sind letztlich identische Grössen. Die nachösterliche Zeit, also die Gegenwart der Gemeinde, wird dadurch potentiell zur negativ qualifizierten Zeit. Demgegenüber liesse sich nun einwenden, diese Gegenwart sei durchaus positiv, insofern als sie den Raum für die Verkündigung des noch ausstehenden Heils abgebe; das Heilvolle der Gegenwart bestehe gleichsam im Überspringen

werden die Wohnungen in irgendeiner Weise näher beschrieben und ausgemalt. Er spricht nicht von Engeln und nicht davon, dass schon jetzt Heilige an jenen Orten sind.

¹⁷⁷ G. Lanczowski, Art. Haus. I. Religionsgeschichtlich, TRE 14, 475.

¹⁷⁸ Die oben entfaltete und diskutierte Alternative der religionsgeschichtlichen Einbettung von 14,2f. relativiert sich insofern, als *beide* Lösungsansätze eine *streng futurische Eschatologie* implizieren. Ob dann diese Zukünftigkeit eher apokalyptisch interpretiert wird als kollektive Entrückung bzw. Herculung der Erwählten durch Jesus am Ende der Zeiten, oder eher gnostisch verstanden wird als Rückkehr der Einzelnen in das himmlische Pleroma in jeweils postmortaler Zukunft, ist, von diesem Standpunkt aus betrachtet, nicht mehr allzu entscheidend.

der trostlosen Gegenwart durch die konzentrierte Ausrichtung auf die Heilszukunft. Aber gerade diese ausschliessliche Konzentration auf die noch ausstehende Zukunft – und also das Sich-von-daher-Verstehen – radikalisiert das mit der Erfahrung der Trostlosigkeit der Gegenwart aufgeworfene existentielle Problem: Die Gegenwart wird damit definitiv als trostlose zementiert. Ein wenig zugespitzt formuliert: Der eschatologische Vorschlag von 14,2f. löst durch den Verweis auf die postmortale Heilszukunft – scheinbar – das Todesproblem, aber nicht das Problem des gegenwärtigen Lebens. Der weitere Text von Kap. 14 wird das durch den ersten traditionellen Lösungsansatz (14,1–3) aufgeworfene *Grundproblem eines authentischen Verständnisses der erfüllten Gegenwart* intensiv bedenken.

5.1.3.3 Joh 14,4–14: Nochmalige Aktualisierung des christologischen Konzepts des JohEv, diesmal im Zusammenhang des Abschieds; Heilsvergangenheit Jesu als der bestimmende Horizont für das Verständnis der Gegenwart; Behauptung der Positivität der nachösterlichen Zeit

Übersetzung

- V4 »Und wohin ich weggehe – ihr wisst den Weg.«
 V5 Es sagt zu ihm Thomas:
 b »Herr, wir wissen nicht, wohin du weggehst.
 c Wie können wir den Weg wissen?«
 V6 Es sagt zu ihm Jesus:
 b »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben;
 c niemand kommt zum Vater ausser durch mich.
- V7 Wenn ihr mich erkannt habt,
 b werdet ihr auch meinen Vater erkennen¹⁷⁹;
 c und jetzt schon erkennt ihr ihn
 d und habt ihn gesehen.«
 V8 Es sagt zu ihm Philippus:
 b »Herr, lass uns den Vater sehen;
 c das genügt uns.«
 V9 Es sagt zu ihm Jesus:
 b »(Schon) so lange bin ich mit euch,
 c und du hast mich nicht erkannt, Philippus?
 d Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.
 e Wie kannst du sagen:
 f 'Lass uns den Vater sehen?'
 V10 Glaubst du nicht,
 b dass ich im Vater (bin)
 c und dass der Vater in mir ist?
 d Die Worte, die ich zu euch sage,
 e rede ich nicht von mir aus,
 f sondern der Vater, der in mir bleibt,
 g tut seine Werke.
 V11 Glaubt mir,
 b dass ich im Vater (bin)
 c und dass der Vater in mir (ist)!
 d Wenn nicht, glaubt wegen der Werke selbst!

¹⁷⁹ Zum textkritischen Problem von V7 siehe unten z.St.

- V12 Amen, amen, ich sage euch:
 b Der, der an mich glaubt,
 c wird die Werke tun, die ich tue,
 d ja, grössere als diese wird er tun,
 e denn ich gehe zum Vater.
 V13 Und was immer ihr in meinem Namen bittet,
 b dies werde ich tun,
 c damit der Vater im Sohn verherrlicht werde.
 V14 Wenn ihr mich um etwas in meinem Namen bittet,
 b werde ich (dies)¹⁸⁰ tun.«

Struktur von V4–14:

Die Beschreibung der *Struktur* des Textsegments und insb. seiner *kontextuellen* Verankerung ist nicht ganz einfach, da die Passage ein beträchtliches Mass an Verständnis für die eigenwillige joh Denkweise voraussetzt. Wir gliedern in drei Teile:

Teil eins (V4–6) ist durch die Frage nach »dem Weg« (ὁδός) zusammengehalten, die in der Selbstridentifikation Jesu mit diesem beantwortet wird (V6), wobei die Weg-Metapher ihrerseits durch die weiteren Begriffe der Wahrheit (ἀληθεῖα) und des Lebens (ζωή) ausgelegt wird. Die Einführung der Weg-Metaphorik geschieht nicht abrupt, sondern ist implizit vorgespurt durch den primär räumlich strukturierten Vorstellungshorizont und die Mittlertätigkeit Jesu vom diesseitigen Hier zum jenseitigen Dort in 14,2f.. Dennoch ist die Anknüpfung von V4ff. an V2.3 (vgl. auf der syntaktischen Ebene das zweimalige ὅπου in V3e.4a) logisch nicht bruchlos. Von V2.3 her gelesen, scheint der Weg dasjenige Mittel zu sein, das zum Ziel – dem jenseitig-zukünftigen Heil – führt. Warum aber dann die nochmalige Thematisierung des Weges durch den Übergangsvers V4, da ja V2.3 mit aller Deutlichkeit klar gemacht hat, sowohl was Heil ist, als auch, dass Jesus die Instanz ist, die den Jüngern den Weg vom diesseitigen Hier zum jenseitigen Dort ermöglicht? Der Bruch wird noch verstärkt durch den fragend-unverständigen Thomas in V5. Der andere logische Bruch besteht darin, dass Jesus in V3 von seinem Gehen zum Vater spricht, sich aber in V6 selbst als Weg definiert¹⁸¹. Der Duktus von V2–6 ist, pointiert formuliert, nichts als eine Reihe fortlaufender logischer Diskontinuität. Diese logischen Brüche sind positiv zu interpretieren als Instrumente joh Erkenntnisweise. Inwiefern? Sie geben den Lesern/Hörern zu verstehen, dass spezifisch joh *Reinterpretationsprozesse* vorliegen. Deutlich ist, dass 14,4–6 die erste (und zugleich die entscheidende) Stufe der Reinterpretation der traditionellen eschatologischen Aussage von V2.3 bildet. Sie zeichnet sich im wesentlichen dadurch aus, dass sie das in V2.3 angelegte

¹⁸⁰ Diese pronominaler Ergänzung (τοῦτο) ist bereits textkritisch als sekundäre varia lectio belegt. Obwohl ihre äussere Bezeugung respektabel ist (v.l. 1: τοῦτο anstelle von ἐγώ: P⁷⁵ A B L Γ 33 u.a.; v.l. 2: τοῦτο ἐγώ: P^{66c} 1241), bildet sie eindeutig die lectio facillior (Angleichung an V13).

¹⁸¹ Darauf verweist *Schnackenburg*, Anliegen 107 u.a.

Weg-Motiv aufgreift und christologisch so transformiert, dass das mythologische Weg-Verständnis von V2.3 im Endergebnis aufgehoben wird.

Teil zwei (V7–11) ist *Explikation* des christologischen Grund-Satzes von V6. Das Verhältnis zwischen Jesus und Gott («dem Vater»), das V6 zugrundeliegt, wird in 7–11 zunächst durch die sog. Immanenzformel erläutert, welche ihrerseits durch die Aspekte des Wortes (V10) und der Werke (V11) näher entfaltet wird. Auch das Verhältnis der Jünger zu Jesus wird sukzessiv näher beschrieben: zunächst als ein Erkennen (γινώσκειν) und Sehen (ὁρᾶν), dann als ein Glauben (πιστεῦειν). Die V4–11 können somit als ein konzentriertes *Kompodium joh Theologie* bezeichnet werden. Es stellt sich dann die Frage, welches, im makrostrukturellen Rahmen des gesamten JohEv gesehen, eigentlich der Sinn dieser Wiederholung ist. Warum diese Wiederholung und warum diese Wiederholung gerade hier? In der Zusammenfassung nach dem exegetischen Durchgang werden wir auf diese Frage nochmals zurückkommen.

Leicht ersichtlich ist, dass *Teil drei (V12–14)* die in V10f. eingeführte Thematik des Glaubens und der Werke weiterführt. Dass in V12–14 ein neuer Reflexionsschritt vorliegt, geht – nebst der ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν-Formel als gewisses syntaktisches Signal – vor allem aus dem gegenüber V4–11 *neuen Zeitbezug* hervor: Dominierten in V4–11 Präsensia, Aoniste und – sehr aufschlussreich! – Perfekta (V7: ἐγνώκατε, ἐώρακάτε; V9: ἔγνωκας, ὁ ἐώρακώς, ἐώρακεν) die Zeitstruktur, so nun in V12–14 vor allem Futura, und zwar ausschliesslich des Verbs ποιεῖν (V12c.d.13b.14b). V12 formuliert im Verheissungsstil die Kontinuität des Offenbarungswerks Jesu durch die Jünger als authentische Repräsentanten Jesu in *nachösterlicher Zeit*. Die Verheissung der Gebetsanhörung in V13.14 macht klar, dass letztlich nicht die Jünger, sondern *der erhöhte Jesus Subjekt dieses nachösterlichen Offenbarungswirkens* ist (vgl. das zweimalige ποιήσει in V12 und das zweimalige ποιήσω in V13.14!)¹⁸².

V4–6: Die joh Reinterpretation des Weg-Motivs

Religionsgeschichtliche Einordnung der Weg-Metapher:

Die Verse werden zusammengehalten durch die Semantik des Wohin (ὅπου), des Weges (ὁδός) und des Wissens (εἰδέναι) darum; Klimax der Aussage ist der ἐγὼ εἶμι-Satz in V6. Bevor wir uns der Einzellexegese zuwenden, soll der *religionsgeschichtliche* Hintergrund dieses Aussagezusammenhangs, insb. der *metaphorisch-soteriologischen* Grösse des *Weges*, freigelegt werden¹⁸³. Wir werden hier einerseits in den alttestamentlich-jüdischen Bereich und andererseits wiederum in

¹⁸² Der Neuansatz und die spezifische Thematik von V12–14 sind u.a. sehr gut gesehen von Vouga, *Cadre* 83: «ces versets [V12–14] amènent un nouveau thème: celui de l'oeuvre que le Fils élevé accomplit au travers de ses disciples.»

¹⁸³ Die Fragestellung wird u.a. in der folgenden Literatur diskutiert: Bultmann 466 A 4; 467 A 1; Brown II 629f.; Schmackenburg III 74f.; de la Potterie, *Vérité* I 253–263; Beutler, *Angst* 42f.; von den Lexika-Artikeln siehe insb. den extensiven Beitrag von W.Michaelis, Art. ὁδός κτλ., ThWNT V 42–101, insb.47–65 (LXX und Zwischentestamentliches).80–88 (zu Joh 14,4–6).

»die« Gnosis verwiesen. Zwar treffen wir schon im AT auf eine breite metaphorische Verwendung der Weg-Vorstellung (im Sinne von: Wandel, Verhalten, Lebensweise)¹⁸⁴. Aber diese gibt höchstens einen sehr indirekten Hintergrund für Joh 14 ab. Michaelis urteilte sogar: »Eine Nachwirkung des AT liegt nicht vor, insofern der abs Gebrauch von ὁδός dort fehlt und auch Wendungen wie ὁδός ἀληθείας [...] und ὁδοὶ ζωῆς [...] nicht unmittelbar Parallelen darstellen«¹⁸⁵. Auch »fehlt in der LXX gänzlich die Anschauung, dass es Wege gebe, die zu Gott bzw in den Himmel führen«¹⁸⁶. Ein Stück weiter hilft ein gesonderter Blick in die *jüdische Weisheitsliteratur*. Die Aussagen der Weisheitsliteratur sind für die religionsgeschichtliche Präformierung der Grundstruktur der joh Ich-bin-Worte von grosser Bedeutung¹⁸⁷: Die personifizierte, von Gott gesandte Weisheit hat soteriologische Dimension, insofern der Mensch, der ihrem einladenden Ruf folgt, das Leben (ζωή) erwirbt und im Ablehnungsfall dieses verwirkt (vgl. etwa Prov 1,20–33; 3,16–18 und vor allem 8,32–36!). Die Sophia kann diese soteriologische Funktion haben, weil sie in engster Beziehung zu Gott steht¹⁸⁸. Als »Spiegel des göttlichen Wirkens« (Weish 7,26) macht sie göttliche Wirklichkeit irdisch manifest; inhaltlich rückt sie also hier in die Nähe dessen, was im joh Kontext mit dem Begriff ἀλήθεια bezeichnet ist. Und das Weg-Motiv? Es ist durchaus vorhanden, u.a. in den mehr oder weniger synonymen Ausdrücken »Weg der Weisheit«, »Weg des Lebens«, »Weg der Wahrheit«, »Weg des Herrn«¹⁸⁹. Dennoch lässt sich eine wirklich überzeugende Parallele zum Weg-

¹⁸⁴ W. Michaelis, ebd. 50.

¹⁸⁵ Ebd. 85. Allerdings kennt Qumran den absoluten Gebrauch siehe u.a. 1 QS 9,17f.21; CD 1,13; vgl. CD 1,11: Und Gott »erweckte ihnen den Lehrer der Gerechtigkeit, um sie auf den Weg seines Herzens zu führen« (Übersetzung von Lobse, vgl. Brown II 629). Aber auch dort geht es um die »Lebensführung im Gehorsam gegen die in der Gemeinde gelehrte Auslegung des Gesetzes« (Lobse, Texte 35 [285] A 74), und nicht um eine Ausrichtung auf ein transzendentes Ziel, geschweige denn um personale Identifikation, wie sie in Joh 14,6 vorliegt. Zur kritischen Einordnung von Qumran, vgl. im weiteren Barrett 458: »Qumran contributes little to the interpretation of ὁδός; neither the Teacher of Righteousness nor the doctrine of the sect is described as the Way«; Schnackenburg III 75.

¹⁸⁶ W. Michaelis, Art. ὁδός κτλ., ThWNT V 56.

¹⁸⁷ Vgl. nur Becker, Exkurs 5: Die Ich-bin-Worte, in: ders. I, insb. 251f.

¹⁸⁸ »Der Herr schuf mich [die Weisheit] als Anfang seiner Wege« (κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ), noch bevor alles andere geschaffen wurde (Prov 8,22); einen weiteren Schritt in Richtung »einer mythisch-spekulativen Divinisierung der Weisheit« (von Rad, Weisheit 222) geht Weish. Hier ist die Weisheit nicht nur Führerin, sondern auch Urheberin aller Dinge (γενέτις in Weish 7,12); sie ist Beisitzerin auf dem Thron Gottes (Weish 9,4); sie ist bei Gott und kennt seine Werke (Weish 9,9 μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἢ εἰδύια τὰ ἔργα σου). ja war bei der Erschaffung der Welt dabei (Weish 9,9 καὶ παρούσα, ὅτε ἐποίησεν τὸν κόσμον; vgl. auch Prov 8,22ff.). Sehr interessant sind auch die verschiedenen Umschreibungen des Wesens der σοφία in Weish 7,25.26: Sie ist »ein Hauch der Macht Gottes« (ἀπὸ πνεύματος τοῦ θεοῦ δυναμείας), »ein Abglanz ewigen Lichts« (ἀπαύλασμα φωτός αἰδίου), »ein fleckenloser Spiegel des Wirkens Gottes und ein Abbild seiner Güte« (ἕσπετρον ἀκρλίδατον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ).

¹⁸⁹ Vgl. u.a. Prov 4,10f.: ἀκούε, υἱέ, καὶ δέξαι ἐμούς λόγους, καὶ πληθυνθήσεται ἔτη ζωῆς σου, ἵνα σοὶ γένωνται πολλαὶ ὁδοὶ βίον ὁδοῦς γὰρ σοφίας διδάσκω σε; 5,6 (ὁδοῦς

Motiv in Joh 14,4–6 in der Weisheitsliteratur unseres Wissens nicht finden. – In der *gnostischen Literatur* taucht die Weg-Metapher u.a. in den Mandaica auf¹⁹⁰. Interessanter noch als diese sind einzelne Schriften aus *Nag Hammadi*:

Folgende Texte sind u.a. aufschlussreich: In EV NHC I,3,18,18–21 lehrt Jesus den Erwählten den Weg der Erlösung, der mit dem Begriff der Wahrheit gleichgesetzt wird; »Wahrheit« ist also, wie in Joh 14,6 auch, Auslegung der Weg-Metapher¹⁹¹: »He [Jesus] enlightened them; he showed (them) a way; and the way is the truth which he taught them«. – Das Wissen um »den Weg« (vgl. Joh 14,4,5) bringt Erlösung, vgl. HA NHC II,4,96,19–27: »You, together with your offspring, are from the primeval father; from above, out of the imperishable light, their souls are come. Thus the authorities cannot approach them because of the spirit of truth present within them; and all who have become acquainted with this way exist deathless in the midst of dying mankind«. – Der Weg als Zugang zum himmlischen Vater (vgl. Joh 14,6a,b), vgl. ExAN NHC II,6,134,9–14. – Zur Frage nach Weg und Ziel und dem Wissen darum (Joh 14,4–6) sind einige Stellen aus Dial NHC III,5 bemerkenswert, auch wenn bei der Analyse dieses Erlöserdialogs wegen grosser Textverderbnis Zurückhaltung geboten ist. In 138,20f. fragt Judas den Herrn nach den Kleidern (des Lebens), worauf ihm Jesus antwortet: »wer [wird] erreichen können den Ort ... [...] ...? Aber die Kleider des Lebens werden gegeben dem Menschen, weil er den Weg kennt, auf dem er gehen wird. Und es ist selbst für mich schwierig, ihn zu erreichen«¹⁹² (139,1–7); der Herr zu den Jüngern: »[Und] ihr werdet über [den Pfad] gehen, den ihr [gekannt] habt. Selbst [wenn] die Wächter riesig werden, [werden sie] nicht in der Lage sein, ihn zu erreichen« (145,19–22); die nächste Parallele zu Joh 14,5 findet sich in 142,4–19: »[Judas] sagte: Sag mir Herr, was ist der Anfang der Wege? Er sagte: Liebe und Güte (...)«¹⁹³. Der Herr sagte: Ihr habt alle Dinge verstanden, die ich euch gesagt habe, und ihr habt sie angenommen im Glauben. Wenn ihr sie erkannt habt, dann sind sie [eure]. Wenn nicht, dann sind sie nicht eure. Sie sagten zu ihm: Welches ist der Ort, wohin wir gehen? der [Herr] sagte: Der Ort, den ihr erreichen könnt ... [...], steht hier«; Köster möchte in 132,2–19 sogar einen Dialog erkennen, der sehr enge Berührungen mit Joh 14,2–12 aufweise; denn die Reihenfolge der Themen sei in beiden Fällen die gleiche: »Ort (des Lebens) – dorthin gelangen und sehen – erkennen – tun. Nur ist im Johannesevangelium die entscheidene Antwort Jesu christologisch gefasst ('Wer mich gesehen hat'), hingegen im Dialog des Erlösers anthropologisch ('Wer sich selbst erkennt')«¹⁹⁴. Zur Frage nach dem Wohin, vgl. im weiteten *Epistac NHC I,2,2,21–26*: »Wir sagten zu ihm: 'Bist du (schon) weggegangen und hast du dich von uns (für immer)

ζωῆς) 6,23 (ὁδὸς ζωῆς) etc.; Weish 5,6 (ὁδὸς ἀληθείας); 5,7 (ὁδὸς κριτοῦ), u.a. Zur Weisheit, die »führt« (ὁδηγεῖν), vgl. weiter Weish 9,11; 10,10,17. – Eine beachtenswerte Aussage liegt schliesslich in Prov 8,34,35 vor. Auf den Makarismus in V34 – μακάριος [...] ἄνθρωπος ὃς πᾶς ἑμὸς ὁδὸς [sc. der Weisheit] φυλάξει – folgt die Begründung: αἱ γὰρ ἔξοδοι μου ἔξοδοι ζωῆς. Das mit ὁδὸς etymologisch verwandte Nomen ἡ ἔξοδος (siehe *Frisk, Wörterbuch II 349*) hat die Bedeutungen »Ausgang«, »Ausweg«, »Auszug« u.ä. Darf es hier mit »Äusserungen«, »das, was von jemandem ausgeht« wiedergegeben werden? Oder ist ἔξοδος hier synonym zu ὁδός? Auf jeden Fall wird die Erlangung der ζωῆ ganz eng an die Weisheit gebunden.

¹⁹⁰ Eine Präsentation der wichtigsten Texte und deren Beurteilung findet sich bspw. bei *Schnackenburg III 74*.

¹⁹¹ Vgl. *de la Potterie, Vérité I 258 A 417*.

¹⁹² Übersetzung von *B. Blatz*, in: *NTApo 51 247–253*.

¹⁹³ Runde Klammern bezeichnen hier Auslassungen von mir.

¹⁹⁴ *Köster, Dialog 553*; vgl. auch *ders., Discours 272*.

entfernt' Jesus aber sagte: 'Nein. Aber ich werde (bald) zu dem Ort gehen, von dem ich gekommen bin. Wenn ihr mit mir mitkommen wollt, so kommt!'¹⁹⁵; vgl. auch 14,20–22.

Zwar sind alle Schriften der oben zitierten Texte vermutlich erst nach dem JohEv entstanden, auch wenn sie zum vielleicht ältesten gnostischen Schrifttum (insb. Dial; EpJac: vermuteterer Zeitraum ihrer Entstehung: 2.Jh. n.Chr., evt. sogar 100–150 n.Chr.) gehören¹⁹⁶. Dennoch können sie für uns aus mindestens zwei Gründen wertvoll sein: Zum einen werfen sie die m.E. noch offene Frage nach den traditionsgeschichtlichen Vorstufen der joh Dialoge auf (Hypothese von Köster). Zum andern vermögen sie uns zu zeigen, welche Auslegungsalternativen zu einem christologisch ausgelegten (Heils-) Weg-Konzept des JohEv vorgeschlagen wurden und grundsätzlich denkbar sind (Stellenwert von Selbsterkenntnis).

Auslegung der V4–6:

V4.5: Die an das apokalyptische Trostwort von V2.3 angefügte Affirmation Jesu in V4 führt nun ausdrücklich die die nächsten Verse bestimmende Rede vom Weg (ὁδός) ein. Die Syntax des Satzes ist brüchig¹⁹⁷; zwei Aspekte, die Frage nach dem Ziel (vgl. ὄπου) und diejenige nach dem Mittel (dem Weg) laufen ineinander. Die sekundäre varia lectio (ὄπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε)¹⁹⁸ hat das Problem gesehen und korrigiert. Die brüchige Syntax darf also als ein kleiner Hinweis auf die semantische Verschiebung von V2.3 zu V4ff. gewertet werden. Die unverständige Frage des Thomas in V5 nimmt diese beiden Aspekte in zwei Sätzen präzise auf. Gleichzeitig wiederholt sie das petrinische Unverständnis von 13,36. Gewisse Schwierigkeiten bietet in V5 vor allem das Verstehen der – offenbar unverständigen – Frage des Thomas. Zunächst kann man die Frage des Thomas als Repetition der petrinischen von 13,36 verstehen und demnach kreuzestheologisch akzentuieren: Da der Begriff des ὑπάγειν in sondersprachlicher Verwendung den Tod Jesu auslegt, bedeutet dies, dass Thomas das bevorstehende Ereignis des Todes Jesu nicht versteht¹⁹⁹. Eine solche Auslegung ist auch hier grundsätzlich richtig, denn das in den Abschiedsreden verhandelte Problem ist im weitesten Sinne dasjenige des Todes Jesu, also seiner Entzogenheit für die nachösterliche Zeit. Aber Akzentverschiebungen gegenüber 13,36 sind deutlich: Erstens liegt eine Radikalisierung des schon von Petrus geäußerten Unverständnisses vor, und zwar durch die andere kontextuelle Situation: sehr auffällig ist ja, dass das Unverständnis des Thomas unmittelbar auf V2.3 folgt; danach sollte Thomas nun zweifelsohne wissen, welches der Sinn und Zweck des Weggehens – sprich: des Todes – Jesu ist: die Bereitung der himmlischen Wohnungen und die darauffolgende Hereinholung der Erwählten in die

¹⁹⁵ Übersetzung von D. Kirchner, in: Epistula Jacobi Apocrypha.

¹⁹⁶ Zur Datierungsfrage der gnostischen Erlöserdialoge siehe oben 24–26.

¹⁹⁷ Metzger, Commentary 243 spricht von der syntactical harshness of the shorter reading.

¹⁹⁸ Vertreten u.a. von P⁶⁶ A C³ D Θ Ψ f1.13 M.

¹⁹⁹ So Leroy, Rätsel 59.189 und vor allem Vouga, Cadre 80.

himmlische Welt. Darf man soweit gehen, das Unverständnis des Thomas mit der Traditionalität von 14,2f. in Beziehung zu setzen? Das würde bedeuten, dass das scheinbar radikalisierte Unverständnis unterschwellig ins Positive kippen würde: Thomas würde nach dieser Lesart die in V2.3 vorgeschlagene Deutung des Todes Jesu als letztlich nicht authentische Interpretation zurückweisen²⁰⁰. Der scheinbar unverständige Thomas wäre damit bereits auf der Stufe der genuin joh Erkenntnis angelangt, zumindest insofern, als er das Unzureichende des traditionellen Glaubens zu erkennen imstande wäre! Aber eine solche Auslegung ist vielleicht sogar für das JohEv zu hintergründig. Zudem hätte das literarische Stilmittel des Miss- resp. Unverständnisses in diesem Fall eine wesentlich andere Funktion als die übrigen Unverständnisse²⁰¹. Eine zweite Akzentverschiebung gegenüber 13,36 liegt offensichtlich in der Verwendung und Betonung der Weg-Metapher vor. Welcher Weg ist gemeint? Aufgrund des Bezugs zum ὑπάγειν Jesu und von V2.3 herkommend ist anzunehmen, dass es sich um den Weg handelt, den Jesus geht, um sein Ziel – das Bereiten der Wohnungen – zu realisieren. Aber aufgrund der Beobachtung, dass das Wort ὁδός pronominallos verwendet wird und aufgrund der starken metaphorischen Vorgeprägtheit des Weg-Motivs im Sinne des Lebensweges, der Frage nach Sinn und Ziel menschlichen Lebens, dürfen wir annehmen, dass hier gleichzeitig die anthropologische Grundfrage nach dem (Lebens-) Weg des Menschen gestellt wird²⁰². Auf diese Frage nach dem Sinn und Ziel menschlicher Existenz wird V6 antworten: In Christus als Weg, Wahrheit und Leben ist diese Grundfrage menschlichen Lebens »aufgehoben«.

V6 Auf die Grundfrage des Thomas nach dem Schicksal Jesu, die gleichzeitig die Frage nach dem Schicksal des Menschen miteinschließt²⁰³, antwortet der joh Jesus mit einer dreifachen Selbstidentifikation. Das letzte Ich-bin-Wort des Evangelisten ist, formkritisch gesehen, ein Synthese von typischen und individuellen Elementen: typisch ist die Identifizierung mit einem Konkretum als Nomen (»Weg«) und die Abfolge von christologischer (V6a) und soteriologischer (V6b) Aussage; individuell ist zum einen, dass die soteriologische Aussage nicht eine Glaubensaufforderung ist, sondern eine negative Affirmation (οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ), die die Exklusivität des jesuanischen Offenbarungsanspruchs festhält (soteriologisch ist die Aussage insofern, als sie durch die Betonung der Exklusivität die Glaubensaufforderung ex negativo massiv verstärkt); relativ individuell ist, dass das Konkretum ὁδός durch die zwei Abstrakta ἀλήθεια und ζωὴ weitergeführt wird. Was in 11,25 bereits in einstufiger Variante vorliegt (Auslegung des – kontextuell verankerten – Auferste-

²⁰⁰ In ähnliche Richtung *Stimpfle*, Blinde sehen 189 A 210.

²⁰¹ Siehe oben 112f.

²⁰² Vgl. *Blank* II 77: »Wo der Mensch so nach dem Weg fragt, fragt er zugleich nach Sinn und Ziel seiner Existenz«.

²⁰³ Vgl. *Bultmann* 466f.: »Und dennoch ist die Frage [des Thomas] insofern richtig gestellt, als in ihr deutlich wird, dass das Wissen um den eigenen Weg von dem Wissen um das ὑπάγειν Jesu abhängt«.

hungsbegriffs durch den der ζῶη), wird in 14,6 nochmals um eine Stufe erweitert. In 14,6 liegt also ein insgesamt dreistufiger Auslegungsprozess vor²⁰⁴. Die erste Stufe bildet die kontextuell inspirierte Grundmetapher »Jesus als Weg«. Diese wird durch den Wahrheitsbegriff weiter entfaltet²⁰⁵: Jesus ist nicht nur der – möglicherweise auch akzidentelle und überholbare – Weg zu Gott, sondern selbst die Manifestation der göttlichen Wirklichkeit (ἀλήθεια). Der dritte reflexive Schritt qualifiziert den Offenbarer göttlicher Wahrheit als »Leben« (ζῶη). Die ζῶη ist der joh Heilsbegriff par excellence²⁰⁶; die göttliche Wahrheit wird damit als eine unbedingt positive Grösse aufgefasst; sie ist keine willkürliche, zerstörerische, sondern eine heilvolle, lebenspendende Grösse. Als Verkörperung göttlicher Wahrheit ist Jesus das Leben und darum Leben schaffende Kraft. Knapp zusammengefasst: Jesus ist der Weg, »denn er ist die Wahrheit, die Leben eröffnet.«²⁰⁷ Deutlich ist, dass der Satz, im Makrokontext des JohEv gelesen, nochmals die wichtigsten Konstitutiva der joh Theologie zusammenfasst²⁰⁸ und darum »als Kompaktaussage joh Christentums«²⁰⁹ verstanden werden kann. Und wiederum beinhaltet dieser joh Grund-Satz 14,6 die doppelte hermeneutische Bewegung der gegenseitigen Auslegung von Jesus und Gott, die im Grunde jede

²⁰⁴ Die Beobachtung dieses innerjoh Auslegungsvorgangs ist auch für das Verstehen metaphorischer Aussagen bedenkenswert. Nicht zuletzt die Polysemantik von metaphorischen Aussagen mag dafür verantwortlich sein, dass diese expliziert werden wollen. Deutlich ist dabei in unserem Fall der Sprung von der Metapher zu ihrer diskursiven Präzisierung mittels bestimmter Abstrakta (Wahrheit, Leben). Deutlich ist im weiteren, dass der Prozess der Auslegung auch im Bereich mehr diskursiver Sprache nicht abgeschlossen ist, sondern weiterdrängt (Auslegung des Ausdrucks »Wahrheit« durch »Leben«). Es wäre weiter der Frage nachzudenken, was genauer durch solche Sprünge vom Metaphorischen zum Diskursiven gewonnen wird, aber möglicherweise auch verlorengeht.

²⁰⁵ Die explikative Funktion der Begriffe »Wahrheit« und »Leben« wird u.a. gesehen von W. Michaelis, Art. ὁδός κτλ., ThWNT V 85; de la Potterie, *Vérité* I 253 (sein strukturanalytisches Fazit zu Joh 14,6: »Le verset ne signifie donc pas que Jésus est un chemin vers la vérité; le sens doit être que Jésus est le chemin vers le Père, précisément en tant qu'il est la vérité et la vie«; weitere Literatur 253 A 398); Beutler, *Angst* 44; Ibuki, *Wahrheit* 228–230; Barrett 458; etc.

²⁰⁶ Auffällig ist beim Begriff der ζῶη u.a. das statistische Ungleichgewicht der Häufigkeit zwischen Joh 1–12 und 13–20: ζῶη kommt, in der Mehrzahl attributiv erweitert (ζῶη αἰώνιος), in Joh 1–12 insgesamt 32mal vor (89 % aller Belege in Joh!), vgl. insb. 6,35.48; 8,12; 11,25; in Joh 13–20 aber nur gerade 4mal (14,6; 17,2.3; 20,31). Damit wird einmal mehr deutlich: *Die Konstitution der christologisch fundierten joh Soteriologie erfolgt praktisch ausschliesslich im ersten Teil des Evangeliums*; Joh 13–20 – d.h. im wesentlichen die Abschiedsreden – sind weder bloss eine Wiederholung des zuvor Konstituierten, noch führen sie eine völlig neue Thematik ein, die überhaupt keine innere Beziehung mit Joh 1–12 hätte. Vielmehr reflektieren sie, so unsere These, ein Folgeproblem, das sich aus dem christologisch-soteriologischen Ansatz von Joh 1–12 zwingend ergibt: das Problem der radikalen Entzogenheit Jesu in nachösterlicher Zeit.

²⁰⁷ *Simpfle*, *Blinde sehen* 190.

²⁰⁸ Gut *Hinrichs*, »Ich bin« 84: Obwohl Joh 14,6 »nach dem Strukturprinzip der Theologieinhärenz gar nicht erforderlich ist, enthält dieses 'Ich bin'-Wort, vielleicht deshalb, weil es das letzte derart ausführlich vom Evangelisten gestaltete ist, noch einmal die Konstitutiva seiner Theologie bzw. Christologie«.

²⁰⁹ *Becker* II 552.

christologische Aussage auszeichnet: Indem einerseits Jesus mit Begriffen identifiziert wird, die ursprünglich exklusive Gottesprädikate sind (Wahrheit, Leben), wird der Mensch Jesus als Offenbarer göttlicher Transzendenz verstanden. Und umgekehrt wird dadurch das Verständnis Gottes nun ganz an das Verständnis Jesu, seiner Person, seiner Worte, seiner Geschichte, gebunden. Wer Gott ist, soll nun ausschliesslich an Jesus abgelesen werden. Gott ist ausschliesslich Wahrheit und Leben und ist darüber hinaus nichts anderes mehr. Dies ist m.E. der positive Sinn des im Ich-bin-Wort V6a implizit vorhandenen und im Nachsatz V6b explizit ausgesprochenen Exklusivitätsanspruches. Damit ist zum Problem des Exklusivitätsanspruches allerdings noch nicht alles gesagt, was vor allem in theologisch-systematischer Hinsicht gesagt werden muss.

Hermeneutische Reflexion:

Joh 14,6 wirft vielleicht am klarsten die Frage nach dem *christlichen Abso-luteits- resp. Exklusivitätsanspruch* und, als seine Aussenseite, nach dem Toleranzproblem auf. Es wäre auf jeden Fall anmassend, in einem exegetischen Zusammenhang wie dem unsrigen eine solche zentrale und komplexe Problematik in einem Exkurs auch nur annähernd befriedigend behandeln zu wollen. Dennoch sei auf einige Aspekte hingewiesen.

(1) Schon allein methodisch geboten ist zunächst eine Unterscheidung zwischen einer *historisch-exegetischen* Analyse des Satzes 14,6 und seiner *systematisch-theologischen* Verantwortung. Diese Unterscheidung kann zum einen einfach aus einem methodischen Pflichtgefühl heraus erfolgen; sie kann aber auch durch ein klar bestimmtes erkenntnisleitendes Interesse motiviert sein, nämlich bspw. durch das Interesse an der Relativierung resp. Eliminierung des Exklusivitätsproblems. Ein beeindruckendes Beispiel dafür liefert Wengst. Im Rahmen der Diskussion des joh Antijudaismusproblems, die vor allem auf der Basis von Joh 8 geführt wird, kommt er zum Schluss: »Die Exklusivität, mit der Johannes die Offenbarung Gottes in Jesus behauptet und damit andere aus der Gotteserkenntnis ausschliesst, ist Reflex der Erfahrung realen Ausschlossensein. Meine These lautet daher: Die mit diesem Exklusivitätsanspruch verbundene Entgegensetzung zum sich als normativ herausbildenden Judentum ist – wie dieser Anspruch selbst – historisch bedingt und nicht grundsätzlich. Sie darf unter anderen historischen Bedingungen schlechterdings nicht übernommen werden«²¹⁰. Damit schlägt er zwei Fliegen auf einen Schlag: Einerseits vermag er durch seine historische Situierung das Antijudaismusproblem des JohEv zu minimieren und andererseits das vielleicht ebenso ärgerliche Exklusivitätsproblem zu eliminieren, zumindest potentiell. Die These von Wengst hat gewiss einige Plausibilität, dennoch steht sie methodisch m.E. auf schwachen Füßen. Meine Frage lautet: Kann eine solche auf das Historische abgestützte Argumentation das überhaupt leisten, was ihr von einem zeitgenössisch-systematischen Interesse her abgefordert wird? Ihre argumentative Voraussetzung ist: Was historisch eindeutig situiert werden kann, ist historisch bedingt; was aber historisch bedingt ist, kann keinen theologisch-systematischen Anspruch mehr haben. Die Problematik und Aporie einer solchen Prämisse ist deutlich: Die Problematik besteht darin, dass das Verhältnis zwischen historischer Bedingtheit und theologischer Relevanz viel komplexer ist als dasjenige einer einfachen notwendigen Negation. Auch in einer partikulären Situation historischer Bedingtheit kann (!) Wahres aufscheinen. Die Aporie der Prämisse besteht darin, dass im Endeffekt die Möglichkeit theologischer Aussagen negiert wird: Da alles irgendwie historisch

²¹⁰ Wengst, Juden 38.

bedingt ist, kann es streng genommen zu keinen theologischen Aussagen mehr kommen. Eine solche Konsequenz kann aber nicht im Interesse von Wengst sein.

(2) Auf einer *systematisch-hermeneutischen Ebene* überschlagen sich gleichsam die Probleme. Kritik am christlichen Absolutheitsanspruch – vor allem dann, wenn er exklusiv gefasst wird – kommt, sehe ich recht, von zwei Seiten, nämlich einerseits von philosophisch-gesellschaftspolitischer und andererseits von theologischer Seite. *Philosophisch*: Mit der Durchsetzung des Toleranzbegriffs seit der Zeit der Aufklärung und – in vielleicht noch radikalerem Mass – angesichts der heutigen, in fast alle Bereiche unserer Gesellschaft hineingreifenden Pluralismusdebatte, meistens geführt unter dem Stichwort »Projekt der Postmoderne«, scheint der Sinn des christlichen Wahrheitsanspruchs weitgehend in Frage gestellt, wenn nicht sogar völlig ad acta gelegt zu sein. Aber auch *theologisch* ist dieser Anspruch kritisierbar, denn wenn sich die Möglichkeit des Heils ausschliesslich und definitiv an der Stellung zur Person Jesu Christi entscheidet und es also für Nichtchristen offenbar keine Möglichkeit zum Heil gibt, wird dadurch der theologische Grund-Satz, wonach Gott Liebe ist, unterlaufen; die Theodizee-Frage bricht hier mit aller Macht auf²¹¹. – Für die theologische Positionierung der Frage möchte ich, von Joh 14,6 (und vom JohEv insgesamt) herkommend, zwei Überlegungsgänge beisteuern:

(2.1) Zunächst sei darauf hingewiesen, dass die joh Aussage, wonach ausschliesslich Christus die irdische Manifestation der göttlichen Wirklichkeit sei, sich nicht nur kritisch gegen nichtchristliche konkurrierende Ansprüche richtet²¹², sondern nicht zuletzt auch *das Christentum selbst und seine Vertreter kritisch relativiert*. Das solus Christus von 14,6 besagt ja unter diesem Gesichtspunkt: Weder das Christentum noch dessen Amtsträger noch die Glaubenden »haben« die Wahrheit und noch weniger sind sie sie. Vielmehr sorgt gerade die unerhörte Konzentration des Wahrheitsbegriffs auf die Person Jesu dafür, dass die Externität transzendenter Wahrheit gewährleistet ist. Die Ausdrücke »die Wahrheit haben« respektive »im Besitz der Wahrheit sein« sind angesichts dessen, dass der Wahrheitsbegriff mit einer Person identifiziert wird, unangemessen; denn wie sollte ich über die Person Jesu Christi verfügen können? Sie ist mir schlechterdings un verfügbar. Dagegen liesse sich einwenden, gerade der Glaube erlaube mir doch eine Art Verfügen über die Person Christi. Aber das ist wiederum theologisch kritisierbar. Denn der Glaubende, der im Glauben die Güte Gottes in Jesus erkennt, erkennt im Vollzug seines Glaubens zugleich, dass er auch diese Erkenntnis nicht sich selber, sondern wiederum Gott verdankt.

(2.2) Noch wichtiger scheint mir folgender Punkt zu sein: Der christliche Wahrheitsanspruch ist solange äusserst problematisch, als er rein formal gedacht wird. Nicht formaliter, sondern erst materialiter wird er sinnvoll. Bereits bei der Auslegung von 14,6 haben wir gesehen, dass der Wahrheitsbegriff – ἀλήθεια als Manifestation göttlicher Wirklichkeit – ausgelegt wird, und zwar durch den Begriff des Lebens (ζωή). Ebenfalls im Rahmen der joh Theologie kann diese mit Jesus identifizierte Wahrheit als ein Akt der Liebe Gottes²¹³ verstanden werden

²¹¹ Darauf hingewiesen hat u.a. *Ogden* in seinem sehr lesenswerten Aufsatz »Religion«, insb. 87–90.

²¹² Was für uns heute eher ein Stein des Anstosses ist, kann in Zeiten eines politischen Totalitarismus durchaus einen eminent positiven Sinn erhalten. Wenn beispielsweise *Bultmann* im Anschluss an seine Auslegung von Joh 10 davon spricht (1. Auflage seines Joh-Kommentars: 1941!), dass es »nur einen Führer zum Heil, nur einen Offenbarer« (288) gebe und damit – zwar unausgesprochen, aber doch ausgesprochen klar – auf die Situation des dritten Reiches anspielt, dann wird hier die kritische Dimension des christlichen Exklusivitätsanspruches unmittelbar deutlich.

²¹³ Die Formulierung verdankt sich *Ebeling*, Dogmatik II 118.

(vgl. insb. Joh 3,16); der Endpunkt dieser inhaltlichen Linie wird innerhalb der joh Schule mit der Aussage ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (1 Joh 4,8.16) erreicht. Wahrheit und Liebe legen sich demnach gegenseitig aus. Wo abstrakt, d.h. losgelöst von dieser Grundeinsicht, wonach die Wahrheit durch die Liebe ausgelegt wird, ein christlicher Wahrheits- und Absolutheitsanspruch postuliert wird, hat sich dieser bereits pervertiert. Die vom christlichen Glauben behauptete Absolutheit der Wahrheit in Christus kann nur die Absolutheit der göttlichen Liebe sein. Diese allerdings ist ihrem Wesen nach, wenn auch *nicht relativ*, so doch höchst *relational*. Sie ist ausschliessliches Bezogensein auf den verlorenen und doch schon durch diese Liebe geretteten Menschen.

V7–11: Explikation des christologischen Grundsatzes von V6

Die Verse werden zu Recht meistens als *vertiefende Auslegung des christologischen Grundsatzes V6* verstanden²¹⁴, denn deutlich steht die Näherbestimmung des Verhältnisses von »Vater« und »Sohn« im Zentrum der Ausführungen. Dies geschieht eher technisch mit Hilfe des Stilmittels des Miss- resp. Unverständnisses (V8), inhaltlich vornehmlich durch die Vorstellung der sog. reziproken Immanenz (V10), die ihrerseits näher (V10.11) entfaltet wird.

V7 ist ein Übergangsvers, der u.a. das Missverständnis des Philippus in V8 vorbereitet. Der Bedingungssatz V7a,b, der doch wohl als Realis und nicht als Irrealis zu verstehen ist (also: εἰ ἐγνώκατέ με καὶ τὸν πατέρα μου γνώσασθε)²¹⁵, ist eine erste Explikation von V6: Er wendet die negativ formulierte Exklusivitätsaussage von V6 ins Positive und legt das noch metaphorisch besetzte

²¹⁴ Vgl. u.a. Becker II 552; Woll, *Christianity* 47; Ibuki, *Wahrheit* 218; Segovia, *Farewell* 86; Brown II 631: »The verses that follow (7–11) are simply a commentary on Jesus' relationship to the Father that has been expressed in lapidary form in vs. 6«.

²¹⁵ Zur *textkritischen Diskussion von V7* siehe im wesentlichen Schnackenburg, *Johannes* 14:7. Die äussere Kritik führt nicht zu einem wirklich eindeutigen Resultat. Mit der inneren Kritik, d.h. vor allem mit dem Argument der *lectio difficilior*, kann sehr verschieden umgegangen werden. Natürlich kann mit einem gewissen Recht gesagt werden, die *textgeschichtliche* Entwicklung von einem Irrealis (inhaltlich: ein Vorwurf, der das Unverständnis der Jünger festhält) zum Realis (Verheissung) sei die plausiblere Variante, der Irrealis mithin *lectio difficilior* und also ursprünglich (so Aland in: Metzger, *Commentary* 243; Stimpfle, *Blinde* sehen 192 A 225; u.a.). Aber Schnackenburg relativiert hier mit Recht: »In unserem besonderen Fall wäre ein solches Bemühen der Textbearbeiter, die Apostel zu schonen, angesichts der nachfolgenden Zurechtweisung des Philippus ohnehin nicht sehr wirksam gewesen« (ebd. 355). Zwei weitere Argumente plädieren für eine reale Konstruktion: 1. Der Präpositionalausdruck ἀπ' ἄρτι, der den Jüngern eine Erkenntnis zuspricht, favorisiert eher einen vorausgehenden Realis; dem wäre nur dann nicht so, wenn ἀπ' ἄρτι (entgegen der einzigen Parallelstelle 13,19!) nicht mit »schon jetzt«, sondern mit »von jetzt an« wiederzugeben wäre; aber dieser Vorschlag stösst auf nicht geringe Schwierigkeiten (zum Problem siehe Schnackenburg, ebd. 349f.). 2. Wäre der Irrealis ursprünglich, so läge hier der einzige Fall im JohEv vor, wo ein Irrealis nicht durch einen Aorist oder ein Imperfekt, sondern durch ein Plusquamperfekt (Protasis: εἰ ἐγνώκατέ με); Apodosis: ἐγνώκατε ἂν oder ἂν ᾔδειτε) konstruiert würde (zur Statistik der Irreales im JohEv siehe unsere Auslegung von Joh 14,2f.). Auch der Sprachgebrauch des JohEv spricht demnach gegen den Irrealis in V7 als ursprünglichem Text.

»Kommen zum Vater« durch das abstraktere kognitive Verb γινώσκειν aus²¹⁶; Wer Jesus als Weg, Wahrheit und Leben (V6) an-erkennt, erkennt in ihm und durch ihn Gott selbst. Jesuserkenntnis und Gotteserkenntnis fallen zusammen. Die Zweitaussage in V7c,d präzisiert die Aussage πατέρα μου γνώσεσθε in zeitlicher Hinsicht, indem die ursprünglich für die noch ausstehende Zukunft reservierte Gotteserkenntnis als ein »schon jetzt« (ἀπ' ἄρτι) gültiges und – gar visuell (vgl. ὁραῖν in V7d)! – erfahrbares Ereignis zu verstehen gegeben wird²¹⁷. Das perfektische ἐώρακατε macht deutlich, dass dabei die Zeit der irdischen Wirksamkeit Jesu im Blick ist²¹⁸. Bestätigt werden wird diese Auslegung in der nachfolgenden Replik Jesu (... καὶ οὐκ ἔγνωκός με, Φίλιππε;) in V9. Überhaupt ist der Perfektgebrauch an dieser Stelle auch theologisch sehr aufschlussreich. Das griechische Perfekt bezeichnet das Ergebnis eines vorausgegangenen Geschehens (resultativer Aspekt)²¹⁹, wobei »die vollendete Handlung zugleich als in ihren Wirkungen und Folgen noch fortbestehend«²²⁰ verstanden wird. Das Perfekt ἐώρακατε (ebenso wie die dem V7 sachlich entsprechende Aussage in V9: ὁ ἐώρακός ἐμέ ἐώρακεν τὸν πατέρα) bringt also auf knappste und doch beste Weise die theologische Grundstruktur der irdischen Geschichte Jesu zum Ausdruck: Die Geschichte Jesu ist »nun«, d.h. im Passionszusammenhang, aber auch aus der Sicht der nachösterlichen Gemeinde, zum Abschluss gekommen und vollendet, und dennoch ist sie ein für alle weitere Zeit bestimmendes und »in ihren Wirkungen und Folgen noch fortbestehendes« Ereignis. Gegenüber 14,2f. zeigt sich hier ein neues Verständnis der Glaubensgegenwart: *Nicht die Zukunft (vgl. 14,2f.), sondern die Vergangenheit, genauer: die vergangene irdische Geschichte Jesu, ist der die Gegenwart der Glaubenden bestimmende Verständnishorizont.*

V8: Philippus versteht zwar, dass die beantwortete Frage nach Gott das Ziel menschlicher Existenz ist (vgl. καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν!), aber er versteht noch immer nicht, dass diese Frage nach Gott in Jesus als Offenbarer bereits zu ihrem Ziel und Ende gekommen ist. Wiederum ist das literarische Stilmittel des *Missverständnisses* nicht in dem Sinne misszuverstehen, als ob es darum ginge, dass sich der Leser über die Dummheit und Borniertheit des Jüngers mokiere. Vielmehr sollen dadurch auch hier theologisch zwei verschiedene Auslegungen der Wirklichkeit einander gegenübergestellt und der Leser für die spezifisch joh Wahr-

²¹⁶ Damit ist das Missverständnis abgewehrt, wonach das »Kommen zu Gott« in räumlichen Kategorien vorgestellt werden soll; der Zugang zu Gott ist vielmehr ein Erkenntnisvorgang.

²¹⁷ Zu beachten ist insb. der sukzessive Wechsel der grammatischen Tempora vom Futur (γνώσεσθε) über das Präsens (γινώσκειτε) zum Perfekt (ἐώρακατε)!

²¹⁸ So auch *Schnackenburg* III 76; *Blank* II 86 übersetzt ἀπ' ἄρτι zwar mit »von jetzt an«, bezieht aber die Aussage dennoch auf die »Erscheinung Jesu in der Welt«. Die Interpretationsalternative besteht darin, ἀπ' ἄρτι mit »von nun an« wiederzugeben (mit *Bauer/Aland* 221 – entgegen Joh 13,19!) und auf das, auf der Erzählebene gelesen, unmittelbar bevorstehende Ereignis Tod/Erhöhung zu beziehen, so bspw. *Lindars* 473f.; *Barrett* 459.

²¹⁹ Vgl. *Bornemann/Risch*, Grammatik 215 §208.

²²⁰ *Kühner/Gerth*, Grammatik 146. – Vgl. auch *BDR* §340: »Das Perfektum vereinigt gleichsam Präsens und Aorist in sich, indem es die Dauer des Vollendeten ausdrückt«.

nehmung der (menschlichen) Wirklichkeit gewonnen werden. Dabei ist die im Missverständnis ausgedrückte Wahrnehmung *remoto Christo* eine durchaus vernünftige, normale und plausible. Wenn bspw. Nikodemus in Joh 3 gegenüber Jesus festhält, dass es keinen zweiten Anfang gebe, so ist das eine anthropologisch begründete Wahrheit, ein Satz, dessen Erfahrungsevidenz schwer zu bestreiten sein dürfte. Ähnlich auch bei Philippus 14,8: Philippus formuliert das grundmenschliche, unreligiöse Verlangen nach unmittelbarer Erfahrung Gottes, die »Sehnsucht, dass einem in der Begegnung mit 'Gott' der 'Sinn des Ganzen' aufgehe«²²¹. *Remoto Christo* ist diese Haltung des Philippus insofern, als sie zwar Christus gleichsam als Hilfsmittel für die Realisierung dieser ersehnten Gotteserfahrung beansprucht (vgl. *δεῖξον ἡμῖν*), aber Christus letztlich nicht als Offenbarer zu »sehen« vermag. Christus genügt ihm nicht; er will mehr. Ist die hier ausgesprochene Gotteschau näher zu präzisieren? Ist direkt im Anklang an ad. Theophanien formuliert²²²? Oder handelt es sich um »apokalyptisch visionäres Pneumatikertum«²²³? Oder ist eher an »zukünftig-apokalyptische Vollendungs-vorstellungen«²²⁴ zu denken? Oder ist der vorstellungsmässige Hintergrund der Philippus-Aussage eher im »Milieu mystischer Transformation alttestamentlichen Glaubens«²²⁵ zu suchen? Eine eindeutige Antwort darauf zu geben, ist wahrscheinlich nicht möglich – aber auch nicht unbedingt nötig, denn alle Vorstellungen konvergieren in der Sehnsucht nach der *Unmittelbarkeit* von Gotteserfahrung.

V9: Jesus weist die Bitte des Philippus als unangemessen zurück. Die einleitende Frage (»[Schon] so lange²²⁶ bin ich mit euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus?«) hat die Funktion, auf die *irdische* Geschichte Jesu als Ort der Manifestation Gottes hinzuweisen²²⁷. Sachlich geht die Replik nicht über das in V7 bereits Gesagte hinaus. Wie in V7 wird *γινώσκειν* durch *ὄραν* ausgelegt, und zwar in der grundsätzlich formulierten (3.Ps.Sg.) Affirmation *ὁ ἑώρακώς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα*. Der Satz repräsentiert auf ausgezeichnete Weise das christologische Projekt des JohEv. Die dem Satz sachlich vorausgehende negative Voraussetzung ist die, dass »niemand jemals Gott gesehen hat« (1,18; vgl. 5,37; 6,46). Es ist dies nicht einfach eine abstrakte theologische Behauptung, sondern

²²¹ Blank II 87. – Fee, John 14:8–17 formuliert zu V8 vielleicht ein bisschen salopp, aber durchaus zutreffend: »No more mystery; no more simply believing; no more guessing at what Jesus means and what he is all about. Let us just have one good look, that will satisfy us« (170).

²²² In dieser Richtung Blank II 87; Beasley-Murray 253; u.a.

²²³ Bühner, Gesandte 221.

²²⁴ Stimpfle, Blinde sehen 193 A 227. Wie Stimpfle richtig anmerkt, würde sich diese Vorstellung gut in die den ersten Teil von Kap. 14 bestimmende Interpretationsdynamik der Präsentisierung von Zukünftigem einfügen. Aber das zeitliche Moment ist bei der Philippus-Bitte durch nichts angezeigt.

²²⁵ So die Vermutung von Luz, Mt II 213 zum religionsgeschichtlichen Hintergrund des »Joh« Q-Logion Mt 11,27 par Lk 10,22.

²²⁶ Zum temporalen Dativ *τοσούτω χρόνω* im Sinne von »so lange« siehe Bauer/Aland 1641 (dort auch Parallelstellen).

²²⁷ Vgl. die Bemerkungen zum Perfektgebrauch in V7.

eine Aussage über die Nichterfahrbarkeit Gottes, über Gott als den radikal Transzendenten. Warum ist hier so betont von »sehen« die Rede? Sehen ist ein Modus menschlicher Wahrnehmung, der dem Wahrnehmenden das Wahrgenommene unmittelbar präsent werden lässt, unmittelbar Wirklichkeit repräsentiert. *Sehen* ist demnach ein grundlegendes Moment für die Konstitution von Erfahrung. Und darauf zielt wahrscheinlich V9: Jesus ist gleichsam die Person gewordene Erfahrbarkeit des transzendenten Gottes²²⁸. Damit ergibt sich für die Frage nach der *Unmittelbarkeit* von Gotteserfahrung eine eigenrümliche dialektische Differenzierung: Es gibt keine unmittelbare Gottesschau; aber in Jesus wird unmittelbar erfahrbar, wer Gott ist²²⁹. Dass allerdings letztere Aussage insb. für Rezipienten, die vom atl.-jüd. Denken und Gottesverständnis herkommen, eine unerhörte Herausforderung darstellt, muss nicht eigens ausgeführt werden.

Die Denkbewegung der V10–11:

V10–11: Die V10.11 sind eine vertiefende Weiterführung der V7–9, indem das Verhältnis zwischen Jesus und Gott mit Hilfe der Immanenzformel nun als ein *unüberbietbar enges Verhältnis* ausgelegt wird. Der argumentative *Duktus* der Passage wird dann einigermaßen transparent, wenn die auffällige Doppelung der Immanenzaussage jeweils zu Beginn von V10 und 11 als Strukturprinzip erkannt wird. Dann ergibt sich: Die erste Immanenzaussage wird erläutert durch den Rückgriff auf ein Moment der Gesandtenchristologie, nämlich den göttlichen Ursprung der Worte (ῥηματα) Jesu; die Erläuterung der zweiten Immanenzaussage greift auf die bereits zuvor erwähnten ἔργα (Gottes) zurück und macht diese nun ausdrücklich zum Erkenntnisgrund der Immanenzaussage (V11d). Auch die Werk-Aussagen sind im Rahmen der Gesandtenthematik zu begreifen (vgl. 5,36; 9,4).

Auslegung der V10–11:

V10: Erstmals wieder seit 14,1 wird der Glaubensbegriff verwendet, um das Verhältnis des Menschen zu Jesus zu bezeichnen. Die Aussagen vom Erkennen und vom Sehen Jesu (V7.9) finden also in der Bestimmung als Glaube (πιστεύειν) ihren inhaltlichen Abschluss. Gegenstand des Glaubens ist Jesu göttliche Identität, was hier mit Hilfe der gegenseitigen *Immanenz* von Vater und Sohn (erstmalig

²²⁸ Von 14,9 wäre es naheliegend, an den Begriff des Bildes, der εἰκὼν als christologischer Prädikation zu denken. Der Begriff kommt allerdings im JohEv nicht vor (vgl. II Kor 4,4; Kol 1,15). Nach *Bultmann* 56 vermeidet Joh bewusst »diesen kosmologisch belasteten Terminus«. Tatsächlich wird bspw. in Kol 1,15 damit nicht der irdische Jesus, sondern der präexistente Schöpfungsmittler bezeichnet (vgl. *Schweitzer*, Kolosser 56). Aber gerade auf die *irdische* Existenzweise Jesu will Joh 14,9 hinweisen!

²²⁹ *Bultmann* 470 spricht von der »indirekte[n] Gottesschau am Offenbaren« (kursiv von mir), um danach V9 sehr prägnant wie folgt zu kommentieren: »Die vorwurfsvolle Frage: τοσοῦτον ἔργον κτλ. enthält den Gedanken, dass alle Gemeinschaft mit Jesus ihren Sinn verfehlt, wenn er nicht als der erkannt ist, der nichts für sich sein, sondern nur Gott offenbaren will, dass andererseits in der Gemeinschaft mit ihm die Möglichkeit gegeben ist, Gott zu schauen.«

10,38; dann 14,11.20; 17,21.23)²³⁰ ausgedrückt ist. Die räumliche Vorstellungsweise ist als ein »Bestimmt sein durch« zu verstehen. Wie Jesus sich ganz, »in seiner Existenz wie in seinem Wirken«²³¹, durch Gott bestimmt weiss, so ist auch Gott ganz durch Jesus bestimmt, nämlich indem er »durch Jesu Wirken offenbar wird«²³². Dieses gegenseitige Bestimmtsein wird im folgenden durch die Gesandtenvorstellung erläutert: Jesu Worte (ῥήματα)²³³ sind nicht seine Worte, sondern die seines Vaters. Öfter bemerkt worden ist der auf den ersten Blick befremdliche »Sprung« von den ῥήματα Jesu im ersten Satzteil zu den ἔργα Gottes im zweiten Satzteil²³⁴, denn erwarteter würde eher: »sondern der Vater, der durch mich redet« o.ä. Der Befund kann m.E. nicht anders interpretiert werden, als dass er auf eine Konvergenz, ja Identität zwischen den Worten Jesu (als der Worte Gottes) und den Werken Gottes hinausläuft²³⁵. Der Erläuterungssatz will also vornehmlich das radikale Bestimmtsein Jesu durch Gott als »primärem« Subjekt bezeichnen. Der Ausdruck »Werke resp. Werk Gottes« bezeichnet umfassend die gesamte Offenbarungswirksamkeit Jesu²³⁶. Inhaltlich besteht dieses ἔργον darin, Leben zu schaffen (vgl. 5,20: ἐγείρειν τοὺς νεκροὺς καὶ ζῶοποιεῖν! Seine negative »Aussenseite« die κτίσις; vgl. 5,22f.). Insofern umfasst der Begriff auch die joh Wunder, allerdings nicht in besonderer Akzentuierung²³⁷; der primäre joh Begriff zur Bezeichnung der Wunder ist σημεῖον, nicht ἔργον!²³⁸ Dies gilt es insb. für die Auslegung von V11 und 12 im Auge zu behalten.

V11: Auf die Wiederholung der Immanenzaussage – einziger nennenswerter Unterschied zu V10: die fast stillschweigende Erweiterung des Adressatenkreises (πιστεύετε) – folgt die relativ eigenartige Aussage, wonach die Erkenntnis der

²³⁰ Dazu sehr gründlich *Borig*, Weinstock 199–236; auch *Appold*, *Oneness* 18–34 (Sohn-Vater-Immanenz); *Blank* II 88f.; *Klauck*, 1 Joh, Exkurs 2: Die Sprache der Immanenz im 1 Joh 264–268; u.a.

²³¹ *Blank* II 89.

²³² *Ebd.*

²³³ Zur Verwendung von ῥήμα im JohEv siehe oben 92 A 146.

²³⁴ U.a. *Schnackenburg* III 78; *Stimpfle*, *Blinde sehen* 194 A 234.

²³⁵ *Schnackenburg* III 78 erhebt dagegen starke Bedenken. Aber seine Argumente sind relativierbar. Wenn er etwa sagt, ἔργα könne »schwerlich anders als im nächsten Vers gemeint sein«, so verweist er von einer schwierigen auf eine noch schwierigere Stelle. Zudem stellt auch er fest, dass in V12 die μείζονα ἔργα schwerlich als Wunder aufgefasst werden können (*ebd.* 80)!

²³⁶ *Bultmann* 199f.; *Riedl*, *Heilswerk* 285 u.a.; *R. Heiligenthal*, *Art. ἔργον*, *EWNT* II 125.

²³⁷ *Bultmann*, *Theologie* 413 betont ganz stark den Wortcharakter der joh Werke, wenn er pointiert zusammenfasst: »In der Tat: die Werke Jesu – als Ganzes einheitlich gesehen: sein Werk – sind seine Worte«. Tat und Wort sind identisch (*ebd.*). Ähnlich *Riedl*, *ebd.*

²³⁸ Die einzigen ἔργα-Stellen (insgesamt: 27mal), die in einem näheren Zusammenhang mit den σημεῖα stehen, sind Joh 5,20 (Sabbatheilung eines Gelähmten); 6,28f.; vgl. 6,30: die Gesprächspartner sind auf ein σημεῖον aus, nach Jesus aber besteht das ἔργον τοῦ θεοῦ im Glauben an den Gesandten Gottes!); 7,21 (in Rückbezug auf 5,1–18); 9,3f. (Vorausdeutung der Sabbatheilung eines Blindgeborenen). Aber gerade 5,20ff. ist aufschlussreich. Das partikuläre Wunder 5,1ff. soll nur auf die grösseren Werke hinweisen, die in der eschatologischen Torenauferstehung bestehen (5,21). 5,24ff. wird weiter entfaltet, wie sich diese Torenauferweckung vollziehen wird: nämlich in dem Hören auf das gegenwärtige Wort des Gesandten (5,24).

göttlichen Identität Jesu auch über den »Umweg« der ἔργα möglich sei. Die ἔργα fungieren also als Erkenntnisgrund und Zeugnis (vgl. 10,25) für die Immanenz als Seinsgrund. Die Aussage hat ihre exakte sachliche Parallele in 10,37f. Hier wie dort drängt es sich nicht auf, spezifisch an die joh Wunder zu denken. Vielmehr soll gesagt werden: Die Erkenntnis Jesu als Offenbarer vollzieht sich im erkennenden Nachvollzug der gesamten irdischen Offenbarungswirksamkeit Jesu. Aber auch dieser Nachvollzug kann nur ein Akt des Glaubens sein. Die auf den ersten Blick durch V11 aufgebaute Alternative zweier Glaubensweisen ist also nur eine scheinbare.

Eine schwierige Frage, die die V10.11 aufwerfen, ist u.a. diejenige nach dem jeweiligen religionsgeschichtlichen Hintergrund der *Sohn-Christologie* (u.a. Immanenzaussagen) und der *Gesandtenchristologie* und, daran anschliessend, nach dem religionsgeschichtlichen und theologischen Verhältnis der beiden christologischen Konzeptionen zueinander. Wir können hier nur in aller Kürze auf ein Problem hinweisen. Schnackenburg hat in zwei jüngeren Veröffentlichungen²³⁹ versucht, die von ihm so genannte Sohnchristologie als einigermaßen eigenständige Grösse herauszuarbeiten und sie als theologische Überbietung der Gesandtenchristologie, wie sie insb. von Bühner²⁴⁰, Becker²⁴¹ u.a. vertreten wird, zu verstehen. Die Gründe, die Schnackenburg hierfür angibt, sind teilweise durchaus einleuchtend (1. Der Vater ist nicht nur der Sendende, sondern auch der Gebende; 2. das Verhältnis von Vater und Sohn ist ein Verhältnis der Liebe; 3. die Einheit von Vater und Sohn, vornehmlich ausgedrückt in den Immanenzaussagen; 4. das Gebet Jesu; 5. die Lebensmitteilung als Aufgabe des Sohnes)²⁴². Zur These von Schnackenburg passt indirekt, dass die Immanenzaussagen offenbar nicht hinreichend von der Gesandtenvorstellung her erklärt werden können²⁴³. Dazu passt auch, dass der absolute Titel »der Sohn« offenbar religionsgeschichtlich nicht befriedigend einzuordnen ist²⁴⁴. Das »Problem« in Joh 14,10.11 ist nur dies, dass die in der Immanenzvorstellung zur Sprache kommende Sohn-Christologie eben gerade durch Motive verarbeitet wird, die der Gesandtenthematik eigentümlich sind, nämlich die Rede von den πρῶτα und ἔργα des Gesandten Gottes!

V12–14: Die Kontinuität der Jesusoffenbarung in nachherrscherlicher Zeit

Die kontextuelle Funktion der V12–14:

Die Verse bilden den dritten und letzten Reflexionsgang innerhalb des ganz auf die Christologie konzentrierten Abschnittes V4–14. Wie bereits oben erwähnt²⁴⁵, werden zwar die Begriffe πιστεύειν und ἔργα von V10.11 weitergeführt, aber nun unter einer neuen zeitlichen und inhaltlichen Perspektive. Wurde in V7–11

²³⁹ Schnackenburg, Vater, insb. 285–290; ders., Johannes, insb. 283–288.

²⁴⁰ Bühner, Gesandte.

²⁴¹ Becker, Auferstehung.

²⁴² Schnackenburg, Vater 288f.

²⁴³ Vgl. die kritische Bemerkung von Berger in seiner ansonsten sehr wohlwollenden Rezension von Bühner (124).

²⁴⁴ Vgl. Luz, Mt II 208 zu Mt 11,27. Am ehesten kann vielleicht noch die Figur der jüdischen präexistenten Weisheit dafür in Frage kommen (vgl. ebd. 209).

²⁴⁵ Siehe oben 160.

der *Gegenstand* des Glaubens thematisiert, so nun in V12–14 die *Verheissung* des Glaubens für die nachösterliche Zeit. Dafür spricht neben dem viermaligen Futurum von ποιεῖν in V12–14 vor allem auch der Begründungssatz von V12 (»denn ich gehe zum Vater«). Die V12–14 haben also, im Gefüge der Rede 13,31–14,31, die Funktion der *Überleitung*²⁴⁶ zum letzten grösseren Gedankengang in V15–26, der ganz von der Thematik des Kommens des Geist-Parakleten (V16f. 26) respektive Jesu selbst (V18–24) in nachösterlicher Zeit bestimmt ist: in V12–14 wird erstmals die nachösterliche Situation explizit in den Blick genommen!

Auslegung der V12–14:

Dass in V12 eine aktualisierende Reflexion über die Glaubensverheissung speziell für die nachösterliche Zeit vorliegt²⁴⁷, geht sehr schön durch einen Vergleich mit strukturell ähnlichen Aussagen im ersten Teil des JohEv (Joh 1–12) hervor: Besteht etwa in 3,15–17; 5,24f. die Konsequenz des Glaubens darin, nicht gerichtet zu sein, sondern ewiges Leben zu haben, so wird in 14,12 dem Glaubenden nun das Tun der Werke Jesu, ja der grösseren Werke verheissen. Von Empfängern des Heils werden die Jünger nun zu Tätern des Werkes Jesu. Wie ist aber diese Aussage genauer zu verstehen? Zunächst vertritt V12 die gemeinurchristliche Auffassung, wonach die Jünger die authentischen Repräsentanten des Tuns Jesu in nachösterlicher Zeit sind²⁴⁸: »im Tun des Jüngers setzt sich das Tun Jesu fort«²⁴⁹. Auffällig und genuin johanneisch ist aber die Aussage der *Überbietung* der Werke Jesu durch die Jünger in nachösterlicher Zeit. Was genauer unter den »grösseren Werken« (μειζονα ἔργα) verstanden werden soll, ist in der Kommentarliteratur umstritten²⁵⁰. Methodischer Einsatzpunkt muss dabei die parallele Rede von den μειζονα ἔργα in 5,20 sein²⁵¹: Daraus ergibt sich, dass, so wie Jesus Totenaufweckung und Gericht als die »grösseren Werke« ausübt, auch von den Jüngern ζωοποιεῖν und κρίνειν ausgehen wird. Aber worin besteht »das Grössere« der Werke der Jüngergemeinde in nachösterlicher Zeit gegenüber den Werken Jesu in vorösterlicher Zeit? Weder in noch exorbitanteren Wundern (soll etwa die schon kräftig genug geschilderte Auferstehung des Lazarus in Kap. 11 nochmals überboten werden?), noch in etwaigen Missionserfolgen, noch primär in zeitlicher und räumlicher Entschränkung des Offenbarungswirkens Jesu, sondern

²⁴⁶ Brown II 545 definiert die V12–14 formaliter zutreffend als »transition to what follows«.

²⁴⁷ Blank II 95 richtig: »gedacht ist an die Situation der Jüngergemeinde nach dem Fortgehen Jesu«.

²⁴⁸ Dietzfelbinger, Werke 29f. verweist auf Lk 10,16 und Paulus (Röm 14,3; 15,7). Lk 10,16 ist ein Q-Text (par Mt 10,40) und hat weitere Parallelen in Mk 9,37 und Joh 13,20. Wie in Joh 14,10.11 (vgl. die Rede von den πρῶτα und den ἔργα), so steht religionsgeschichtlich auch hier das jüdische Botenrecht, wonach ein Bote seinen Auftraggeber vollmächtig vertritt, im Hintergrund (vgl. Lux, Mt II 150).

²⁴⁹ Dietzfelbinger, ebd. 29.

²⁵⁰ Vgl. dazu u.a. Schmückenburg III 80f.; Blank II 97; Stimpfle, Blinde sehen 196 A 238; Dietzfelbinger, Werke.

²⁵¹ Zu diesen und den folgenden Punkten zutreffend Dietzfelbinger, ebd. 28–32.

darin – und hier stimmen wir Dietzfelbinger grundsätzlich zu –, dass erst in nachösterlicher Zeit »Jesus ganz verstehbar geworden ist und weil erst unter dieser Voraussetzung von der Endgültigkeit der Entscheidung ihm gegenüber gesprochen werden kann«²⁵². Der *qualitative Sprung* zwischen der vorösterlichen und der nachösterlichen Verstehensmöglichkeit, auf den bereits die einleitende Sequenz 13,31–38, insb. der Petrus-Jesus-Dialog in den V36–38, wenn auch in negativer Weise, hingewiesen hatte, wird nun in 14,12 durch die Rede von den *μείζονα ἔργα* positiv unterstrichen. Gleichzeitig wird dadurch der Übergang zur Parakletthematik vorbereitet. Denn 14,16f.26 wird verdeutlichen, dass dieser qualitative Sprung im Verstehen der Person Jesu und seines Wirkens sich letztlich dem Wirken des nachösterlichen Geist-Parakleten verdankt²⁵³.

Wenn diese Auslegung zutrifft, dann wird zugleich deutlich, dass die *nachösterliche Zeit eine eminent positive Qualität* besitzt: Sie ist weder potentiell negativ qualifizierte Zeit der Hoffnung auf *zukünftige*, endzeitliche Erlösung von der Welt (so 14,2f.), noch ist sie eine heilsdefiziente Zeit in dem Sinne, als die Glaubenden zwar die Heilsvorgang Jesu – die Zeit der Inkarnation – als den bestimmenden *Horizont ihrer eigenen Gegenwart verstehen lernen* (so 14,4–11), aber nun gerade dadurch mit der Frage konfrontiert werden, wie dieses *vergangene* Ereignis ihre Gegenwart auch wirklich positiv zu bestimmen vermag. Die nachösterliche Zeit – so postuliert V12 als (erste) Entgegnung zu der durch V4–11 sich scheinbar aufdrängenden Konsequenz – ist vielmehr positiv die Zeit der Kontinuität der Jesusoffenbarung und insb. der vollen Verstehbarkeit Jesu.

V13–14: Die inhaltliche Beziehung der zweifachen Gebetsaussage mit dem vorausgehenden V12 erschliesst sich durch einen Blick auf die Futura von *πρωτεύειν*. Neues Subjekt des *πρωτεύειν* in den V13.14 ist der erhöhte Jesus, der die Bitten der Jüngergemeinde erhören wird. Die joh Aufnahme von allgemein urchristlicher Gebetstradition²⁵⁴ hat in diesem Textgefüge sowohl einen kritischen als auch einen konstruktiven Akzent. *Kritisch*: Die Jüngergemeinde hat angesichts der unerhörten Glaubensverheissung von V12 keinen Grund zur sich selbst verabsolutierenden Überheblichkeit, denn das eigentliche Subjekt dieses Tuns sind

²⁵² Ebd. 39.

²⁵³ In diesem Sinne ist Becker II 553f. Recht zu geben, wenn er die »grösseren Werke« von der in Joh 14,16f. nachfolgenden Geist-Parakletthematik her auslegt. Die Steigerung hängt nach dem Verf. mit dem Geist zusammen: »Weit entfernt, dass dieser Geist mehr oder bessere Kenntnis des Vaters geben kann (V 26f.), ist ihm über Jesus hinaus eines eigen: Er bleibt immer bei der Gemeinde (V 17). Dann ist die Steigerung qualitativ zu verstehen: Der Geist wird den Werken, also der Vater-Sohn-Offenbarung unbegrenzte Dauer verleihen« (ebd. 553). Anfrage an Becker: Der Hinweis auf den Parakleten ist sicherlich insofern richtig, als dieser ja der nachösterliche Hermeneut der Jesusfigur ist (was im übrigen auch die Auffassung von Dietzfelbinger, ebd. 39f., ist: »in dem vom Parakleten gewährten Christus-Wort der Gemeinde wird die Welt damit konfrontiert und vor die eschatologisch gültige Entscheidung geführt« [kursiv von mir]). Nur ist mir nicht klar, inwiefern die von Becker erwähnte Verleihung des Geistes für eine unbegrenzte Dauer *qualitativ* zu verstehen ist.

²⁵⁴ Siehe Becker II 554.

nicht sie, sondern Jesus²⁵⁵. Nicht selbstverherrlichendes Tun der Jünger liegt vor; vielmehr verherrlicht der Sohn durch sein Tun an den Jüngern den Vater (V12b.c τοῦτο ποιήσω ἵνα δοξασθῇ ὁ πατήρ ἐν τῷ υἱῷ). *Konstruktiv*: Der Zusammenhang V12–14 macht deutlich, dass johanneisch *Glaube und Gebet* wesentlich zusammengehören. Das Gebet, also die Haltung, in der ein Mensch sich von sich wendet, um sich ganz Gott zuzuwenden, in der er sich also ganz verlässt (im doppelten Sinn des Wortes!), ist eine zentrale Ausdrucksweise des Glaubens.

Welche inhaltliche Alternativen zum joh Zusammenhang von V12.13f. im übrigen möglich sind, zeigen zwei interessante Stellen in der – doch wohl gnostischen – Schrift EpJac (NHC I,2). Der Auferstandene in EpJac kann in gewisser Parallele und gleichzeitig in entscheidender Modifikation zu Joh 14,12 sagen: »Werdet besser als ich (und) macht euch dem Sohn des heiligen Geistes gleich!«²⁵⁶ (6,19–21; vgl. 5,2f. und vor allem 7,14f.). Nach Kirchner liegt hier eine grundsätzlich zu verstehende Unterscheidung zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem nachösterlichen Christus (dem »Sohn des Heiligen Geistes«) vor²⁵⁷, eine Unterscheidung, die offenbar für gnostisches Denken typisch ist²⁵⁸, weil, so vermuten wir, die Christologie in der gnostischen Konzeption nur eine sekundäre Funktion im Rahmen des sachlich vorausgehenden antikosmischen Dualismus innehaben kann. Damit ist die grundsätzliche Differenz zum joh Konzept bereits genannt: Das JohEv kennt zwar die Betonung der eminent positiven Qualität der nachösterlichen Zeit, aber nicht eine dualistische Aufspaltung Jesu. Der Graben wird noch tiefer, wenn die zweite uns hier interessierende Stelle aus EpJac – nun zum Thema des Gebetes – herangezogen wird. In der Redeeinheit 11,11–12,17 kritisiert der auferstandene Herr in einem einleitenden Weheruf das Bedürfnis der Jünger nach einem Fürsprecher und nach Gnade (»Wehe euch, die ihre einen Fürsprecher [παράκλητος] nötig habt! Wehe euch, die ihre der Gnade bedürft!« [11,11–14]), um danach zu sagen: »O, ihr Erwählten und (dennoch) Flichen-den! [...] Oder meint ihr vielleicht, dass der Vater menschenfreundlich sei, oder dass er sich durch (eure) Bitten umstimmen lässt, oder dass er einem wegen eines anderen Gnade schenkt, oder dass er einen erhört, der (ihn um etwas) ersucht? Er kennt doch den Willen (der Menschen) und das, woran das Fleisch Mangel hat« (11,27–36). Die Sinnhaftigkeit des Gebets wird also durch den Rückgriff auf das Vorherwissen Gottes kritisiert²⁵⁹. Theologisch aufschlussreich ist, dass das hier beanspruchte Gottesprädikat der Allwissenheit eine Gottesvorstellung mitein-schließt, die »Menschenfreundlichkeit« im Sinne eines Sich-Einlassens Gottes auf die Bitten und Fürbitten der Menschen offenbar ausschließt. Eine solche Gottesvorstellung mitsamt ihrer anthropologischen Entsprechung – der Mensch als jemand, der nicht (mehr) bittet – widerspricht fundamental sowohl dem joh Schriftum als auch dem biblischen Zeugnis insgesamt.

²⁵⁵ Vgl. *Dietsfelbinger*, ebd. 31f.; *Blank* II 97; *Becker* II 554; u.a.

²⁵⁶ Übersetzung nach *D. Kirchner*, in: *Epistula Jacobi Apocrypha*.

²⁵⁷ In: *Epistula Jacobi Apocrypha* 105; zum Gedanken, dass die Jünger besser als Jesus sein können, siehe im weiteren ebd. 60–62.

²⁵⁸ Vgl. u.a. *Rudolph*, *Gnosis* 166: »Die gnostischen Theologen haben, um die beiden genannten Aspekte – den historischen und den mythologischen – auf einen Nenner zu bringen, eine Aufspaltung des christlichen Erlösers in zwei völlig getrennte Wesenheiten, nämlich in den irdischen und vergänglichen Jesus von Nazareth und den himmlisch-ewigen Christus, durchgeführt und damit eines der bemerkenswertesten gnostischen Lehrstücke geschaffen.«

²⁵⁹ Vgl. *Mt* 6,8 (Sondergut), wo zwar durch den Hinweis auf die Allwissenheit Gottes eine bestimmte Weise des Gebets, aber nicht das Gebet als solches in Frage gestellt wird.

Zusammenfassung von Joh 14,4–14 und Übergang zu Joh 14,15ff.:

Die V4–14 stehen ganz im Zeichen *christologischer Explikation*. Das anthropologische Korrelat dazu bildet konsequenterweise der joh Glaubensbegriff, der die Momente des Sehens und des Erkennens umfasst. Wie oben erwähnt, können insb. die V4–11 als Rekapitulation und Summe der in Joh 1–12 konstituierten Christologie und also in gewissem Sinne als Kompendium joh Theologie gelesen werden. Drei Momente sind hier nochmals zu betonen:

(1) Die christologische Rekapitulation (V4–11) hat im Zusammenhang von Joh 14 zunächst die Funktion, den ersten Lösungsansatz von 14,2f. zu *modifizieren*: Christus ist nicht sosehr der apokalyptisch gedachte Bereiter des Heils, sondern vielmehr selbst die Inkarnation des göttlichen Lebens (V6) und steht als solcher in einer Wort- und Wirkeinheit mit dem Vater (V7–11). Damit gestaltet sich auch das Verständnis der nachösterlichen Zeit grundlegend neu: Nicht die Hoffnung auf ein noch ausstehendes, endzeitliches Enthobensein von der Welt soll die Zeit der nachösterlichen Gegenwart bestimmen, sondern vielmehr der Rückbezug auf die Heilsvorgangeneheit der Geschichte Jesu.

(2) Wenn aber nicht die noch ausstehende Heilsvorgangeneheit, sondern die *Zeit der Inkarnation* Jesu zum bestimmenden Verständnishorizont wird, dann scheint die nachösterliche Gegenwart wiederum defizienten Charakter zu haben; denn nicht die nachösterliche Zeit, sondern die vergangene Geschichte Jesu scheint nun die Zeit der Fülle zu sein. Wie kann, so fragt sich die Lesergemeinde nach V4–11, die Geschichte Jesu eine Geschichte der Vergangenheit sein, ohne eine vergehende resp. vergangene Geschichte zu sein? An diesem Punkt angelangt, wird deutlich, welches der tiefere Sinn der *Wiederholung* des in Joh 1–12 begründeten und entfaltenen christologischen Konzepts im Abschiedszusammenhang ist²⁶⁰. Das Kompendium der joh Theologie in 14,4–11 bringt durch seine Situierung im Abschiedszusammenhang unübersehbar zum Ausdruck, dass das in der Abschiedsrede bearbeitete Problem des radikalen Entzogenenseins des Offenbarers durch seinen Tod nicht einfach eine neue, gegenüber Joh 1–12 unabhängige Thematik ist, sondern ein direktes Folgeproblem des christologischen Entwurfs von Joh 1–12 darstellt.

(3) Der Abschnitt V12–14 kehrt die sich von V4–11 her aufdrängende negative Konsequenz unvermutet ins Positive: Die Zeit der Inkarnation Jesu setzt sich im nachösterlichen Werk der Jünger als authentischer Repräsentanten fort. Nicht Abbruch der Jesusoffenbarung durch seinen Tod, sondern *Kontinuität der Jesusoffenbarung* zeichnet die nachösterliche Zeit aus – eine Kontinuität allerdings, die die durch den Tod Jesu aufgebrochene Diskontinuität nicht einfach überspringt oder aufhebt, sondern in sich ständig enthält. Die in V12–14 erstmals ausdrücklich postulierte Positivität der nachösterlichen Gegenwart wird in V15–26 in mehrfachen Durchgängen nachdrücklich expliziert werden.

²⁶⁰ Siehe oben 160.

5.1.3.4 Joh 14,15–26: *Endgültige Versicherung der Positivität der nachösterlichen Zeit durch die Zusicherung des Kommens Jesu durch den Geist-Parakleten*

Übersetzung

- V15 »Wenn ihr mich liebt,
 b werdet ihr meine Gebote bewahren,
 V16 und ich werde den Vater bitten,
 b und einen anderen Parakleten wird er euch geben,
 c damit er für immer bei euch sei,
 V17 den Geist der Wahrheit,
 b den die Welt nicht empfangen kann,
 c denn sie sieht ihn nicht und erkennt ihn nicht.
 d Ihr (aber) erkennt ihn,
 e denn er bleibt bei euch und wird in euch sein.
 V18 Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen;
 b ich komme zu euch.
 V19 Noch eine kurze Zeit, und die Welt sieht mich nicht mehr,
 b ihr aber seht mich,
 c denn ich lebe, und (auch) ihr werdet leben.
 V20 An jenem Tag werdet ihr erkennen,
 b dass ich in meinem Vater bin
 c und ihr in mir (seid)
 d und ich in euch (bin).
 V21 Wer meine Gebote hat und sie bewahrt,
 b der ist es, der mich liebt.
 c Wer aber mich liebt,
 d wird von meinem Vater geliebt werden,
 e und ich werde ihn lieben,
 f und ich werde mich ihm offenbaren«.
 V22 Es sagt zu ihm Judas – nicht der (mit dem Beinamen) Iskariot –:
 b »Herr, wie kommt es,
 c dass du dich uns und nicht der Welt offenbaren willst?«
 V23 Es antwortete Jesus und sprach zu ihm:
 b »Wenn jemand mich liebt,
 c wird er mein Wort bewahren,
 d und mein Vater wird ihn lieben,
 e und wir werden zu ihm kommen,
 f und wir werden bei ihm wohnen.
 V24 Wer mich nicht liebt,
 b bewahrt meine Worte nicht.
 c Und das Wort, das ihr hört,
 d ist nicht meines,
 e sondern des Vaters, der mich gesandt hat.

- V25 Dies habe ich zu euch gesagt,
 b als ich noch bei euch (war).
 V26 Der Paraklet jedoch,
 b der heilige Geist,
 c den der Vater in meinem Namen senden wird,
 d der wird euch alles lehren
 e und euch an alles erinnern,
 f was ich euch gesagt habe.«

Struktur von Joh 14,15–26:

Die Erfassung der *Struktur* auch dieses Textsegmentes ist nicht ganz problemlos, nicht zuletzt deswegen, weil mindestens drei gliederungsbestimmende Momente miteinander verschränkt sind: Zum einen fällt auf, dass die beiden Parakletsequenzen in V16f.(25)26 inklusionsartig die Verheissung von Jesu Kommen mitsamt ihrer sukzessiven inhaltlichen Entfaltung (V18–24) umfassen. Zum anderen fällt die wiederholte Bestimmung der Liebe zu Jesus als des Gebote- resp. Wort-Bewahrens in V15.21.23. auf, die ihrerseits jeweils in einer engen Beziehung zu einer oder mehreren Verheissungsaussagen steht²⁶¹. Zum dritten sind die sich durchziehenden Kosmos-Aussagen²⁶² zu berücksichtigen, die offenbar die verschiedenen Verheissungsaussagen negativ präzisieren sollen (vgl. V17.19.22.24). Im Wissen um die Komplexität der vorliegenden Textstruktur können wir demzufolge vorsichtig wie folgt rekonstruieren:

- V15–17 Lieben als Gebote-Bewahren: V15
 Verheissung des Kommens des Parakleten: V16
 – Näherbestimmung des Wesens des Parakleten durch
 die Unterscheidung von Welt und Gemeinde: V17
 V18–20 Verheissung des Kommens Jesu: V18
 – Erste Näherbestimmung durch die Unterscheidung von
 Welt und Gemeinde: V19
 – Zweite Näherbestimmung durch die Immanenzformel: V20
 V21–24 Lieben als Gebote- resp. Worte-Bewahren: V21a.b
 Verheissung der Liebe Gottes: V21c.d
 Verheissung der Liebe Jesu: V21e.f
 – Näherbestimmung durch die Unterscheidung von Welt und
 Gemeinde: V22.24;
 Verheissung des Kommens Jesu und Gottes und ihres Wohnung-
 Nehmens beim Liebenden (der Gemeinde): V23
 V25–26 Verheissung des Geist-Parakleten und Funktionsbeschreibung

²⁶¹ Siehe oben 117.

²⁶² Siehe oben 118.

Aus diesem Strukturvorschlag ergeben sich einige inhaltlich zentrale Perspektiven:

1. Das auffällige Nebeneinander der Motive des *Kommens des Parakleten und des Kommens Jesu* wirft die in der Literatur vielfach gestellte Frage nach ihrem sachlichen Zueinander auf. Vorgreifend kann gesagt werden: Die einfachste und überzeugendste Lösung besteht darin, dieses strukturelle Nebeneinander als ein intentionales zu verstehen; d.h. es handelt sich nicht um zwei voneinander zu unterscheidende Ereignisse, sondern um ein und dasselbe Ereignis: Jesus kommt nachösterlich im Geist-Parakleten²⁶³. Die joh Erfahrung von Ostern (vgl. V19f.) ist eine Erfahrung des Geistes. Die joh Denkbewegung verläuft auch hier so, dass das logische Verhältnis zweier (oder mehrerer) Phänomene nicht explizit ausgeführt, sondern implizit-strukturell im Text angelegt ist. Es wird also eine aktive Leserarbeit vorausgesetzt, die darin besteht, die auf der logischen Oberflächenstruktur sich befindenden Leerstellen des Textes in gewisser Weise zu ergänzen.

2. Die verschiedenen, in den V16–23 formulierten *Verheissungen* werden Wirklichkeit 'nur' im Rahmen der *Liebe* der Jüngergemeinde zu Jesus, verstanden als das Gebote- resp. Worte-Bewahren. Man mag hier mit Vorsicht von einem Verhältnis von Bedingung und Verheissung reden²⁶⁴, dennoch scheint uns der Begriff der *Korrelation* von Lieben und Geliebtwerden dem Sachverhalt besser zu entsprechen. Diese Korrelation wird insb. deutlich im Verhältnis der Jünger zu Jesus und Gott: Indem die Jünger Jesus lieben, d.h. sein Wort bewahren, werden sie zu den Adressaten und Erfahrungsträgern der liebenden Nähe Jesu und Gottes.

3. Es ist im weiteren anzunehmen, dass der Topos des *Bewahrens der Worte Jesu* in einem engen Verhältnis zur *Aktivität des Parakleten* in V26 steht. Warum diese Annahme? Das *Worte-Bewahren* der Jünger ist eine Weise, Kontinuität mit dem abwesenden Jesus zu schaffen resp. zu bewahren. Diese Kontinuitätssicherung ist aber gerade die Aufgabe des Parakleten; denn nach V26 kommt es ihm zu, alle Worte des inkarnierten Jesus für die nachösterliche Zeit erinnernd zu

²⁶³ Dieser Lösungsansatz ist relativ weit verbreitet: vgl. nur *Bultmann*, u.a. 477 (»eben im Kommen des Geistes kommt er selbst; eben in der geistgetragenen Wortverkündigung der Gemeinde wirkt er selbst als der Offenbarer«); *Becker* II 557 – in kritischer Auseinandersetzung mit *Schnackenburg* im weiteren *Woll*, *Christianity* 88 (»Jesus returns to the disciples in the same way that the Spirit comes to them. He returns as Spirit. The parallelism suggests the identification between Jesus and the Spirit«); ähnlich auch *Stimpfle*, *Blinde sehen* 204: »Offensichtlich ist eine reziproke Interpretation intendiert: Der Wiederkommende kommt in Paraklet-Gestalt zu den 'Seinen'; vgl. ebd. A 265. – Kritisch gegenüber einer solchen Identifikation: u.a. *Barrett* 464; *Schnackenburg* III 88 und in jüngerer *Zeit* sehr dezidiert *Schnelle*, *Abschiedsreden* 68–70. An dieser Stelle sei nur auf einen Punkt hingewiesen, der in der Diskussion m.E. zu wenig Beachtung gefunden hat: Das Verhältnis des Geist-Parakleten zu Jesus ist strukturell identisch mit der Grundvorstellung der Sendungschristologie, nämlich mit dem *dialektischen Verhältnis von Identität und Differenz zwischen Gott und seinem Gesandten*. Für das Verhältnis von Paraklet und Jesus heisst dies: *Wie Gott in seinem authentischen Repräsentanten Jesus vollgültige und erfahrbare Wirklichkeit wird, so auch Jesus im Parakleten in nachösterlicher Zeit.*

²⁶⁴ So etwa *Beutler*, *Angst* 52f. Unter einem traditions geschichtlichen Aspekt: ebd. 55–62.

vergegenwärtigen. Die Aktivität des Worte-Bewahrens Jesu wird in V26 also auf ihren letzten theologischen Ermöglichungsgrund zurückgeführt: den Geist-Parakleten.

4. Schliesslich ist in der vorliegenden Textsequenz eine gewisse *Steigerung dessen, was verheissen wird*, unverkennbar. Die Bewegung verläuft vom verheissenen Kommen des Parakleten zu demjenigen Jesu und schliesslich Gottes. In dieser Perspektive bildet der V23 die inhaltliche, theologische Klimax, denn dort wird nicht nur wie in V21 die Liebe Gottes verheissen, sondern zugleich die Dauerhaftigkeit des durch Jesus erschlossenen Gottesverhältnisses zugesagt (vgl. das Motiv der Einwohnung Gottes im Liebenden). Die herausragende Stellung von V23 wird dadurch unterstrichen, dass der Vers gleichzeitig den in 14,2f. entworfenen traditionellen Lösungsansatz grundlegend transformiert: Die die Rede Joh 14 umgreifende, grosse theologische Bewegung ist diejenige *von der Transzendenz zur Immanenz Gottes*. Diese Bewegung verdankt sich der joh Christologie.

Exkurs 2: Der Paraklet (in begriffs-, religions- und traditionsgeschichtlicher Hinsicht)

Die Parakletthematik ist komplex. Selten ist in der Johannes-Forschung ein Spezialthema bis heute so intensiv diskutiert worden wie das Problem der Parakletsprüche²⁶⁵. Einige Fragen sind bis heute ungelöst, etliche vermutlich unlösbar, und von einer Konsensfindung kann nur in einigen Teilbereichen und auch da nur relativ zögernd die Rede sein. An dieser Stelle soll vorerst nur auf einige methodische und inhaltliche Aspekte – im wesentlichen die Begriffs-, Religions- und Traditionsgeschichte betreffend – eingegangen werden. Theologisch-hermeneutische Thesen zum joh Geist-Parakleten folgen im Anschluss an Joh 14,26.

1. Die Bestimmung des Begriffs *παράκλητος* scheint auf den ersten Blick einfach zu sein. Das Nomen ist ein substantiviertes Verbaladjektiv des passivischen *παράκαλεσθαι* und wird daher meistens wiedergegeben als »der zur Unterstützung Herbeigerufene«, »der als Beistand Zugezogener«, der »Herbeigerufene«, also in einem allgemeinen Sinne der »zugunsten eines anderen Tätige«, der »Fürsprecher«, der »Helfer«²⁶⁶. Dennoch brechen in der Frage der Übersetzung in nuce alle die schwierigen Probleme auf, die im Terminus *παράκλητος* impliziert sind. Wir weisen im folgenden auf drei Punkte hin.

1.1. Vielfach wird eine stark *forensische Geprägtheit* des Begriffs vorausgesetzt und der griechische Begriff als äquivalent zum lateinischen *advocatus* verstanden. Zwei kritische Relativierungen drängen sich hier auf: Zum einen wird allgemein zugestanden, dass der *παράκλητος*-Begriff als gerichtlicher *terminus technicus* für Advokat, Anwalt vor Gericht nicht²⁶⁷ oder nur

²⁶⁵ Zur *Paraklet-Literatur*: Sehr hilfreiche Überblicke und Lösungsansätze der jüngeren Zeit bieten *Schmackenburg*, Exkurs 16: Der Paraklet, und *Becker*, Exkurs 12: Paraklet, in: *ders.* II 563–568. An Literatur, die in den bibliographischen Angaben bei Becker (ebd. 563f.) nicht zu finden ist, sei in chronologischer Ordnung noch genannt: *Blank*, *Krisis* 317–332 (1964); *Locher*, *Geist* (1966); *Brown* II, Appendix V: The Paraclete 1135–1144 (1970); *Grayston*, *Meaning* (1981); *Shafaat*, *Geber* (1981); *Woll*, *Christianity*, insb. 69–80 (1981); *Zumstein*, *Mémoire*, insb. 309–312 (1991); *R.Kysar*, *Art. John*, *AncBD* III 928f. (1992); *F.Porsch*, *Art. παράκλητος*, *EWNT* III 64–67 (1992).

²⁶⁶ Vgl. *Bauer/Aland* 1249f.; *J.Behm*, *Art. παράκλητος*, *ThWNT* V 799.

²⁶⁷ Vgl. *Bauer* 182.

ganz am Rande²⁶⁸ belegt ist. Zum anderen wird die These von der primär forensischen Prägung des Begriffs von Grayston überhaupt in Frage gestellt. Grayston kommt aufgrund einer Analyse aller griechischen Belege vom 4. Jh. v.Chr. bis zum 3. Jh. n.Chr., mitsamt den entsprechenden hebräischen Äquivalenten in der rabbinischen Literatur, zu folgendem Schluss: »The whole range of evidence for the appearance of *parakletos* in classical and hellenistic Greek, as a rabbinic loan-word, and in patristic texts denies that it is a term deriving from legal activity«²⁶⁹. Wir fügen hinzu: Der Begriff kann in einem gerichtlichen Kontext verwendet werden, aber dieser bildet offenbar, wenn Graystons Analyse stimmt, weder den primären noch den dominierenden Vorstellungszusammenhang für *παράκλητος*. Der Begriff scheint sehr flexibel und wandlungsoffen zu sein²⁷⁰.

1.2. Des öfteren wurde und wird behauptet, die Bedeutung von *παράκλητος* sei gleichzusetzen mit dem aktivischen *ὁ παρακαλῶν* (meistens aufgefasst im Sinne von »ermahnend«, »tröstend« o.ä.). Mit der Zeit habe man, so wird begriffsgeschichtlich rekonstruiert, das Gefühl für das passivische Moment von *παράκλητος* (im Sinne von *παρακεκλησάς*) verloren, dafür sei das aktivische Moment des *παρακαλεῖν* in den Vordergrund getreten²⁷¹. Aber diese Annahme ist unsicher²⁷². Zum einen ist für die wenigen griechischen Belege von *παράκλητος* ausserhalb des NT eine solche Auslegung schwer zu belegen, zum anderen dürfte es hinsichtlich des Joh Sprachgebrauchs doch ziemlich zu denken geben, dass weder die Joh Abschiedsreden noch das Joh Schrifttum insgesamt das Verb *παρακαλεῖν* benutzen, obwohl es doch sehr gut in den Abschiedszusammenhang hineingepasst hätte²⁷³.

1.3. Wie soll der Terminus im Kontext des JohEv (14,16,26; 15,26; 16,7) – für die christologische Paraklet-Stelle in I Joh 2,1 passt Fürsprecher, samt seinen religionsgeschichtlichen Vorprägungen, ausgezeichnet (siehe 2.2) – *übersetzt* werden? Natürlich kann der Begriff *παράκλητος* allgemein als »Beistand« für die Gemeinde in nachösterlicher Zeit wiedergegeben werden. Nur gilt es zu sehen, dass die verschiedenen Funktionen des Begriffs in Joh 14–16 damit noch nicht erfasst sind. Das muss allerdings kein Nachteil sein, denn es ist, zumindest in diesem Fall, wahrscheinlich nicht ungeschickt, bloss einen sehr allgemein gehaltenen Übersetzungsbegriff vorzuschlagen, wenn nicht sogar gänzlich auf eine Übersetzung des Terminus *πα-*

²⁶⁸ Vgl. *Bauer/Aland* 1250. Die einzige dort angegebene Stelle – Diogenes Laertius, *Vita Bionis* 4,50 – wird von Grayston, *Meaning* 75 als Beleg für »Advokat« angezweifelt.

²⁶⁹ Grayston, ebd. 79.

²⁷⁰ Im Anschluss an Becker II 564; *Mowinkel*, *Vorstellungen* 130 spricht in seinem nach wie vor sehr lesenswerten Artikel von einem labilen Begriff; vgl. auch *Schnackenburg*, *Exkurs* 16: Der Paraklet 158.

²⁷¹ So etwa *Bauer/Aland* 1250. Verwiesen wird zum einen auf Hi 16,2, wo Aquila und Theodotion – aber nicht die LXX, die den Ausdruck *παράκλητος* nicht kennt! – mit *παράκλητος* übersetzen, zum andern auf die rabbinische Literatur, die *παράκλητος* als Lehnwort übernimmt (פִּלְקֵט) und nach Meinung von *Bauer/Aland* ebd. im Sinne von *παρακαλῶν* verwendet, und zum dritten auf die griechischen Ausleger des JohEv. Aber methodisch gesehen ist es problematisch, von einem eindeutig späteren auf einen früheren Sprachgebrauch zu schliessen (terminus a quo sowohl der rabbinischen Belege [vgl. *Grayston*, *Meaning* 76] als auch der griechischen Joh-Ausleger ist frühestens 150 n.Chr.).

²⁷² Kritisch dazu u.a. *Schnackenburg*, *Exkurs* 16: Der Paraklet 158.167; deutlich auch *J. Behm*, *Art. παράκλητος*, *ThWNT* V 799: »Das akt. Moment, das der Begriff [...] ausdrückt, ergibt sich aus den Funktionen eines solchen *παράκλητος*; an einen Zshg mit dem Aktiv *παρακαλεῖν* zu denken, verwehrt jedenfalls für die Prof.-Grätz der faktische Gebrauch von *παράκλητος* in einem dem Aktiv des Verbums ganz fernliegenden Sinne; vgl. auch ebd. A 10.

²⁷³ Mit *Schnackenburg*, *Exkurs* 16: Der Paraklet 167 gegen *Müller*, *Parakletvorstellung* 63.

παράκλητος zu verzichten, und damit sowohl die innerjoh Funktionsvielfalt des Begriffs als auch die hierbei aufblitzende Innovativität des joh Sprachgebrauchs gegenüber seinen religions- und traditions-geschichtlichen Vorgeprägtheiten zu respektieren. Das durch den παράκλητος-Begriff aufgeworfene Übersetzungsproblem weist einmal mehr mit aller Deutlichkeit auf den methodischen Grundsatz, wonach die Bedeutung eines Wortes primär durch seinen näheren literarischen Kontext konstituiert wird. Der Ausdruck παράκλητος ist also zunächst als eine bloße Chiffre, als ein X aufzufassen, dessen Bedeutung durch die entsprechenden Funktionssaussagen im joh Text erst sukzessive konstruiert wird. Zudem weist der joh Text durch die identifizierenden Präzisierungen τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (14,16; 15,26; 16,13) resp. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (14,26) selbst nachdrücklich darauf hin, dass παράκλητος ein sehr erläuterungsbedürftiger Begriff ist. Soweit so gut. Die hier aufbrechende Frage ist allerdings, warum denn hier παράκλητος und nicht irgendein anderer Begriff steht. Das Dilemma ist m.a.W. dies: Einerseits ist παράκλητος offenbar eine höchst erklärungsbedürftige Kategorie; andererseits ist zu erwarten, dass dieser Begriff auch selbst etwas zu erklären gibt. Wir gehen also davon aus, dass die Bedeutung eines Wortes zwar primär, aber nicht ausschliesslich durch seinen näheren literarischen Kontext bestimmt ist. Das bedeutet aber, dass die Frage nach der (religionsgeschichtlichen) Vorgeprägtheit des Begriffs – und also ein diachron-komparativer Ansatz – nicht völlig irrelevant ist. Vor allem dann nicht, wenn gerade die Innovativität des joh Sprachgebrauchs ermittelt werden soll. Diese letzte Überlegung führt uns geradewegs in die religionsgeschichtliche Frage.

2. Die religionsgeschichtliche Diskussion wurde bereits intensiv geführt und insb. von Schnackenburg vortrefflich zusammengefasst²⁷⁴. Sie braucht deshalb nicht nochmals in ihrer ganzen Breite und Komplexität aufgerollt zu werden.

2.1. Vorausgehend seien drei methodische Näherbestimmungen genannt:

2.1.1 Die Parakletthematik ist innerhalb des NT bekanntlich ein Spezifikum des joh Schrifttums (Joh 14–16 und I Joh 2,1). Zu unterscheiden ist zwischen einer pneumatologischen (Joh 14–16) und einer christologischen (I Joh 2,1 und indirekt Joh 14,16b) Paraklet-Vorstellung. Punkt 2.2 wird zeigen, dass auch in religionsgeschichtlicher Hinsicht diese zwei Gebrauchsweisen von παράκλητος voneinander unterschieden werden müssen. Zum speziellen Problem der Parallelität zweier παράκλητοι in Joh 14,16b sei auf Punkt 2.3 verwiesen.

2.1.2 Die Paraklet-Stellen verteilen sich auf Joh 14–16. Da wir Joh 15–16 als eine spätere Reflexionsstufe innerhalb der joh Schule verstehen und insb. Joh 16 als eine interpretierende Weiterführung von Joh 14 begreifen, sollen auch die Parakletsprüche in dieser theologiegeschichtlichen Perspektive gelesen werden²⁷⁵. Die innerjoh funktionalen Differenzierungen der Paraklet-Figur zwischen Joh 14 und 15f. sind also unserem Verständnis nach als Modifikationen resp. Erweiterungen des ursprünglichen Paraklet-Verständnisses in Joh 14 zu verstehen. Zu betonen ist hier allerdings, dass das theologiegeschichtlich Spätere nicht notwendigerweise auch das traditions-geschichtlich Spätere sein muss!

2.1.3 Religionsgeschichtliche Arbeit muss, will sie überzeugend sein, mindestens zwei elementare Bedingungen erfüllen: Erstens müssen primär Vergleichstexte herangezogen werden, die in geographischer und vor allem zeitlicher Hinsicht in einem überschaubaren Verhältnis zum Ausgangstext stehen. Zweitens wird religionsgeschichtliche Arbeit umso überzeugender, wenn die miteinander zu vergleichenden Motive oder Motivverbindungen in Texten zu finden sind, die auch in formkritischer Hinsicht Parallelen oder Ähnlichkeiten untereinander aufweisen.

²⁷⁴ Schnackenburg, Exkurs 16: Der Paraklet, insb. 163–169; vgl. auch Becker II 565; Müller, Parakletvorstellung 31–40; Woll, Christianity 69–80; Johnston, Spirit-Paraclete 80–118; u.a.

²⁷⁵ In methodischer Übereinstimmung mit Becker II 564f.; Müller, Parakletvorstellung 66–77, ohne allerdings deren Auslegung der Parakletfigur in Joh 16 zu teilen!

Erst wenn hierbei keine produktiven Resultate erzielt werden, empfiehlt sich eine behutsame Erweiterung der Textbasis.

2.2. Die religionsgeschichtliche Einordnung der Parakletthematik zeichnet sich bis heute durch eine erstaunliche Diskrepanz zwischen (grossem) Aufwand und (bescheidenem) Ertrag aus. Keine Probleme bietet die christologische Paraklet-Aussage in *1 Joh 2,1*: Die Vorstellung, wonach der beim himmlischen Vater weilende Christus (πρὸς τὸν πατέρα) für die Sünden der joh Gemeindeglieder einsteht, verdankt sich der bereits im AT vorliegenden und danach in zwischentestamentlicher Zeit stark ausgebauten Vorstellung von Fürsprechergestalten, insb. Engeln, die vor dem himmlischen Forum Gottes als Zeugen für die Menschen fürsprechend einstehen und u.U. auch als Ankläger fungieren²⁷⁶. Wesentlich schwieriger lassen sich die Stellen in *Joh 14–16* einordnen. Mindestens fünf wichtige Ansätze sind entwickelt worden:

2.2.1 Bultmann favorisierte die insb. in der *mandäischen Gnosis* verankerte Helfer-Vorstellung. Dieser Ansatz ist heute allgemein aufgegeben, da – einmal abgesehen vom schwierigen Datierungsproblem der Mandaica²⁷⁷ – »die Vielzahl und der Mehrfachaustritt gnostischer Helfergestalten sowie der bei ihnen nicht nachweisbare joh Grundgedanke der Bezogenheit zweier Gestalten aufeinander«²⁷⁸ keine überzeugende sachliche Nähe zur joh Parakletgestalt aufweisen.

2.2.2 Auch der Vorschlag von Bornkamm, auf die jüdische *Idee vom Vorläufer und seinem Vollender* zurückzugreifen, stiess zu Recht nicht auf grosse Resonanz. Schnackenburg resümiert hierzu knapp: »Jesus lässt sich nicht in die Rolle eines Vorläufers einweisen; das Leidensschicksal Jesu wird in den Parakletsprüchen nicht betont; die Verbindung mit dem Menschensohn-Mythos ist unklar«²⁷⁹.

2.2.3 Die für 1 Joh 2,1 so zutreffende frühjüdische *Fürsprecher-Vorstellung* wurde auch für die pneumatologischen Parakletstellen in Joh 14–16 in Anschlag zu bringen versucht. Aber abgesehen davon, dass der Geist-Paraklet nicht im Himmel, sondern auf Erden, unter der Gemeinde, aktiv ist, deckt die Fürsprecher-Vorstellung die verschiedenen Funktionen von Joh 14–16 nur unbefriedigend ab; am ehesten kann die Zeugen/Fürsprecher-Funktion noch zur Erhellung der forensisch geprägten Stellen 15,26f. (μαρτυρεῖν) und 16,8–11 (ἐλέγχειν) verwendet werden, aber nur sehr schwierig für die Lehr- und Erinnerungsfunktion von 14,26. Auch die Weiterentwicklungen der Fürsprecher-Vorstellung in den Schriften von *Qumran* sind für das Verständnis der joh Parakletstellen schwerlich weiterführend. Gegen die These von Betz, wonach der Fürsprecherengel Michael, von Betz mit dem »Geist der Wahrheit« identifiziert, die Vorlage für die joh Paraklet-Vorstellung gebildet habe, spricht nach Schnackenburg²⁸⁰ ihre Komplexität, d.h. die Annahme beträchtlicher Modifikationen des qumranischen Vorstellungsmaterials, so dass der heuristische Gewinn für das Verständnis der joh Paraklet-Figur wiederum gering ist. Dazu komme »der wachsende Zweifel an einem direkten Zusammenhang zwischen Qumran und der joh. Gemeinde«²⁸¹. Beispielsweise muss der spezifisch joh Ausdruck

²⁷⁶ Belege siehe bei *J. Behm*, Art. παρακλήτος, ThWNT V 808; *Klauck*, 1 Joh 103; u.a.

²⁷⁷ Siehe unsere Auslegung von Joh 14,2f.

²⁷⁸ *Becker* II 565.

²⁷⁹ *Schnackenburg* III 164.

²⁸⁰ Ebd. 166; zur kritischen Diskussion des Vorschlages von Betz siehe u.a. *Müller*, Parakletvorstellung 32–34; *Porsch*, Pneuma und Wort 314f.; *Brown*, Paraclete 121–126.

²⁸¹ *Schnackenburg* III 166; vgl. auch *Becker* II 565; *Brown*, Paraclete 126. – In jüngerer Zeit (1981) hat *Shafaat*, Geber die Qumran-Hypothese wieder ins Spiel gebracht. Die von ihm herangezogenen Grundtexte sind 1 QH 3,10 und 1 QS 3,13–4,26. Aber der erste Text aus den *Hodayot* kann die ihm aufgebürdete Beweislast unmöglich tragen. Und zur Einschätzung der

πνεῦμα τῆς ἀληθείας (14,17; 15,26; 16,13), der seine sprachliche Parallele in der Zwei-Geister-Lehre in TestJud 20,1–5; I QS 3,13–4,26 hat, nicht zwingend von Qumran hergeleitet, sondern kann durchaus auch als joh Eigenbildung verstanden werden²⁸².

2.2.4 Aufgrund der Tatsache, dass die joh Paraklet-Vorstellung in religionsgeschichtlicher Hinsicht offenbar nicht mühelos und eindeutig verortet werden kann, schlug vornehmlich die angelsächsische, aber teilweise auch die deutsche Forschung den Weg ein, in bestimmten *unchristlichen Geistvorstellungen* zumindest den traditionsgeschichtlichen Haftpunkt für die uns vorliegende joh Konzeption zu sehen. Das traditionsgeschichtliche »Sprungbrett« ist nach Porsch und Schnackenburg der kontextuell stark forensisch geprägte vierte Parakletspruch 15,26 (vgl. 15,18–16,4), der eine Beziehung zum synoptischen Logion vom Beistand des heiligen Geistes vor Gericht erlaubt (Mk 13,11 par Mt 10,19f.; Lk 21,14f./12,11f. – vermutlich liegt Q-Überlieferung vor)²⁸³. In der Tat scheint bei Joh 15,26 eine joh »Neuinterpretation der urchristlichen Verfolgungstradition«²⁸⁴ vorzuliegen. Die relative Schwierigkeit besteht allerdings darin, dass gerade die nicht ausdrücklich forensisch geprägten Parakletsprüche in 14,16f.26 dadurch nicht hinreichend »abgedeckt« sind, so dass in diesem Fall mit einer traditionsgeschichtlichen, genuin joh Weiterentwicklung von Joh 15,26 zu 14,26 gerechnet werden müsste²⁸⁵.

2.2.5 Ein fünfter, von Müller eingebrachter Lösungsvorschlag setzt bei der atl.-jüd. *Testamentenliteratur* ein. Er hat in der jüngeren Diskussion eine relativ positive Anerkennung erfahren²⁸⁶. Der Vorschlag ist aus zwei Gründen grundsätzlich sehr ernst zu nehmen: Zum einen setzt er das oben formulierte methodische Postulat um, wonach religionsgeschichtliche Arbeit der *formkritischen* Absicherung bedarf, um nicht im Meer der Beliebigkeit zu versinken. Zum anderen ist höchst bemerkenswert, dass der mit dem Geist identifizierte joh Paraklet ausschliesslich in den Abschiedsreden vorkommt; ausserhalb der Abschiedsreden wird ausschliesslich πνεῦμα (ἀγίου) zur Bezeichnung des Geistes verwendet. Die sich daraus ergebende, m.E. zwingende Konsequenz ist: Die Parakletfigur muss in einen engen inhaltlichen Zusammenhang mit der Abschiedssituation, d.h. mit der *Kontinuitätsproblematik* gesetzt werden.

berühmten Stelle in der Sektenregel gehen dieselben Vorbehalte, die in der kritischen Diskussion des Betzeschen Ansatzes vorgebracht wurden.

²⁸² So u.a. Müller, Parakletvorstellung 34 (»Es ist ja durchaus möglich, dass der johanneische 'Geist der Wahrheit' eine spezifisch johanneische Modifikation der sonstigen urchristlichen Geistvorstellung ist, nur dass im Zuge des übrigen Dualismus innerhalb des JohEv der dualistische Begriff 'Geist der Wahrheit' geprägt wurde«); Becker II 566.

²⁸³ Vgl. Porsch, Pneuma und Wort 321; Schnackenburg III 167f.; Brown II 699: »the Johannine portrait of the Paraclete cannot be simply equated with the general NT picture of the Spirit – the Paraclete is the Spirit under a particular aspect [...]. Yet it is precisely this mention of the Spirit in the context of facing the persecution of the world that may have been the principal catalyst for the development of John's understanding of the Paraclete«; Dodd, Tradition 410–412; u.a.

²⁸⁴ Becker II 567. – Luz, Mt II 111f. versteht Mt 10,19f. par »in gewisser Weise« als »Vorstufe zum johanneischen Parakletgedanken«.

²⁸⁵ So Schnackenburg III 168; unbefriedigend bleibt letztlich der Vorschlag von Porsch, Pneuma und Wort 320–322, sämtliche Parakletsprüche im Rahmen der Prozess-Situation zu lesen; so übergeht man m.E. den spezifischen Charakter von Joh 14,26, aber auch von Joh 16,12–15 (siehe auch ders., Art. παράκλητος, EWNT III 67).

²⁸⁶ Vgl. Schnackenburg III 166f., mit relativ vorsichtiger Beurteilung; Martyn, History and Theology 144 A 217; Becker II 565f.; Dietzfelbinger, Paraklet 396; Winter, Vermächtnis 307f.

Nach der Analyse von Müller²⁸⁷ gibt es in der Testamentenliteratur unterschiedliche Modelle, die das Problem des Todes einer bedeutenden Figur und damit die Frage nach Kontinuitätssicherung bearbeiten. Von Interesse für das JohEv dürften insb. zwei Grössen sein: Zum einen stehen heilige, teils geistinspirierte *Schriften* – vgl. Jub 45,16; AssMos 10,11; IV Esr 14; ähHen 82,1; syrBar 77–87 (Brief) – im Dienste der Aufrechterhaltung des Werkes des Verstorbenen. Zum anderen übernehmen bestimmte *Nachfolgefinguren*, die mit dem heiligen Geist versehen sind, diese Aufgabe (der geistbegabte Josua als Nachfolger des Mose: Num 27,18ff.; Dtn 31,1ff.; 34,1; LibAnt 20; AssMos 10,11–12,13; die prophetische Sukzession von Elia auf Elisa: II Reg 2,9f.15f.; die Ältesten und der Erstgeborene als Nachfolger des Baruch: syrBar 44–46). Im folgenden sei der Text zitiert, der besonders eindringlich die Kontinuitätsproblematik als auch die vom designierten Nachfolger erforderten Aufgaben zum Ausdruck bringt und der gleichzeitig innerhalb der Testamentenliteratur m.E. die grösste sachliche Nähe zum Parakletverständnis von Joh 14 aufweist: In AssMos 11,9–12,16 spricht der zweifelnde Josua zum scheidenden Mose wie folgt: «Now, master, you are going away, and who will sustain this people? Or who will have compassion on them, and will be for them a leader on (their) way? Or who will pray for them, not omitting a single day, so that I may lead them into the land of their forefathers? How, therefore, can I be (guardian) of this people, as a father is to his only son, or as a mother is to her virgin daughter [...] ? [...] Moreover, when the kings of the Amorites hear (of your death), believing that there is no longer with us that sacred spirit, worthy of the Lord, manifold and incomprehensible, master of leaders, faithful in all things, the divine prophet for the whole earth, the perfect teacher in the world, [...]»²⁸⁸. Josua wäre also dann der authentische Nachfolger des Mose, wenn er wie Mose der Führer, Fürsprecher, Prophet und Lehrer, ja der Träger, wenn nicht gar die Erscheinung des Heiligen Geistes wäre²⁸⁹. – Der Bezug zum Joh Geist-Parakleten liegt auf der Hand: Nicht nur liegt dieselbe Grundkonstellation bei formgeschichtlich vergleichbaren Texten vor – die Thematisierung der Nachfolgefingur im Abschiedszusammenhang –, der Nachfolger wird auch, gleichsam virtuell, mit dem heiligen Geist identifiziert. Schliesslich lassen sich auch hinsichtlich der Funktionsaussagen bemerkenswerte Parallelen zu den Joh Vorstellungen herstellen: Die Lehrfunktion erinnert an Joh 14,26 (διδάσκειν), das Motiv des Führens an 16,13 (ἀγγεῖν), und das prophetische Element ist zum einen, so dürfen wir vermuten, impliziter Bestandteil aller Paraklet-Aussagen und zum andern tritt es in 16,13 explizit hervor (ἀναγγέλλειν τὰ ἐρχόμενα). Andererseits dürfen die Differenzen nicht unterschlagen werden: Die Nachfolgefingur in AssMos bleibt weiterhin eine den Bedingungen der Welt unterworfenene Grösse, nämlich die geschichtliche Person Josua – wie weit von einer Identifikation mit dem heiligen Geist geredet werden kann, bleibt fraglich; zum andern wird das für Joh 14,26 konstitutive Moment des Erinnerns in AssMos 11 zumindest expressis verbis nicht erwähnt²⁹⁰.

Der Ansatz von Müller hat, das dürften die obigen Ausführungen gezeigt haben, einige Plausibilität. Wir halten ihn deshalb für die relativ (!) beste religionsgeschichtliche Einordnung. Dennoch dürfen mindestens zwei Schwierigkeiten nicht unerwähnt bleiben:

²⁸⁷ Vgl. Müller, Parakletvorstellung 52–65 (dort Diskussion der jüdischen Texte, die für das Verständnis der Parakletfigur von Joh 14 von Bedeutung sind).

²⁸⁸ Übersetzung nach *The Old Testament Pseudepigrapha* 1933f.

²⁸⁹ Vgl. Müller, Parakletvorstellung 58f.60f.: «In AssMos 11,16 scheint die Vorstellung zu bestehen, dass Josua dann der rechte Erbe des Mose wäre, wenn er wie dieser unmittelbar als spiritus sanctus gelten könnte. AssMos 11,16 käme somit besonders nahe an Joh 14 heran, insofern der Geist selbst die Nachfolge antritt» (ebd. 60f.).

²⁹⁰ Auch Winter, Vermächtnis 308.311 betont das Spezifische der Joh Nachfolger-Figur.

(a) Müller stellt, um seine These zu stützen, die bekannte enge Verbindung zwischen *παράκλητος* und *παράκαλεῖν* (im Sinne von ermahnen, trösten, aber auch verkündigen) her²⁹¹. Bereits oben (1.2) haben wir allerdings dazu unsere Bedenken angemeldet. Es geht hier nicht nur um ein sprachliches Detailproblem, sondern letztlich um die Frage, ob der spezifische Aussagegehalt der joh Abschiedsreden noch hinreichend wahrgenommen wird. Bspw. findet die im Stichwort »ermahnen« vermittelte starke ethische Prägung und Ausrichtung der Testamentenliteratur in den joh Abschiedsreden, insb. in Joh 14,16, keine Entsprechung.

(b) Wir kommen nochmals auf die von uns bereits gestellte Frage zurück, was denn der Begriff *παράκλητος*, herkommend von seiner vorjoh Prägung, im joh Kontext eigentlich zu verstehen gebe (vgl. 1.3). Wir versuchen folgende Antwort: Der Begriff, zunächst als ein blosses X verstanden, signalisiert sowohl das Spezifische der joh gegenüber der gemeinurchristlichen Geistesauffassung als auch eine neue reflexive Stufe des Geistesverständnisses innerhalb des JohEv²⁹². Der Doppelbegriff »Geist-Paraklet« bringt beide Momente in nuce treffend zum Ausdruck: Das joh Geistesverständnis ausserhalb Joh 14–16 ist zugleich mit der gemeinurchristlichen Auffassung des Geistes ungefähr deckungsgleich²⁹³, währenddem die zweite Reflexionsstufe, nun in den Abschiedsreden, das spezifisch joh Verständnis des Geistes zur Sprache bringt: die engste Beziehungheit von joh Jesus und seinem Stellvertreter und Hermeneuten in nachösterlicher Zeit. – Warum aber steht als Bezeichnung für diese Grösse, die die Kontinuität zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Zeit garantiert, das Wort *παράκλητος* und kein anderes? Die Antwort fällt vielleicht relativ ernüchternd aus: Weil es ein seltenes, nicht festgeprägtes, sondern sehr »weiches«, wandlungsoffenes Wort ist, das dadurch gut dazu geeignet war, das Innovative des joh Geistesverständnisses wiederzugeben. Um dafür gleichsam die begriffliche Plattform abzugeben, war es offenbar das geeignetste Wort²⁹⁴. Kysar kommt zu einem ähnlichen Schluss: »The word [*παράκλητος*] may have been chosen for its rich and multiple meaning in a manner similar to the use of the word *logos* in 1:1–18. The evangelist (and/or the Johannine community) sought to enliven and enrich the meaning of the Spirit by designating it with this new word – a word which captured and articulated more of the Christian conviction about the identity and

291 Müller, Parakletvorstellung 62–65.

292 Mehr dazu unten 205.

293 Vgl. u.a. Becker II 566.

294 Eine knappe Prüfung möglicher griechischer Alternativen zu *παράκλητος* mag diese Vermutung verstärken, ohne jedoch im Entferntesten die Notwendigkeit für die joh Verwendung von *παράκλητος* beweisen zu können. Dass etwa *βίβλος*, *ἄγγελος*, Funktionsbezeichnungen wie *πρεσβύτερος* o.ä. oder nomina propria nicht in Frage kommen, ist klar. *ὁ σύνδικος* und *ὁ συνήγορος* sind klar definierte termini technici der Gerichtssprache (lat. advocatus); weiter gefasst sind *ὁ προήγορος* und *ὁ παρακλητής* im Sinne von »Fürsprecher«, »Fürbitter«, dennoch wäre damit die joh Geist-Paraklet-Vorstellung bereits zu stark eingegrenzt. Die verschiedenen griechischen Ausdrücke für »Beistand«, »Helfer« scheinen allesamt stark spezifische Prägungen zu haben: Der *βοηθός* ist der Retter in der Not, der *συνεργός* der Mitarbeiter, der *σύμμαχος* wie auch der *ἐπικουρός* der militärische Mitstreiter und der – selten vorkommende – *συλλήπιος* der Helfer bei einem Unternehmen. Wie steht es mit Begriffen, die den Nachfolge- resp. Stellvertretungsgedanken ausdrücken? Die griechischen Äquivalente für »Stellvertreter« werden meistens mit *ἀντί* und entsprechender Funktionsbezeichnung gebildet und kommen deshalb nicht in Frage. Eine Ausnahme bildet der seltene Ausdruck *ὁ ἐπιλαχών*, offenbar ein terminus technicus für politische Amtsnachfolge (vgl. Liddell/Scott 642, zu *ἐπιλαχών*); auch *διὰδοχος* (ein Äquivalent zum lat. successor), ein auch der LXX, Philo, Josephus und dem NT (Act 24,27) bekannter Terminus, scheint zu stark in der Bedeutung »politischer Amtsnachfolger« festgelegt zu sein, um eine erwägenswerte Alternative zu *παράκλητος* bilden zu können.

work of the Spirit than was possible in more traditional language. In typical Johannine fashion language is used to break open new meaning.²⁹⁵

2.3. Schliesslich ist auf das spezielle Problem der durch *Joh 14,16b* angezeigten *Parallelität zwischen Jesus und dem Parakleten* einzugehen. Im Rahmen dieses Exkurses soll nicht das vielfach beobachtete Verhältnis von Jesus und Paraklet in systematisch-theologischer Hinsicht besprochen werden, sondern es soll hier bloss gefragt werden, ob die nur in 14,16b vorkommende Rede vom ἄλλος παρακλήτος religions- und traditionsgeschichtlich auswertbar ist. – Jesus wird hier indirekt als »der eine Paraklet« identifiziert. Häufig wird in der Kommentarliteratur diese Aussage auf den irdischen Jesus bezogen; damit wird der Nachfolgeaspekt akzentuiert: Der »andere Paraklet«, der nachösterlich gesendete Geist, führe, so wird gesagt, als authentischer Nachfolger das Werk Jesu weiter. Aber insb. Blank hat die Aussage in 14,16 auf den himmlischen Jesus bezogen, der »hier als Fürbitter beim Vater auftritt«²⁹⁶. Nicht sosehr ein zeitliches Nacheinander zweier Parakleten, sondern vielmehr ein Parallelverhältnis sei intendiert: »Jesus als der himmlische Fürsprecher-Paraklet beim Vater, der »andere Paraklet«, der Geist, auf Erden bei der Kirche als ihr Helfer und Beistand«²⁹⁷. Trifft dies zu, dann liegt, zumindest für die Vorstellung »Jesus als himmlischer Fürsprecher bei Gott zugunsten der Menschen resp. Glaubenden« eine deutliche Anlehnung an die atl.-jüd. Fürsprecher-Vorstellung vor. Ausgehend von Becker²⁹⁸ liesse sich dann *traditionsgeschichtlich* folgendermassen konstruieren: Ursprünglich lag die Vorstellung von Jesus als himmlischem Fürsprecher vor (Joh 14,16b; 1 Joh 2,1). Dieses Verständnis ist kein joh Spezifikum, sondern findet sich ebenso in anderen Traditionenströmen (Röm 8,34; Hebr 7,25; 9,24)²⁹⁹, auch wenn die Bezeichnung Jesu als παρακλήτος der joh Tradition eigentümlich ist. Religionsgeschichtlicher Hintergrund dieses Verständnisses ist zweifellos die atl.-jüdische Fürsprecher-Vorstellung. Diese Identifikation Jesu mit dem Parakleten bildete die Voraussetzung dafür, dass in einer späteren Phase der joh Schule der heilige Geist ebenso als Paraklet bezeichnet werden konnte. Damit konnte die weitgehende funktionale Parallelität zwischen Jesus und dem Geist schon terminologisch sehr gut zum Ausdruck gebracht werden. Bemerkenswert an dieser Übertragung des Parakletbegriffs vom himmlischen Jesus auf den in der Gemeinde auf Erden wirkenden göttlichen Geist war insb., dass die Vorstellung des himmlischen Fürsprechers damit gleichsam vom Himmel auf die Erde geholt wurde. Mit dieser Akzentverschiebung verband sich eine weitere Neuorientierung: Der auf Erden wirkende Geist-Paraklet war nun nicht mehr sosehr Fürsprecher, sondern vielmehr Beistand und nachösterlicher Lehrer und Hermeneut der vorösterlichen Geschichte Jesu. Auf dieser traditionsgeschichtlichen Stufe könnte religionsgeschichtlich insb. die atl.-jüd. Testamentenliteratur einflussreich gewesen sein. – So schön diese von Becker ausgehende und von uns noch ein wenig weiter ausgezogene traditionsgeschichtliche Skizze auch sein mag: sie kommt über den Status einer nur sehr schwer verifizierbaren Hypothese nicht hinaus. Zu fragen ist bereits, ob die Fürsprechervorstellung so stark in Joh 14,16 hineingetragen werden darf, wie das von Becker und vor allem von Blank getan wurde. Denn der himmlische Jesus bittet in V16a ja 'nur' um die nachösterliche Sendung des Parakleten. Im weiteren dürfte an Blank die Frage zu stellen sein, ob er die Nachfolge-Struktur des Verhältnisses von Jesus und Geist, und damit die zeitli-

²⁹⁵ R.Kysar, Art. John, *AncBD* III 929; vgl. auch Onuki, Gemeinde 72, der den Titel dem Phänomen der joh Grenzsprache zuordnet.

²⁹⁶ Blank, *Krisis* 324; auch Becker II 554.566.

²⁹⁷ Blank, ebd. (im Original kursiv); vgl. auch ders. II 107.

²⁹⁸ Vgl. Becker II 566.

²⁹⁹ Vgl. ebd. 564.

che Komponente, nicht doch unterbewertet hat³⁰⁰. Schliesslich ist uns fraglich, ob ausgehend von der knappen, im JohEv nur in 14,16b vorliegenden und erst noch indirekten Identifizierung Jesu als Paraklet eine solche weitgehende traditionsgeschichtliche Hypothese konstruiert werden darf. Die Rede vom ἄλλος παρακλήτος könnte, so vermuten wir, ja auch bloss eine ad hoc-Formulierung sein, um die Leser auf die funktionale Parallelität der beiden Figuren Jesus und Geist aufmerksam zu machen.

V15–17: Der Geist-Paraklet als die neue, zeitlich und räumlich eingeschränkte Gestalt der Anwesenheit Jesu bei der Gemeinde

V15: Der traditionsgeschichtliche Hintergrund und die in der Rede Kap. 14 hier erstmals auftauchende Semantik des ἀγαπᾶν und des τηρεῖν τὰς ἐντολάς werden in V21 näher behandelt werden. Zwei exegetische Anmerkungen sollen an dieser Stelle vorerst genügen. Zum einen sei zum Verhältnis von »lieben« und »Gebote bewahren« folgendes bemerkt: Es handelt sich hierbei nicht um zwei voneinander unterschiedene Äusserungen, die in einem Verhältnis der Bedingung zueinander stehen – die Syntax des Satzes (ein Eventualis) könnte zunächst zu dieser Annahme verleiten –, sondern das Gebote-Bewahren ist als die Weise, wie sich die Liebe der Jünger zu Jesus äussert, zu verstehen. Der partizipial formulierte Definitionssatz in V21 wird dies verdeutlichen. Zum anderen ist die *kontextuelle Funktion* des Verses nicht ganz eindeutig, was sich nicht zuletzt in verschiedenen syntaktisch-textkritischen Varianten niederschlägt³⁰¹. Ist V15 als Themaangabe für V16–24 zu verstehen³⁰²? Gewiss bereitet der Satz die in V21ff. weiter entfaltete Semantik des ἀγαπᾶν und des τηρεῖν vor. Dennoch liesse eine solche Themaangabe gerade die zentralen Motive von V16–24 – das Kommen des Parakleten und Jesu – vermissen. Was immerhin behauptet werden kann: Es ist syntaktisch gut vertretbar, V15 eng an V16f. zu binden, denn die Apodosis des Konditionalsatzes muss nicht auf V15b (τὰς ἐντολάς τὰς ἐμὰς τηρήσετε)

³⁰⁰ Vgl. *Blank* II 107: »Dann stehen die beiden Parakleten nicht in einem Verhältnis des zeitlichen Nacheinander, sondern in einem Parallel-Verhältnis zueinander; jedenfalls wäre dann das zeitliche Moment sekundär.«

³⁰¹ Drei *textkritische* Varianten zu τηρεῖν liegen vor: 1. Futur; 2. Aorist Imperativ; 3. Aorist Konjunktiv. Der äussere Textbefund favorisiert keine der drei Lesarten. Das Futurum τηρήσετε dürfte mit den meisten Kommentatoren leicht zu bevorzugen sein (vgl. auch V23 und den Kontext, vgl. die Futura in V16f.). Interessant ist die dritte, gut bezeugte Lesart, denn der Aorist Konjunktiv τηρήσετε bildet mit dem ersten Verb ἀγαπᾶτε die Protasis, die V16–17c dementsprechend die Apodosis (»Wenn ihr mich liebt [und so] meine Gebote bewahrt, werde ich den Vater bitten etc.«); V15–17 werden dadurch inhaltlich eng zusammengebunden. Diese Lesart wird etwa von *Brown* II 638 vertreten. – Eine vierte syntaktische Variante bietet *Reese*, *Structure* 326, der V15a (εἰν ἀγαπᾶτέ με) zum vorausgehenden V14 zieht (»If you ask anything in my name, I will do it, if you love me«) und aus V15b einen eigenen Hauptsatz macht. Aber die Parallele in V23 spricht doch deutlich gegen eine solche syntaktische Anordnung.

³⁰² So etwa *Schnelle*, Abschiedsreden 67.

begrenzt sein, sondern kann die V16–17c insgesamt umfassen³⁰³. Damit ist inhaltlich gesagt: Die Verheissung des Geist-Parakleten vollzieht sich nicht im Rahmen eines distanziererten, unbeteiligten Beobachtens³⁰⁴, sondern in existentieller Hinwendung zu Jesus (ἀγαπᾶν).

In V16 sagt Jesus denen, die ihn lieben, die göttliche Gabe³⁰⁵ des »anderen Parakleten« (ἄλλος παρόκλητος)³⁰⁶ zu. Die indirekte Identifizierung mit Jesus soll die (funktionale) Parallelität zwischen Jesus und seinem authentischen Repräsentanten und Fortsetzer in nachösterlicher Zeit betonen³⁰⁷. Allgemeinster Sinn und Zweck der Sendung des Parakleten besteht darin, nachösterlicher »Beistand« der Jesus-Gemeinde zu sein (ἵνα μεθ' ὑμῶν ᾦ)³⁰⁸, und zwar dauerhaft (εἰς τὸν αἰῶνα). Damit ist der Gemeinde grundsätzlich die Kontinuität des Offenbarungswerkes Jesu auch für die nachösterliche Zeit garantiert.

V17 präzisiert nun das Wesen dieses Parakleten zum einen durch die Identifikation mit dem oppositionellen Ausdruck πνεῦμα τῆς ἀληθείας³⁰⁹ (V17a) und zum andern durch die antithetische Unterscheidung von Welt (κόσμος: V17b.c) und Gemeinde (ὑμεῖς: V17d.e). Die Aussage behauptet die radikale weltliche Verborgenheit des Geist-Parakleten und gleichzeitig das durch den Geist-Parakleten vermittelte Transzendenzbewusstsein der joh Gemeinde. Die sorgfältige Analyse des antithetischen Parallelismus in V17b–e ist aufschlussreich:

³⁰³ So zutreffend *Barrett* 461: »This protasis [ἐὰν ἀγαπᾷτέ με] controls the grammar of the next two verses (15–17a), and the thought of the next six (15–21)«.

³⁰⁴ In Anlehnung an *Dietschfelbinger*, Osterglaube 62.

³⁰⁵ Mit der Verwendung von διδόναι (V16b [in V26: πέμπειν]; vgl. Act 5,32; 8,18; 11,17; 1 Thess 4,8; 1 Kor 12,7f.; Eph 1,17; 11 Tim 1,7; etc.) und λαμβάνειν (Joh 20,22; Act 1,8; 2,38; 8,15; etc.; Gal 3,2.14; 1 Kor 2,12; etc.) nimmt das JohEv zwei frühchristliche termini technici für die Gabe resp. den Empfang des endzeitlichen Geistes auf; vgl. *Schnackenburg*, Gemeinde 284f. – Die in V26 anzutreffende Sendungsterminologie ist im Kontext des frühen Christentums wesentlich seltener (vgl. Gal 4,6; 1 Petr 1,12) – und wesentlich johanneischer! Vgl. dazu *Becker* II 561.

³⁰⁶ Wir verstehen also ἄλλος als attributives Adjektiv zu παρόκλητος. Die in der älteren Literatur gelegentlich vorgeschlagene Übersetzungsvariante, die παρόκλητος als Apposition zum nominal verstandenen ἄλλος liest (also: »einen anderen, und zwar als Parakleten« resp. »einen anderen, nämlich einen Parakleten«; vgl. *J. Behm*, Art. παρόκλητος, ThWNT V 799 A 1) scheint ein wenig gesucht zu sein. Zudem ist auch durch diese Lesart die Frage nach dem inneren Verhältnis von Jesus und Paraklet nicht zu umgehen.

³⁰⁷ Weitergehende religions- und traditionsgeschichtliche Hypothesenbildungen zum Ausdruck ἄλλος παρόκλητος sind spekulativ; siehe oben 188f.

³⁰⁸ An sich könnte das im Verbum ᾦ enthaltene Subjekt auch der in V16a genannte πατήρ sein. Ein »stilller« Subjektwechsel vom Vater (V16b) zum Parakleten im nachfolgenden Finalsatz (V16c) müsste dann nicht angenommen werden. Inhaltlich wäre damit die *Unmittelbarkeit der Gottesgegenwart im Wirken des Parakleten* betont. Allerdings spricht V17e doch eher gegen eine solche theo-logische Deutung.

³⁰⁹ Zu den religionsgeschichtlichen Berührungspunkten des innerhalb des nd. Schrifttums einzigartigen Ausdrucks »Geist der Wahrheit« (vgl. noch Joh 15,26; 16,13; 1 Joh 4,6) mit der qumranischen Zwei-Geister-Lehre siehe 184f.

- τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας,
 a ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν,
 b ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει·
 a' ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό,
 b' ὅτι παρ' ὑμῶν μένει καὶ ἐν ὑμῶν ἔσται.

Die ersten zwei Glieder des Parallelismus behaupten die völlige Nicht-Wahrnehmbarkeit des Geistes – und damit der weltlichen Gegenwart des Gottes Jesu – für die Welt. Das οὐ δύναται scheint den Kosmos gleichsam ontologisch zu disqualifizieren. Aber der durch ὅτι eingeleitete nachfolgende Begründungssatz, der eher eine weitere Beschreibung des Sachverhaltes ist³¹⁰, bestätigt diese Vermutung nicht. Die Welt erkennt – faktisch, nicht ontologisch – das Wirken des Geistes nicht. Die antithetische Aussage in den letzten zwei Gliedern knüpft durch gut joh Stichwortanschluss an das vorher Gesagte an (durch γινώσκειν), überrascht aber durch eine auffällige *Asymmetrie* im Begründungssatz. Erwartet würde aufgrund der ersten beiden Glieder eher: »Ihr aber empfangt den Geist, weil ihr ihn erkennt«, o.ä. Aber das Subjekt des zweiten Begründungssatzes sind nicht die ὑμεῖς, sondern der Geist, der bei und in der Gemeinde dauerhaft bleibt (παρ' ὑμῶν μένει καὶ ἐν ὑμῶν ἔσται)³¹¹. Auf sprachlich feine Weise werden wir auf das theologische Axiom hingewiesen, wonach der Geist Gottes nur sich selbst zu erkennen geben kann. Der Gabecharakter des Geistes gilt auch hinsichtlich seines Erkennens.

V18–20: Das österliche Kommen Jesu

Die Koinzidenz von »Ostern« und »Pfingsten«:

Die auf die Verheißung der *Sendung des Geist-Parakleten* (V16f.) syntaktisch unvermittelt folgende Verheißung des *Kommens Jesu selbst* (V18ff.) wirft die Frage nach dem sachlichen Verhältnis dieser beiden Motive auf. Bereits oben³¹² haben wir die Frage in einem ersten Schritt dahingehend beantwortet, dass schon allein dieses auffällige Nebeneinander der angekündigten Ereignisse vermuten lässt, dass es sich sachlich um ein- und dasselbe Ereignis handelt: Jesus kommt im Parakleten. – Diese Vermutung kann nun in einem zweiten exegetischen Schritt erhärtet werden: V16f. und V18–20 beinhalten auffällige strukturelle Parallelen³¹³: (1) Beide Textsequenzen mit der Verheißung einer Sendung resp. eines Kommens eingeleitet; (2) auf diese Verheißung folgt jeweils eine Näherbestimmung durch einen Welt-Gemeinde-Vergleich; (3) zur Beschreibung des Ver-

³¹⁰ Vgl. *Bultmann* 476f.

³¹¹ Zum V17e siehe die Studie von *Morgan-Wynne*, Joh 14.17b. Er kommt zu folgenden Schlüssen: (1) Die textkritischen Vorschläge von NA 26 sind überzeugend; (2) hinsichtlich der beiden Präpositionen παρὰ und ἐν kann nicht zwischen einem kollektiven und einem individuellen Aspekt unterschieden werden; (3) μένει weist auf die Periode vor dem Kreuz hin, ἔσται auf die Periode nach dem Kreuz. – Punkt 1 und 2 sind überzeugend, Punkt 3 nicht.

³¹² Siehe oben 180.

³¹³ Ähnlich *Brown* II 644f.

hältnisses zur angekündigten Grösse wird jeweils das gleiche *verbum sentiendi* (θεωπεῖν) verwendet; (4) die Behauptung des positiven Verhältnisses der Gemeinde zur angekündigten Grösse wird jeweils durch einen nachfolgenden Begründungssatz abgerundet (V17e/19c); (5) die positive Wahrnehmung der Gemeinde wird jeweils durch das gleiche *verbum cognoscendi* (γινώσκειν) ausgedrückt (V17d/20a); (6) die Lebensrealität der zugesagten Grösse wird jeweils durch räumliche Kategorien – als ein In-Sein in der Gemeinde – interpretiert (V17e/20c.d). Der sich daraus ergebende Schluss liegt auf der Hand: solche auffälligen Parallelitäten implizieren die Intention, beide Ereignisse deckungsgleich werden zu lassen³¹⁴. – Der dritte und letzte Schritt in dieser exegerischen Beweisführung wird im Aufweis bestehen, im zentralen V19 das Ereignis »Ostern« – und nicht die traditionelle, frühchristliche Vorstellung der Parusie – zu sehen. Es wird also aufzuzeigen sein, dass das Kommen Jesu nicht ein für das Ende der Weltgeschichte noch aussehendes und also noch zu erwartendes Ereignis ist, sondern ein in der nachösterlichen Zeit der Gemeinde reales und erfahrbares Ereignis ist.

Auslegung der V18–20:

V18 ist eine zweigliedrige Verheissungsaussage. V18 spricht ganz in die die gesamte Rede (13,31–14,31) bestimmende Abschiedssituation hinein: Auch durch den Tod des Meisters werden seine Jünger nicht zu Waisen (ὄρφανοί) werden³¹⁵, denn ihnen wird, so führt V18b weiter aus, das Kommen Jesu post mortem crucifixi verheissen. Deutlich funktioniert V18 als *Themaangabe* für die V19–24³¹⁶. Deutlich ist im weiteren, dass das ἐρχομαι πρὸς ὑμᾶς auf πάλιν ἐρχομαι καὶ κτλ. von V3c zurückgreift. Die inhaltliche Weiterführung von V18b in den V19–24 wird allerdings einmal mehr deutlich machen, dass der traditionelle Lösungsansatz von V2.3 (apokalyptisch-eschatologisch) nicht einfach repristinert, sondern joh modifiziert werden wird.

³¹⁴ Brown II 645 zieht diesselbe Schlussfolgerung: »Such parallelism is John's way of telling the reader that the presence of Jesus after his return to the Father is accomplished in and through the Paraclete. Not two presences but the same presence is involved«.

³¹⁵ Der Topos der vom Meister verlassenen Jünger ist vor allem der griechisch-philosophischen Literatur vertraut (vgl. dazu Bauer/Aland 1181), vgl. Plato, Phaidon 116a (die Freunde des Sokrates angesichts seines Todes); Lukian, De morte Peregrini 6 (die Anhänger des Peregrinus); Epiktet, Diss III 24,14f.: Herakles, der seine in der Fremde gezeugten Kinder verlässt, ohne sie als Verwaiste zu betrachten, dient hier als Beispiel der stoischen Philosophie, wonach Zeus der alle Menschen gütig umsorgende himmlische Vater (vgl. ebd. 16) ist: »Denn er [Herakles] wusste, dass niemand verwaist ist [οὐδὲτις ἐστὶν ἄνθρωπος ὄρφανός], sondern dass alle einen Vater haben, der immer und ununterbrochen für sie sorgt« (ebd. 15). – Alttestamentliche und jüdische Parallelen dazu sind ganz spärlich. In der LXX und in der zwischen-testamentlichen Literatur (ὄρφανός kommt nur in JosAs und in TestHiob vor – einzig TestHiob 53,3.5 könnte für unseren Zusammenhang von gewissem Interesse sein) dominiert der festgeprägte Ausdruck »Waisen und Witwen«; rabbinische Belege liefert Billerbeck II 562.

³¹⁶ Vgl. Dietzfelbinger, Osterglaube 53 prägnant: »Im Grunde ist mit v.18 alles gesagt. Aber der Evangelist unterwirft die grosse Zusage einer interpretierenden und präzisierenden Konkretion«.

Wie wird das in V18 verheissene Kommen Jesu ausgelegt? V19 bildet die erste Näherbestimmung dazu, und zwar durch einen Welt-Gemeinde-Vergleich. Nach einer kurzen Zeitspanne (ἐτι μικρόν) werden nur noch die Jünger, aber nicht mehr der Kosmos Jesus, und zwar als den Lebendigen, wahrnehmen (θεωρεῖν). Deutlich nimmt der Ausdruck ἐτι μικρόν auf 13,33 Bezug, allerdings mit einer kleinen Variation³¹⁷: Bezog sich das ἐτι μικρόν in 13,33 ausschliesslich auf Jesu Tod als seines radikalen Entzögenseins für Juden und Jünger, so umfasst das ἐτι μικρόν von 14,19 offenbar den Tod und die Auferstehung Jesu als einen Ereigniskomplex. Dass die traditionelle, apokalyptisch geprägte Parusieerwartung hier nicht gemeint sein kann, hält mit aller Deutlichkeit der Welt-Gemeinde-Vergleich fest: Das Kommen Jesu ist ein für »die Welt« nicht wahrnehmbares Ereignis³¹⁸. Mir dem Tod Jesu ist für »die Welt« der Fall Jesus erledigt. »Der Tod ist in der Tat für die »Welt« und ihre Betrachtungsweise der endgültige Schluss; für sie gibt es darüber hinaus nichts mehr«³¹⁹. Für die Gemeinde allerdings bleibt dieser Jesus auch über seinen Tod hinaus die sie bestimmende Wirklichkeit. Den Grund für diese Überzeugung liefert in aller Prägnanz V19c: ἐγὼ ζῶ – der knappste Ausdruck zur Bezeichnung der urchristlichen Ostererfahrung³²⁰ (vgl. Joh 20; Mk 16,11; Lk 24,5.23; Act 1,3; Röm 14,9; Apk 1,18; etc.). Dieser christologische Grundgedanke wird sofort soteriologisch ausgeweitet: καὶ ὑμεῖς ζήσετε (finales καὶ: »damit auch ihr leben werdet«)³²¹. Zum Verhältnis dieser beiden Aussagen zueinander – *das Leben Jesu und das Leben der Glaubenden* – seien folgende zwei Punkte notiert: (1) Der Sinn (die Finalität) des Lebens Jesu

³¹⁷ Ebenso Dietzfelbinger, Osterglaube 53f.

³¹⁸ Vgl. Bultmann 478; Brown II 645 (»the statement in 19 that the world will not see Jesus does not fit the parousia at all«); Klein, Licht 309 A 215; u.a. – Schnelle, Abschiedsreden 69 A 23 sieht das Argument, protestiert aber dennoch dagegen, und zwar mit Bezug auf 14,2f.; auch dort vollziehe sich »die Parusie Jesu nur vor den Seinen« (ebd.). Das Argument ist unglücklich. Denn abgesehen davon, dass damit die – nicht erst bei 14,19, sondern bereits bei 14,4ff. einsetzende! – Reinterpretationsdynamik von Kap. 14 unterschlagen wird, darf darauf hingewiesen werden, dass im apokalyptischen Lösungsansatz von V2.3 die Welt gar nicht in den Blick kommt, also auch nicht einschränkend behauptet werden kann, dass sich »die Parusie nur vor den Seinen« (kursiv von mir) ereigne. Auffällig ist vielmehr, dass da, wo im Zusammenhang des Kommens Jesu erstmals präzisierend von der Welt geredet wird – nämlich in 14,19 –, diese Welt, ganz unapokalyptisch, das Kommen Jesu nicht wahrnimmt. Natürlich handelt es sich in V19 um »Parusie« – aber nicht als ein noch »ausstehendes weltgeschichtliches Datum« (Klein, ebd. 309) begriffen!

³¹⁹ Blank II 111.

³²⁰ Bultmann 479: »Dass der in den Tod Gegebene lebe, das ist die urchristliche Osterbotschaft«. – Die Auslegung von 14,19 auf *Ostern* hin ist in der jüngeren Exegese fast durchgehend Konsens: vgl. Schnackenburg III 89f.; Blank II 111; Bultmann 478f.; Kysar 229; Sanders/Mastin 331; Beasley-Murray 258; u.v.a. Ein Wiederauffrischen der von den älteren Auslegern vertretenen *Parusie*-Auslegung versucht Schnelle, Abschiedsreden 68f. Seine Argumente sind durchwegs leicht falsifizierbar. Er verkennt bspw. des öfteren den Unterschied zwischen Tradicionalität und ihrer joh Rekontextualisierung, etwa wenn er festhält, der Ausdruck »an jenem Tag« (V20) sei im Urchristentum terminus technicus für die Wiederkunft Christi – natürlich! Aber hier fängt die Interpretation des joh Textes erst an!

³²¹ Dietzfelbinger, Osterglaube 54.

besteht ausschliesslich darin, die Jünger an seiner Lebendigkeit teilhaben zu lassen. Aus der Sicht der Jünger formuliert: Indem ihr Leben ganz mit seinem Leben verschränkt ist³²², indem sein Leben den Grund ihres Lebens bildet, leben sie nicht mehr aus sich selbst, sondern ganz von ihm her. V20 wird diesen Gedanken theologisch zu Ende führen: Die Jünger haben ihr Leben nicht aus sich selbst, sondern aus Gott. Der Gott Jesu ist der letzte Grund ihres Lebens. (2) Die verwendeten Tempora sind in zweierlei Hinsicht aufschlussreich. Zum einen wäre, vom Standpunkt der erzählten Gegenwart her, ein futurisches ζῆσω eher zu erwarten als ein präsentisches ζῶ. Aber dieses antizipative Präsens darf als ein kleines Zeichen dafür verstanden werden, dass – unter einem narratologischen Gesichtspunkt – das für die nahe Zukunft erwartete Ereignis (»Ostern«) bereits die Beschreibung der erzählten Gegenwart bestimmt, resp. dass – unter einem theologischen Gesichtspunkt – der irdische Jesus schon als der Auferstandene redet. Zum anderen wird den Jüngern das Leben futurisch zugesagt: ζήσετε. Das entspricht zunächst einmal der Erzählsituation. Dennoch kann das Futurum theologisch vertieft werden: Den Jüngern wird ihr Leben im Modus der Verheissung zugesagt. Die Beobachtung, wonach der Jüngergemeinde ihr Leben »nur« im Modus der Verheissung zugesprochen wird, bedeutet aber nicht eine Abschwächung und Relativierung dieser Zusage; sie ist vielmehr ein Hinweis auf den transzendenten Charakter dieser Gabe des Lebens (vgl. Punkt 1).

V20 bildet die zweite Näherbestimmung von V18 und damit gleichzeitig auch von V19. Die einleitende Zeitbestimmung »an jenem Tag« (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) liegt auf der gleichen Ebene wie der Zeitpunkt des Kommens Jesu (V18b) resp. wie die Zeit nach dem μικρόν (V19a) und dem für diese Zeit zugesagten »Sehen« Jesu (V19b). Daraus folgt: Sosehr in der Formel ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ zweifelsfrei apokalyptisch geprägte Sprache aufgenommen wird³²³, sosehr kann im vorliegenden Textzusammenhang damit nur das Ereignis »Ostern« gemeint sein. Warum aber diese Aufnahme apokalyptischer Sprache bei gleichzeitiger Aufhebung ihres ursprünglichen Vorstellungszusammenhangs? Wir vermuten: Um die Endgültigkeit der Ostererfahrung, um den eschatologischen Charakter von Ostern zu betonen. – Ostern wird erwas zu erkennen geben (γινώσκειν). Der Gegenstand dieser österlichen Erkenntnis wird mithilfe der schon von 14,10 her vertrauten reziproken Immanenzformel beschrieben. Was leistet dieses Interpretament im Zusammenhang von V18f.? Zum einen sagt V20b: Ostern offenbart die Einheit Jesu mit Gott, also die göttliche Identität Jesu (ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου). Zum anderen wird durch die gegenüber 14,10 charakteristische Ausweitung des Einheitsgedankens auf die Jünger in V20c,d (καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν) ge-

³²² Es ist möglich, dass sich der Satz ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε eines Grundmusters urchristlicher Apokalyptik bedient, nämlich dass »Jesu Auferstehung [...] als Anfang des neuen Äons Einleitung der bald sich ereignenden allgemeinen Auferstehung« ist (*Dietsfelbinger*, Osterglaube 54); vgl. 1 Kor 6,14; 15,20–22, etc.; vgl. *Bultmann* 479 A 1. Trifft dies zu, dann wäre wieder einmal grundlegende Entapokalyptisierung das Markenzeichen joh Redaktionsarbeit.

³²³ Den detaillierten Nachweis führen u.a. *Schmackenburg* II 533f.; *Dietsfelbinger*, Osterglaube 55; *Barrett* 494 (zu Joh 16,23).

sagt: Die Jünger erkennen sich neu »als solche, die in die den Vater und den Sohn verbindende Einheit einbezogen sind«³²⁴. Der Satz von V19 – »ich lebe, damit auch ihr leben werdet« – findet hier seinen tiefsten theologischen Grund: Leben ist Leben in und aus Gott.

V21–24: Das österliche Kommen Jesu: die Zeit der Erfahrbarkeit der liebenden Nähe Gottes und Jesu

Kontextuelle Funktion der V21–24:

Bereits die gewählte Überschrift soll verdeutlichen: Die V21–24 bilden nicht eigentlich einen inhaltlich neu einsetzenden Abschnitt, sondern vertiefen das Motiv des Kommens Jesu (V18–20). Denn die Rede vom Lieben (V21e) als dem Sich-Offenbaren Jesu vor den Jüngern (V21f) – nicht vor dem Kosmos (V22–24) – und vom Kommen Jesu und Gottes und ihrem »Wohnen« beim Jünger (V23e.f) müssen sich auf der joh Textebene auf das in den V18–20 beschriebene Ereignis beziehen: Ostern. Dabei wird vor allem in den V21–24 die spezifisch joh Auffassung von Ostern deutlich werden: *Die Ostererfahrung ist kein historisch-punktuell, vergangenes Ereignis, sondern wird grundsätzlich jedem, der Jesus liebt, zuteil. Schlagwortartig formuliert: Ostern wird in gewissem Sinne enthistorisiert, und gerade dadurch vergrundsätzlicht. Ostern ist, joh verstanden, die Erfahrbarkeit der Liebe Gottes in Jesus.* Diese Vergrundsätzlichung ist bereits auf der syntaktischen Ebene gut sichtbar. Waren die V18–20 von den Pronomen »ihr – ich« bestimmt, so setzt V21 mit einer Partizipialkonstruktion ein und fährt dann in der allgemeinen 3.Ps.Sg. fort (V21c.d.23b–d.24)³²⁵.

Auslegung der V21–24:

V21 greift die Aussage von V15 auf, moduliert sie in charakteristischer Weise (Partizipialkonstruktion [V21a.b] anstatt Bedingungssatz [V15]) und führt sie inhaltlich durch eine doppelte Verheißungsaussage (V21c–f) weiter. Das Stereotype der Verbindung von ἀγαπᾶν mit dem Ausdruck τηρεῖν τὰς ἐντολάς τὰς ἐμὰς/τηρεῖν τὰς ἐντολάς μου (V15.21) resp. τηρεῖν τὸν λόγον μου (V23) resp. τηρεῖν τοὺς λόγους μου (V24), die im JohEv nur hier vorkommende Rede von der Jüngerliebe Gottes (V21d; V23d) und das ebenfalls nur hier zu findende Verb ἐμφορνίζειν (V21.22) lassen nach einem *traditionsgeschichtlichen* Hintergrund fragen:

Insb. Beutler hat diese Frage näher untersucht³²⁶. Er weist nach, dass die Verbindung von »Liebe (zu Gott)« und »die Gebote (Gottes) bewahren« vornehmlich in atl.-jüd. Zusammenhängen zu finden ist. Insb. im Dtn ist diese Motivkombination stark ausgeprägt (Dtn 5,10; 7,9; 10,12f.; 11,1ff.; 19,9; 30,16.20; vgl. auch 6,1.5f.)³²⁷. Sie wird mannigfaltig weitergeführt³²⁸,

³²⁴ Dietzfelbinger, Osterglaube 56.

³²⁵ Vgl. auch Dietzfelbinger, ebd. 59f.; Becker II 558.

³²⁶ Beutler, Angst 55ff.

³²⁷ Vgl. ebd. 56f.

³²⁸ Vgl. ebd. 57–59; Becker II 559.

und zwar in der deuteronomistischen Schule, in der Weisheitsliteratur (vgl. Sir 2,15f. [V16b: ἀγαπῶντες αὐτὸν ἐμπληροῦσονται τοῦ νόμου]; Weish 6,18: ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς [sc. der Weisheit] – ein Definitionssatz wie Joh 14,21!), aber auch in der zwischentestamentlichen Testamentenliteratur (vgl. TestBenj 3,1), in den Jub (20,7) sowie in Qumran.

Auch für das Motiv der *Liebe Gottes zu denen, die ihn lieben*, ist das Dtn zu berücksichtigen (Dtn 5,9f.; 7,9.12f.; u.a.)³²⁹. Aber über die Untersuchung von Beutler hinaus müsste hier auch das in der Weisheitsliteratur verbreitete Motiv der Reziprozität zwischen der Weisheit als Liebhaberin und denen, die sie lieben, stärker herangezogen werden (vgl. u.a. Prov 8,17: ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ; Sir 4,12.14: ὁ ἀγαπῶν αὐτήν [sc. die Weisheit] ἀγαπᾷ ζωὴν – καὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτήν ἀγαπᾷ κύριος; Weish 6,12: εὐχερῶς θεωρεῖται ὑπὸ τῶν ἀγαπῶντων αὐτήν).

Wie steht es schliesslich um das Verb ἐμφανίζειν? Von den wenigen Vorkommen in der LXX³³⁰ sind zwei Stellen von Interesse: In Ex 33,13 (v.l. in V18) – vgl. Philo, All III 27 – bittet Mose um ein sichtbares Offenbarwerden Gottes (ἐμφάνισον μοι σεαυτὸν). Das Verb ist also hier Offenbarungsterminus mit einem stark visuellen Akzent³³¹. Einmal mehr sollte auch die jüdische Weisheitsliteratur nicht ausser acht gelassen werden. In Weish 1,2 ist es Gott (der Gott der Weisheit, vgl. 1.4ff.), der sich denen offenbart, die ihm nicht misstrauen: εὐρίσκειται τοῖς μὴ παρᾶλυσιν αὐτὸν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ. Auch an die bereits oben zitierte Stelle Weish 6,12 darf erinnert werden, auch wenn anstelle von ἐμφανίζειν das Verb θεωρεῖν steht. Sie ist deshalb bemerkenswert, weil auch hier das verbum percipiendi als Offenbarungsterminus inhaltlich mit dem Liebes-Motiv verbunden ist. – Dietzfelbinger³³² betont stärker den nt. Sprachgebrauch von ἐμφανίζειν. Aufgrund von Mt 27,53 und vor allem von Act 10,40 (ἐμφανῆς γενέσθαι), das nach der Meinung von Dietzfelbinger Auslegung des ὄψθη von 1 Kor 15,5ff. sein könnte, wertet er ἐμφανίζειν als österlichen terminus. – Richtig daran ist zumindest die Betonung des stark visuellen Aspektes des Verbs. Auffällig ist auch, dass in Act 10,40f. das genau gleiche Grundproblem formuliert wird wie in Joh 14,22: das der Unbeweisbarkeit von Ostern. Dennoch ist m.E. der Befund zu ἐμφανίζειν zu spärlich, als dass dieser als ein technischer Ausdruck des Urchristentums zur Bezeichnung der Ostererscheinungen verstanden werden könnte³³³.

V21a,b – ein »typischer Definitionssatz«³³⁴ – verdeutlicht gegenüber V15 das Verhältnis der Liebe zu Jesus zum Bewahren seiner Gebote: Liebe zu Jesus vollzieht sich im Haben und Bewahren der Gebote resp. des Wortes Jesu (die Ausdrücke τηρεῖν τοῖς ἐντολαῖς und τηρεῖν τὸν λόγον dürften synonym sein). Liebe zu Jesus – eine relativ seltene Vorstellung im JohEv (8,42; 14,28; 16,27; 21,15f.) – ist demnach nicht ein Akt emotionaler Unmittelbarkeit, sondern ist eminent »worthaft«; das Bewahren des Offenbarungswortes Jesu als des Integrals seiner Existenz ist die Weise, wie sich die Liebe zu ihm vollzieht. So ist *Kontinuität* zum

³²⁹ So Beutler, ebd. 78f. zusammenfassend: »So dürfte die Wechselbeziehung der Liebe Gottes beziehungsweise Jesu und der Liebe zu ihm im Halten seiner Gebote, wie sie in Joh 14,15–24 zum Ausdruck kommt, Ausdruck der Bundestheologie des Dtn sein« (ebd. 79).

³³⁰ Ex 33,13 (v.l. V18); Est 2,22; Weish 1,2; 16,21; 17,4; 18,18; Jes 3,9; 1 Makk 4,20; 11 Makk 3,7; 11,29. In den atl. Pseudepigraphia nur grHen 22,12.

³³¹ Vgl. auch Bauer/Aland 519: Grundbedeutung von ἐμφανίζειν ist »sichtbar machen«.

³³² Dietzfelbinger, Osterglaube 59.

³³³ Vgl. auch Bultmann 481 A 1.

³³⁴ Bultmann 480 A 5.

Erhöhten, der immer mit dem Irdischen identisch bleibt, möglich: durch das »Bewahren seines Wortes«. So kann ein Verhältnis mit Jesus durch seinen Tod hindurch bewahrt werden. Auf vier weitere Momente von V21a.b ist vertiefend hinzuweisen:

(1) Der Rekurs auf die oben beschriebene traditionsgeschichtliche Geprägtheit von »lieben« und »Gebote bewahren« verdeutlicht die *christologische Akzentverschiebung*: Gegenstand des τηρεῖν sind nun nicht mehr die Tora resp. die Gesetze der Weisheit (vgl. etwa Weish 6,18), sondern die Gebote resp. das Offenbarungswort Jesu. Das Wort Jesu tritt an die Stelle der Tora. Dem entspricht, dass nun die Liebe zu Jesus an die Stelle der Liebe zu Gott tritt – aus nichtchristlicher Perspektive eine radikale Verengung, aus christlicher Perspektive eine Konkretisierung des Gottesverhältnisses.

(2) Die Rede von der Liebe als des Bewahrens des Wortes Jesu berührt den joh *Glaubensbegriff* aufs engste. Denn das τηρεῖν τὸν λόγον scheint mit dem Glaubensvollzug identisch zu sein (vgl. 8,51.52; vgl. 3,16; 5,24 etc.), wobei durch diese Wendung offenbar sowohl das Moment des Dauerhaften als auch des Gehorsams³³⁵ betont werden soll. In der Tat ist die Glaubensforderung ein zentrales Element der Abschiedsrede (vgl. 14,1.10–12).

(3) Wenn aber die Liebe zu Jesus identisch ist mit dem Glauben an Jesus als Offenbarer³³⁶, dann erhebt sich sofort die Frage, warum in V15.21ff. dennoch von einem ἀγαπᾶν und nicht von einem πιστεῖν die Rede ist. Warum diese *Semantik der Liebe* und warum gerade im Kontext des Wiederkommens Jesu? So einfach die Frage ist, so schwierig ist eine eindeutige Antwort darauf. (a) Der Verweis auf die Traditionsgebundenheit der Verse ist gewiss die einfachste Erklärungsvariante³³⁷, lässt aber dennoch die Frage offen, warum das JohEv, das mit Tradition erwiesenermaßen sehr frei umgeht, gerade hier diese – wenn auch traditionell geprägte – Begrifflichkeit eingesetzt hat. (b) Ein mehr hermeneutisch orientierter Vorschlag formuliert folgendermaßen: Das JohEv wählt als Interpretament des kognitiven πιστεῖν das mehr emotive ἀγαπᾶν, um dadurch auszusagen, dass Glaube als Christusbeziehung eine existentielle Haltung ist, die alle Dimensionen des Menschseins umfasst, und dass in der Christusbeziehung »das Bedürfnis des Menschen nach Nähe, nach erfülltem Gegenüber angesprochen«³³⁸ wird. (c) Ein weiterer, mit dem vorherigen nicht in Konkurrenz stehender Lö-

³³⁵ Vgl. Joh 8,55, wo die Wendung τηρεῖν τὸν λόγον auf das Verhältnis »Jesus – Gott« bezogen wird und also nur den Gehorsam des Gesandten gegenüber seinem Auftraggeber bezeichnen kann.

³³⁶ Die Deutung von V15.21.23 (24) vom joh Glaubensbegriff her wird u.a. vertreten von: *Bultmann* 475; *Becker* II 560 (eigenartigerweise offenbar nicht für V15! vgl. ebd. 555); *Dietschfänger*, Osterglaube 57. – Nicht ganz so klar ist *Kysar* 230, wenn er zu V21 schreibt: »Participation in that relationship [sc. between Christ and God] requires faith (the essential meaning of keeping the commandments) and love«.

³³⁷ So *Becker* II 559, wenn er rhetorisch fragt: »warum, wenn nicht durch Tradition geleitet, lässt E die Glaubensforderung aus V 12 nun als Jesusliebe erscheinen?«.

³³⁸ *Dietschfänger*, Osterglaube 58; vgl. auch *Bultmann* 475 (zu V15: »Gefordert ist der Glaube, gefordert natürlich in der Fülle dessen, was er als existentielle Haltung bedeutet«).

sungsvorschlag besteht darin, die Situierung des ἀγαπᾶν im Kontext des Wiederkommens Jesu zu betonen. Danach würde das ἀγαπᾶν den qualitativen Sprung zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Zeit markieren. Gesagt wäre also: Erfüllte Christusbeziehung (ἀγαπᾶν) ist erst in nachösterlicher Zeit möglich. Der antithetische Bezug zur Petruszene in 13,36–38 fällt auf. V36–38 sagten: Liebe zu Jesus – vgl. 13,37c: τὴν ψυχὴν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω (!) – ist zum Scheitern verurteilt, wenn sie als der Wille zur Aufrechterhaltung der Beziehung zum irdischen Jesus verstanden wird, und das heisst als der Wille zu einem Verhältnis der raum-zeitlichen Unmittelbarkeit mit ihm. *Authentische Liebe zu Jesus kann sich erst in der durch das österliche Kommen Jesu im Geist neu qualifizierten Zeit ereignen*³³⁹.

(4) Die in 14,15.21 begegnende Rede vom ἀγαπᾶν und vom τηρεῖν τὰς ἐντολάς wurde und wird von Auslegern öfters mit der in 13,34f. geforderten *Liebe der Jünger zueinander* in Beziehung gebracht und von dorthier verstanden³⁴⁰. Auch wenn zu beachten ist, dass das Objekt der Jüngerliebe ein jeweils verschiedenes ist (in V34f.: ἀλλήλους; in V15.21: Jesus) und dass das Nomen ἐντολή in 13,34 singularisch, in 14,15.21 hingegen pluralisch verwendet wird: Der Hinweis auf diesen Textbezug ist nicht unzutreffend, allerdings unter den folgenden zwei Bedingungen: Zum einen handelt es sich um ein Relecture-Phänomen: Der spätere Einschub 13,34f. bildet nun den neuen, primären Verstehenshorizont von 14,15.21. Wiedertum – und vielleicht sogar in verstärkter Masse – wird die Indirektheit des Liebesverhältnisses zu Jesus akzentuiert: Liebe zu Jesus vollzieht sich im solidarischen Verhalten der Jünger untereinander. Zum anderen ist es vom joh Ansatz her nicht möglich, den »vertikalen« (Liebe zu Jesus resp. Glaube an ihn) und den »horizontalen« Aspekt (Liebe der Jünger untereinander) konkurrierend einander gegenüberzustellen. Denn – und dies wird insb. 15,1–17 deutlich machen – das ἀγαπᾶν ἀλλήλους ist nicht ein Element, das zum Glaubensverhältnis, sei es bloss additiv, sei es konsekutiv o.ä., als ein weiteres Element noch dazu käme, sondern diese »horizontal« ausgerichtete Liebe ist nichts anderes als die Wesensäußerung des ganz von Christus ausgehenden Lebensverhältnisses zwischen Christus und den Seinen.

Auf diese Liebeseinstellung der Jünger gegenüber Jesus folgt in V21c–f eine zweifache *Verheissungsaussage*. Der Jesus Liebende wird, in einem Verhältnis der Reziprozität, die Liebe Gottes (21c.d; vgl. V23d) – eine neben 16,27 (φιλεῖν); 17,23 einzigartige Aussage im JohEv³⁴¹ – und die Liebe Jesu (21e.f) erfahren. In einem letzten Schritt wird die Liebe Jesu gegenüber dem, der ihn liebt, ausgelegt als ein »Sich-ihm-Offenbaren«, resp. als ein »Sich-ihm-Sichtbarmachen« (ἐμφα-

³³⁹ Sosehr dieser Lösungsvorschlag m.E. im Kontext von 13,31–14,31 durchaus zu vertreten ist, sosehr darf er – und das ist seine problematische Seite – nicht dazu führen, das ἀγαπᾶν gegen das πιστεῖν (vgl. 14,1.10–12) auszuspielen. Die Liebe zu Jesus bezeichnet *nicht* eine neue Stufe im Glaubensverhältnis, denn das in V10–12 entwickelte Glaubensverständnis ist seinerseits ein Produkt genuin nachösterlicher Erkenntnis!

³⁴⁰ So etwa von Blank II 105.

³⁴¹ Zu vergleichen damit ist nur einerseits 3,16 und andererseits 15,9; 17,26.

viſzew). Der Bezug zur Osterterminologie in V18–20, insb. zum $\theta\epsilon\omega\pi\epsilon\acute{\iota}\nu$ von V19b, ist deutlich. Damit ist gesagt, was *Ostern* letztlich ist: Ostern als das Kommen Jesu zu denen, die ihn lieben, ist ein Akt gördlicher Liebe. Oder anders akzentuiert: Ostern ist das Manifestwerden gördlicher Liebe im Kommen Jesu³⁴². Bereits eingangs der V21–24 haben wir auf die hier vorliegende *Vergrundsätzlichung* des Osterverständnisses des JohEv hingewiesen. Nach dem exegetischen Durchgang wird nun nochmals deutlicher, wie sich die joh Reinterpretation von Ostern vollzieht und textlich aufweisbar ist: formal im wesentlichen dadurch, dass von einer explikativ-personalen Sprachform (V18–20: Ich-Wir-Beziehung) zu einer explikativ-generalisierenden Sprachform (V21ff.: einleitend Partizipialstil, vorwiegend 3.Ps.Sg.) gewechselt wird; inhaltlich dadurch, dass die durch »Ostern« neu geschaffene Christusbeziehung als ein Liebesverhältnis ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu$) zwischen den Jüngern, Jesus und Gott verstanden wird. Die geschichtliche Erfahrung der ersten Jünger wird demnach zum *Typos* für Ostererfahrung schlechthin. Ostern wird so in gewissem Sinn *enthistorisiert*, d.h. dem geschichtlichen Damals entnommen und ganz in die Gegenwart der nachösterlichen Gemeinde hineingeholt. Ostern wird als ein Ereignis interpretiert, das grundsätzlich immer und überall möglich ist³⁴³: Die Erfahrung der liebenden Nähe Gottes in Jesus. Darauf liegt der ganze Akzent der joh Reinterpretation der Ostertradition. Wenn dies zutrifft, dann gestaltet sich dadurch auch das Verständnis der Osterzeugen grundlegend neu³⁴⁴. Die im übrigen Urchristentum durchgehend vorgenommene personelle und zeitliche Begrenzung des Kreises der Osterzeugen wird im joh Ansatz aufgehoben. Osterzeuge ist jeder, der in Jesus die Vergegenwärtigung Gottes erkennt. Diese personelle und zeitliche *Entgrenzung der Osterzeugen* steht ganz offensichtlich im Dienst der positiven Qualifizierung der nachösterlichen Zeit: Durch diese Entgrenzung spricht das JohEv »der Christusenerfahrung der späteren Gemeinde dieselbe Qualität und Unmittelbarkeit zu, die die Ostererfahrung der österlichen Erstzeugen auszeichnete«³⁴⁵.

V22–24 stellen eine letzte Interpretationsstufe innerhalb des Osterzusammenhangs (V18–24) dar, und zwar wiederum anhand der Welt-Gemeinde-Problematik. Es geht um die nochmalige Verdeutlichung des »eigenartige[n] Wesen[s]«

³⁴² Das *Neue* am joh Verständnis von Ostern ist also, wie *Dietsfelbinger*, Osterglaube 59 zutreffend beschreibt, »dass die Erscheinung des Auferstandenen dem Liebenden zugesagt wird – eine singuläre Äusserung«.

³⁴³ Diesen Punkt betonen neben *Dietsfelbinger* auch: *Becker* II 558 zu V21: »Ostern ist keine einmalige Erfahrung eines begrenzten Kreises, sondern Ostererfahrung ist immer möglich – so wie der Geist V 16f. immer bei der Gemeinde ist. Damit wird deutlich, dass E überhaupt in der Abschiedsrede die Erfahrung des Jüngerkreises zu Ostern und die der christlichen Gemeinde zusammensieht [...]. Die Zeiten werden, theologisch bewusst, verschränkt«; *Barrett* 464 zu V19: »the Easter experience is affirmed as the continuing possibility of the Christian life«; ähnlich auch *Beasley-Murray* 258; *Kysar* 231: »But the resurrection appearances in John represent more – they stand for the continuing presence of Christ in his community through the Spirit-Paraclete«.

³⁴⁴ Zutreffend dazu *Dietsfelbinger*, Osterglaube 66–70.

³⁴⁵ Ebd. 70.

der Jesus-Offenbarung, dass sie der 'Welt' letztlich unzugänglich bleibt³⁴⁶. Durch Stichwortanschluss (ἐμφορνίζειν) greift in V22 in einer kleinen Dialogszene Judas³⁴⁷ auf V21 zurück, indem er das Kontingente der Ostererfahrung problematisiert: Warum sind ausgerechnet wir und nicht der Kosmos die Objekte dieser Ostererfahrung³⁴⁸? Womöglich wird durch diese Frage zeitgenössische antichristliche Polemik aufgenommen und thematisiert³⁴⁹. Dass diese Vermutung nicht unbegründet ist, macht die sachliche Parallelstelle Act 10,40f. – und in gewissem Masse auch die Wirkungsgeschichte der Stelle³⁵⁰ – deutlich. Dietzfelbinger paraphrasiert den Vorwurf folgendermassen: «Wenn euer Jesus auferstanden ist und ihr ihn gesehen habt, wie kommt es, dass *nur ihr* ihn gesehen habt, ihr, die ihr daran interessiert seid³⁵¹? Ist er etwa kraft eures Interesses auferstanden? Überzeugend wäre die Verkündigung von seiner Auferstehung, wenn er nicht nur euch, seinen Anhängern erschienen wäre, sondern auch irgendwelchen anderen, seinen Feinden zumal. Das wäre wirklich ein Beweis seiner Auferstehung³⁵². Bemerkenswert ist dabei, dass der joh Text diesen antichristlichen Vorwurf, der ja gleichzeitig ein Grundproblem des Glaubens selbst – nämlich das des Nicht-Glaubens der »Welt« – artikuliert, in seine Reflexionsbewegung zum Abschied und Wiederkommen Jesu (13,31–14,31) integriert. Bemerkenswert ist, dass dieses Problem in die Selbstr reflexion des Glaubens zumindest in der Form der Frage hineingenommen wird!

Jesus beantwortet in den V23.24 die Frage des Judas nicht – bzw. nur dadurch, dass er nochmals die Eigenart der Ostererfahrung formuliert. Die bewusst konstruierte Parallelität von V23 zu V21 ist ein leichter Lesehinweis, worin der neue Akzent von V23 gegenüber V21 besteht: im wesentlichen in der Verheissung des Kommens von Vater und Sohn und ihrem Einwohnen im Liebenden in V23e.f.

³⁴⁶ Blank II 115.

³⁴⁷ Zu dieser Person, vgl. u.a. Schnackenburg III 92.

³⁴⁸ Der Gegensatz von Gemeinde und Kosmos wird sprachlich durch *chiastische* Stellung der oppositionellen Glieder noch verstärkt. Zum Ausdruck τὶ γέγονεν ὅτι κτλ. im Sinne von »wie kommt es, dass« siehe Bauer/Aland 318.

³⁴⁹ So Schnackenburg III 92; Dietzfelbinger, Osterglaube 61. – Skeptisch dagegen Becker II 560.

³⁵⁰ Vgl. Tertullian, Apologeticum 21,22: »nam nec ille se in vulgus eduxit, ne impii errore liberarentur, ut et fides, non mediocri praemio destinata, difficultate constaret« (»Er zeigte sich ja auch nicht vor dem Volke, damit die Gottlosen nicht von ihrem Irrtum befreit würden und damit der Glaube, der eine nicht geringe Belohnung zu erwarten hat, einige Schwierigkeiten koste«; Übersetzung von C.Becker); angesichts einer solch problematischen Doppelbegründung des Sachverhaltes wird man die joh Nicht-Antwort in 14,23f. geradezu zu schätzen wissen. – Auf weitere Texte dieser Wirkungsgeschichte verweist Bulmann 481 A 5; vgl. Schnackenburg III 92.

³⁵¹ Im Original Druckfehler («sein» statt »seid«).

³⁵² Osterglaube 61; ähnlich Blank II 115, wenn er notiert: »Vielleicht steckt in der Frage [von V22] die vertraute Überlegung: Eigentlich müsste sich doch Gott so zu erkennen geben, dass auch die 'Ungläubigen' Einsicht gewinnen! Die Angst und Not der kleinen Herde spricht aus dieser Frage, die freilich nicht ungefährlich ist.«

καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα
καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα.

Das ἐρχεσθαι Jesu von V18 wird wieder aufgenommen; auf der joh Textebene kann πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα demnach wiederum nur den Sachverhalt »Ostern« meinen. Der Plural vertieft das Osterereignis in seiner theologischen Dimension: Im Kommen Jesu kommt *Gott selbst* zu dem, der Jesus liebt. Die liebende Nähe Gottes (V23d.e) wird Ereignis für den, der Jesus liebt (V23b.c). Diese auffällige Wiederholung des Motivs aus V21a.b weist nochmals darauf hin, dass Ostern kein objektivierbares, kein objektiv beschreibbares Ereignis ist³⁵³. Die Aussage, wonach Jesus und Gott zum Liebenden kommen werden, wird schliesslich durch eine letzte Bestimmung weitergeführt: καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα – »wir werden bei ihm wohnen«³⁵⁴. Die Aussage ist in verschiedener Hinsicht bemerkenswert. Zum ersten fragt man sich, wie sich dieses »Wohnen« vollzieht. Die Antwort dürfte lauten: Im *Geist Gottes*, der von Jesus den Jüngern für die nachösterliche Zeit zugesagt worden war (vgl. V16c und insb. 17e: ... ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται!). Dabei geht der Aspekt der Dauerhaftigkeit – bei der Geistsusage durch die Bestimmung εἰς τὸν αἰῶνα in V16c ausgedrückt – aus der Metapher des Wohnens deutlich hervor. Zum zweiten beinhaltet die Aussage zugleich eine Bestimmung des Jüngerstatus: Die Jünger sind der Ort, wo Gott selbst anwesend ist; sie sind zur Wohnstätte, zum *Tempel Gottes* geworden³⁵⁵. Zum dritten wird die von 14,2f. ausgehende grosse Interpretationsbewegung in V23 zu ihrem Abschluss gebracht; denn V23 bezieht sich – das macht der Gebrauch des Nomens μονή in V2 und V23 deutlich – ohne Zweifel auf V2.3 zurück. Die Perspektive wird, wie von etlichen Kommentatoren zu Recht bemerkt wurde, umgekehrt³⁵⁶: Die Wohnungen Gottes liegen nicht in einer räumlich und zeitlich von den Glaubenden unerschiedenen himmlischen Welt, diese Wohnungen sind vielmehr die an Jesus festhaltenden Menschen selbst! Nicht im Himmel, sondern im Irdischen wird das Himmlische, wird die Gegenwart Gottes erfahren. Die interpretative Bewegung von V2.3 zu

³⁵³ Gut *Dietsfelbinger*, Osterglaube 62: »Auferstehung Christi und Erfahrung des Auferstandenen ist kein Ereignis, das man im Unbeteiligtsein des objektiven, sogar des feindlichen Beobachters feststellen und gewinnen kann. Dann freilich ist die Auferstehung Christi auch kein Ereignis, das man objektiv widerlegen und der Unwirklichkeit bezichtigen kann«.

³⁵⁴ Zum Ausdruck μονὴν ποιῆσθαι παρὰ τινι: *Bauer/Aland* 1066 schlägt vor, mit »Aufenthalt nehmen«, »verweilen« wiederzugeben. Wir übersetzen mit »wohnen« – auch möglich wäre: »Wohnung nehmen bei« o.ä. (vgl. *Blank* II 113) –, um den Bezug zu 14,2 in der Übersetzung nicht zu unterschlagen.

³⁵⁵ *Woll*, Christianity 88 vertritt die selbe Auslegung: »the disciple assumes the role of the temple«. Ebenfalls *Blank* II 117.

³⁵⁶ Vgl. u.a. *Blank* II 117; *Thüsing*, Erhöhung 147: In Joh 14,23 wird »die ganze Vorstellung vom Weg und den Wohnungen förmlich umgekehrt: der Weg geht nicht mehr von unten nach oben, sondern von oben nach unten«; *Bultmann* 474; *Dietsfelbinger*, Osterglaube 65; *Reese*, Structure 327; *Martyn*, History and Theology 150 mit inkarnatorischem Akzent: »Just as the Word did not remain in heaven, but rather came and dwelt among us, so the Risen Lord does not remain in heaven, but rather comes to dwell with his own«.

V23 zeigt eine *grosse Bewegung von der Transzendenz zur Immanenz Gottes* in denen, die Jesus lieben, an. Die dadurch erreichte *Neuqualifizierung der nachösterlichen Zeit* liegt auf der Hand: *Diese Zeit ist nicht mehr Interim zwischen Heilsvorgang und erhoffter Heilzukunft, sondern ist schlechthin erfüllte Zeit: die Zeit der Erfahrbarkeit des liebenden Kommens und Da-Seins Gottes*³⁵⁷.

V24 bildet die formale und inhaltliche Antithese zu V23. Aber in Modifikation zu V23 wird aus dem Nicht-Lieben und dem Nicht-Bewahren der Worte Jesu – die Beschreibung des κόσμος (vgl. V22)! – nicht die negative Konsequenz formuliert: also wird Gott ihn nicht lieben und nicht zu ihm kommen etc. Sondern es wird mithilfe des Sendungsgedankens eingeschärft: Im Wort Jesu – und das heisst: im geistgewirkten Wort des ganzen JohEv – wird Gott selbst offenbar (vgl. 5,24; 7,16; 8,26.28; 12,49.50). Wer also – das impliziert hier die Sendungsvorstellung – dieses Wort ablehnt resp. nicht bewahrt, lehnt Gott selbst ab und verzichtet demnach selbstverschuldet auf die Erfahrung des Kommens Gottes zu ihm. Mittels der Sendungsvorstellung wird hier also der joh *Gerichtsgedanke* formuliert.

V25–26: Der Paraklet als der Hermeneut der Person und Geschichte Jesu; nachösterliche Zeit als die Zeit, in der Jesus retrospektiv überhaupt erst verstanden wird

V25 blickt durch die einen gewissen Abschluss anzeigende Formel ταῦτα λέλαληκα ὑμῖν zurück auf das, was Jesus in 13,31–14,31, ja insgesamt im JohEv der Jüngergemeinde gesagt hatte³⁵⁸, aktualisiert durch die partizipale Wendung παρ' ὑμῖν μένων nochmals die die Rede bestimmende Abschiedssituation und schafft damit zugleich den Übergang zur nachösterlichen Zeit des Geist-Parakleten in V26³⁵⁹.

³⁵⁷ Es ist öfters vermutet worden, im Motiv des endzeitlichen Wohnens Gottes in resp. unter den Glaubenden ein bereits traditionsgeschichtlich vorgeprägtes Motiv zu sehen, sodass 14,23 zugleich den Aspekt der *Erfüllung* einer atl. Endzeitverheissung enthielte. Das ist grundsätzlich möglich. Hingewiesen wird u.a. auf Ez 37,26f.; 43,7.9; Sach 2,14f.; vgl. auch I Kor 3,16; 6,19; Röm 8,9, u.a. (vgl. *Bultmann* 483 A 1; *Becker* II 559 und vor allem *Beutler*, *Angst* 69–77, insb. 73–76). Aber selbst *Beutler*, ebd. 84 konzediert, dass das »Modell der Wiederkunftserwartung, wie es in V.23 durchscheint, [...] nur noch schwer rekonstruierbar« ist. *Becker*, ebd. vermutet überdies aufgrund etwa von Sir 24,8.21 einen weisheitlichen Einfluss.

³⁵⁸ Richtig *Bultmann* 484,

³⁵⁹ ταῦτα ist rückbezüglich zu verstehen; zum präsentischen Partizip μένων: (a) klar ist, dass durch das Präsens der durative Aspekt betont werden soll; (b) normalerweise steht die durch das Part. bezeichnete Handlung mit derjenigen des übergeordneten Verbs in einem Verhältnis der Gleichzeitigkeit. Es müsste also übersetzt werden: »Dies habe ich zu euch gesagt, als ich noch bei euch war«. Es läge hier also ein Beispiel für das *anachronistische* Eindringen der Zeit der Abwesenheit Jesu in die Zeit seiner 'Noch-Gegenwart' bei den Jüngern vor. Jesus wäre hier demnach nicht mehr dargestellt als der Abschiednehmende, sondern – am Ende der Rede! – als derjenige, der bereits Abschied genommen hat! Dennoch muss man aus grammatischen Gründen vorsichtig sein, denn grundsätzlich lässt das griechische Partizip – im Gegensatz zum lateinischen und deutschen – »das zeitliche Verhältnis zum übergeordneten Verb offen« (*Bornemann/Risch*, *Grammatik* 227 §220.3).

V26 Das Bleiben (vgl. μένειν in V25) des irdischen Jesus geht zu Ende, der Paraklet, der nun erstmals mit dem der Urchristenheit vertrauten τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον identifiziert wird (V26b), wird kommen und bei ihnen bleiben (vgl. μένειν in V17e). Seine Funktion scheint eine doppelte zu sein: ein διδάσκειν und ein ὑπομνησκειν dessen, was der Irdische seinen Jüngern gesagt hatte, und dies in umfassender Weise (vgl. das zweimalige, betonte πάντα). Vermutlich darf man das καὶ epexegetisch auslegen, sodass nicht eigentlich von zwei, ziemlich beziehungslos nebeneinanderstehenden, Funktionen, sondern von einer Funktion die Rede ist: Der Geist-Paraklet lehrt die Jünger, indem er sie an alle Worte des Irdischen erinnert und ihn dadurch als Gegenwärtigen verkündigt³⁶⁰. Stellen wie Joh 2,22 und 12,16 (beidemal μνησκεισθαι) zeigen dabei der Lesergemeinde auf paradigmatische Weise, wie sich solches nachösterliches³⁶¹ Erinnern im Sinne eines retrospektiven Erkennens der Worte, und damit der Person und Geschichte Jesu, in concreto vollzieht. In bezug auf den unmittelbar vorausgehenden Kontext zu Ostern (V18–24) heisst das: Die oben beschriebene, typisch joh Vergewenwärtigung von Ostern vollzieht sich nicht anders als durch den Parakleten. Denn Ostern bedeutet johanneisch: Die Erkenntnis Jesu als Offenbarer und damit die Erfahrung der liebenden Nähe Gottes in Jesus – und gerade dies ermöglicht der Geist-Paraklet: Die retrospektive Erschliessung der Bedeutung der Person und Geschichte Jesu für die gemeindliche Gegenwart.

Im folgenden sollen einige Thesen helfen, die spezifisch joh Figur des Geist-Parakleten noch ein wenig zu profilieren.

Exkurs 3: Einige hermeneutisch-theologische Aspekte zu Eigenart und Aufgabe des Parakleten von Joh 14

- 1 Die grundlegenden Strukturmomente des Geist-Parakleten können, ausgehend von 14,16f., allgemein mit den Stichworten *Transzendenz*, *Personalität* und *Gegenwärtigkeit* umschrieben werden³⁶².
- 1.1 Die *Transzendenz* des Geist-Parakleten besteht zunächst in seiner Unsichtbarkeit und Unerkennbarkeit, d.h. seiner völligen Nichterfahrbarkeit für »die Welt« (14,17b.c). Dieser negativen Transzendenz des Geist-Parakleten gegenüber der Welt entspricht positiv seine Immanenz in der Gemein-

³⁶⁰ H.Köster, Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur, ANRW 25.2, 1520 A 267 weist darauf hin, dass der Topos vom Sich-Erinnern der Worte des Herrn auch ausserjoh Parallelen hat (vgl. Lk 24,6.8; Act 20,35; 1 Clem 13,1; 46,7; Polyk, 2 Phil 2,3; Papias bei Euseb, h.e. 3,39,3; im gnostischen Schrifttum u.a. EpJac NHC 1,2,2,10–14; vgl. ebd. 12,35). Nirgends jedoch wird dieses Erinnern in einen so engen Bezug zur Aktivität des Geistes gesetzt wie im JohEv.

³⁶¹ Die erinnernde Erkenntnis- und Glaubensfähigkeit der Jünger wird explizit mit dem Datum »Ostern« verbunden, vgl. Joh 2,22; 12,16.

³⁶² Siehe dazu insgesamt die eindringlichen Überlegungen von Onuki, Gemeinde 72–82. Die phänomenologische Erfassung des Geist-Parakleten in den drei Strukturelementen der Transzendenz, der Personalität und der Gegenwärtigkeit verdanken wir der Analyse von Onuki.

de, insofern die Gemeinde der Ort seiner bleibenden Gegenwärtigkeit ist (V17d). Dieses gemeindliche Geist- und damit Transzendenzbewusstsein unterscheidet grundsätzlich die christliche Gemeinde von der Welt. Allerdings: Auch für die Gemeinde bleibt der Geist-Paraklet, als immanente und damit erfahrbare, doch eine transzendente Grösse (immanente Transzendenz). Die Sendungs-Terminologie in V26c (vgl. 16b) unterstreicht diesen Aspekt: Der von Gott gesandte Geist-Paraklet ist eine exklusive Gabe Gottes, die nicht der Verfügungsgewalt der Gemeinde untersteht. Das Verhältnis des Menschen zu dieser Gabe Gottes ist nicht dasjenige besitzender Verfügung, sondern dasjenige rezeptiver Anteilhabe. Der Geist-Paraklet kann einem nur jeweils gegeben werden.

- 1.2 Die *Personalität* des Geist-Parakleten geht im wesentlichen aus seiner Parallelisierung »hinsichtlich seiner Wirksamkeit, Eigenart und Herkunft«³⁶³ mit der Person Jesu als erstem Parakleten (14,16b) deutlich hervor. Diese Personhaftigkeit impliziert zumindest zwei bemerkenswerte Aspekte:
 - 1.2.1 Als »in-dividuum« ist der Geist-Paraklet »eine unteilbare Seinsganzheit«³⁶⁴. Dem entspricht auf ekklesiologischer Ebene, dass jeweils die ganze Gemeinde Adressatin der Sendung des Geistes ist. Die Konstitution und Bewahrung der *Einheit* der Gemeinde in nachösterlicher Zeit hat ihren theologischen Grund im Geist-Parakleten, der ihr Subjekt und ihre Mitte ist, worauf sie sich bezieht.
 - 1.2.2 Die in der Forschung vielfach betonte Konzentration auf die *Worthaftigkeit* des Geist-Parakleten von Joh 14, aber auch in dessen späterer Rezeption in Joh 16, dürfte letztlich in seiner deutlichen Bezogenheit auf die Person Jesu Christi begründet sein. Wie der joh Jesus primär durch das Wort wirkte, so wird auch das Wirken seines authentischen Repräsentanten in nachösterlicher Zeit sprachlich vermittelt sein.
- 1.3 Die *Gegenwärtigkeit* des Geist-Parakleten zeichnet sich gegenüber der Existenz des irdischen Jesus dadurch aus, dass sie »für immer« (εἰς τὸν αἰῶνα: 14,16c) der Gemeinde zugesprochen ist. Die damit angezeigte Differenzierung zwischen Jesus und dem Geist ist allerdings nicht eine Differenz zweier voneinander getrennter Entitäten, sondern zweier Modi der Anwesenheit Jesu. Denn in der Gegenwart des Geistes wird letztlich die Gegenwart des erhöhten Jesus zum Ereignis. Es handelt sich dabei allerdings nicht um ein nur einmal geschehendes, punktuelles, sondern um ein dauerhaftes und dauerhaft neu sich vollziehendes Ereignis. Die unten in These 3 zu erörternde Anamnese-Funktion des Parakleten wird diesen Aspekt verstärken.
- 2 Das *Verhältnis von Geist und Paraklet* ist dasjenige einer differenzierten Identität. Die Identifizierung des Parakleten mit dem in der joh Gemeinde offenbar vertrauteren Ausdruck »Geist der Wahrheit« (V17a) resp. dem im

³⁶³ Onuki, ebd. 72.

³⁶⁴ Ebd. (dort kursiv).

Frühchristentum allgemein bekannten »heiligen Geist« (V26b) weist auf eine doppelte hermeneutische Bewegung hin:

- 2.1 *Intertextuell* gesehen, markiert einerseits der Begriff des Parakleten das *Spezifische der joh gegenüber anderen frühchristlichen Geistauffassungen* (vgl. 2.2.1). Andererseits besagt die Identifizierung des Parakleten mit dem urchristlich geläufigen Terminus πνεῦμα ἅγιον, dass der Paraklet keine andere Kraft ist als diejenige, die in anderen frühchristlichen Gemeinden πνεῦμα ἅγιον genannt wurde. Der Doppelbegriff *Geist-Paraklet* umfasst also in nuce sowohl das Spezifische als auch das Übereinstimmende zwischen der joh Geisrauffassung und anderen frühchristlichen Geistauffassungen.
- 2.2 Diese Zuordnung wiederholt sich nochmals *intratextuell*, d.h. innerhalb des JohEv selbst. Der Begriff Paraklet weist auf eine *neue reflexive Stufe des Geistverständnisses innerhalb des JohEv* hin:
 - 2.2.1 Das joh Verständnis von πνεῦμα *ausserhalb von Joh 13–17* bewegt sich grosso modo im Rahmen dessen, was wir auch von den anderen Geistauffassungen des frühen Christentums, insb. der paulinischen und lukianischen, kennen³⁶⁵: Das Pneuma ist die nachösterliche eschatologische Gabe par excellence (Joh 7,38f.; 20,22; Act 2,1ff.; I Kor 12–14; etc.); es wird von den Gläubigen mit der Taufe empfangen (Joh 3,3.5; Act 2,38; I Kor 12,13); es schafft und beinhaltet Leben (Joh 6,63; Röm 8,2.6.10f.; Gal 5,25a); allein durch das Pneuma wird wahre Anbetung Gottes (Joh 4,23f.; Röm 8,15f.; Gal 4,6) und Sündenvergebung (Joh 20,22f.; vgl. Act 2,38; I Kor 6,11; Tit 3,4–7)³⁶⁶ möglich.
 - 2.2.2 Das *genuin joh Nachdenken* über den Geist, terminologisch deutlich signalisiert durch den Begriff παράκλητος, findet im Rahmen der Abschiedssituation Joh 13–17 statt. Allerdings muss hier nuanciert werden: Weder die joh Überzeugung der grundsätzlichen Unterschiedenheit der Gemeinde von der Welt (14,17b–e; vgl. nur I Kor 2,12) noch die Lehrfunktion des Geist-Parakleten (14,26; vgl. Lk 12,12; Act 4,8; Röm 12,7; I Kor 2,13 [II Tim 1,14]) sind bereits spezifisch joh, sondern vielmehr die joh Auffassung, wonach sich das διδάσκειν des Geistes streng als Anamnese der Worte des Inkarnierten vollzieht (Joh 14,26). Für den joh Parakleten kennzeichnend sind also insb. die strenge Rückbezogenheit auf den irdischen Jesus und, damit engstens zusammenhängend, die auffällige Konzentration auf die Wort- und Traditionsbezogenheit³⁶⁷.
- 3 Nach Joh 14,26 besteht die wesentliche Aufgabe des Geist-Parakleten darin, *Erinnerer und also Hermeneut* zu sein. Diese Funktionsbestimmung schliesst verschiedene Momente und Verhältnisbestimmungen mit ein:

³⁶⁵ Dazu instruktiv Becker II 566.

³⁶⁶ Zum traditionell vorgegebenen Zusammenhang von Geistempfang und Sündenvergebung, vgl. ebd. 737.

³⁶⁷ Siehe dazu ebd. 566 und insb. Dietzfelbinger, Paraklet 395–402.

- 3.1 Die *raison d'être* des Geist-Parakleten besteht ausschliesslich darin, auf Jesus, und zwar auf den irdischen Jesus, bezogen zu sein. Der Geist-Paraklet lehrt nichts, was über Jesus hinausginge, sondern er lehrt, indem er an die Worte Jesu erinnert. Systematisch gesprochen: Die *Pneumatologie* ist ganz auf die *Christologie* hin- und ihr untergeordnet.
- 3.2 Erinnern ist eine ausgezeichnete Weise der Vergegenwärtigung von Vergangenen. Indem also der Geist-Paraklet ganz anamnetisch wirkt, verbindet er die *Gegenwart* der nachösterlichen Gemeinde mit der *Vergangenheit* des irdischen Jesus. Er ist der Garant dafür, dass die Person und Geschichte Jesu nicht in die immer weiter sich entfernende Vergangenheit versinkt, sondern eine gegenwärtige bleibt.
- 3.3 Dieser geistgewirkte Vollzug des Erinnerns ist ein eminent kreativer *Erkenntnisvorgang*. Denn erst in dieser geistgewirkten Retrospektive – dies machen die paradigmatisch zu verstehenden Sätze Joh 2,22; 12,16 unmissverständlich deutlich – erschliesst sich überhaupt der Sinn der Worte Jesu, ja des gesamten Offenbarungsgeschehens Jesu.
- 3.4 Wenn damit zu Recht das gesamte JohEv als eine schriftgewordene Objektivation der parakletischen Wirksamkeit zu verstehen ist – respektive soziologisch gesehen: wenn die joh Schule als historisch-empirischer Traditionsträger des JohEv sich als geistinspiriert versteht –, dann ist der folgende Schluss unausweichlich: *Der Geist-Paraklet aktualisiert nicht nur vorliegende Jesus-Tradition, sondern schafft ein neues Jesuswort*³⁶⁸.
- 3.5 Diese Grundspannung, wonach der Geist-Paraklet *nichts anderes als das Wort Jesu* verkündet (These 3.1), *aber dieses Wort grundlegend neu* verkündet³⁶⁹ (These 3.4), dürfte für das Verstehen des JohEv insgesamt konstitutiv sein. Wird diese Grundspannung von Tradition und Verkündigung aufgehoben, so ist die Konsequenz entweder ein geistloser Traditionalismus oder eine radikale Abkehr von Tradition und Geschichte, wie sie etwa für die Gnosis eigenrümlich ist.
- 4 Die Konsequenzen aus den Thesen 1–3 für die Frage nach dem Verhältnis von *Geist und Eschaton* sind eindeutig: Die joh Geist-Paraklet-Auffassung teilt zwar zunächst die gemeinfrühchristliche Geistauffassung, wonach das Pneuma die Gabe der Endzeit ist (2.2.1.), radikalisiert aber diesen Gedanken: Der Geist-Paraklet ist keine gleichsam provisorische Figur im Zwischenraum zwischen der Zeit des Inkarnierten und der Zeit der Vollen dung, d.h. der Zeit seines zweiten, endgültigen Kommens. Vielmehr wird im Kommen des Geist-Parakleten das Kommen Jesu selbst («Ostern!») – vgl. das intentionale Nebeneinander dieser beiden Topoi in 14,16f.18–24 – erfahrbar. In der Erfahrung des Geist-Parakleten ereignet sich »Parasie«.

³⁶⁸ Darauf hat insb. *Dietsfelbinger*, Paraklet 402–408, vor allem 403f. eindringlich hingewiesen.

³⁶⁹ Nochmals *Dietsfelbinger*, ebd. 404: »So entschieden also das Wort des Parakleten das Wort Jesu ist, so entschieden gilt auch, dass der Paraklet dieses Wort ganz neu sagt«.

4.1 Die sich daraus ergebende Konsequenz für das *Verständnis der nachösterlichen Zeit* ist unübersehbar. Die nachösterliche Zeit ist keine Zeit der Defizienz, sondern eine Zeit der Vollendung. »Die geistliche Präsenz des Parakleten anstelle der leiblichen des Inkarnierten enthält keineswegs eine Minderung, sondern vielmehr eine *Steigerung der Gegenwart Gottes* [...]. Die volle Erfahrung Christi kann erst nach seiner Erhöhung gemacht werden«³⁷⁰.

Das so beschriebene joh Geisrverständnis, wie natürlich die Rede 13,31–14,31 insgesamt, hat bestimmte *ekkesiologische* Konsequenzen resp. Implikationen. Onuki hat diesbezüglich eine wertvolle *Analyse geliefert*³⁷¹. Er weist sehr schön das aus dem joh Geisrverständnis folgende Transzendenzbewusstsein der joh Gemeinde nach und zeigt treffend auf, wie der Geist-Paraklet die innere sachliche Mitte der joh Gemeindeordnung darstellt. – Wir möchten an dieser Stelle nur zwei Bemerkungen hinzufügen:

(1) Die aus dem Geist-Parakleten-Verständnis von Joh 14 sich ergebende Gemeindestruktur hat grundsätzlich *egalitären* Charakter. Geisrempfänger sind kollektiv die $\psi\epsilon\iota\varsigma$ (14,16b.17d.26d.e). Eine historisierende Differenzierung zwischen den Jüngern des historischen Jesus und der späteren Gemeinde würde auf fundamentale Weise den konstitutiven Transparenzcharakter der joh Abschiedsreden verkennen. Ein Blick auf die *Weinstockrede in Joh 15* zeigt, dass auch dort die egalitäre Grundstruktur der Jesus-Gemeinde prägend ist. Jede Rebe steht in demselben unmittelbaren Verhältnis zum lebenspendenden und Leben ermöglichenden Weinstock. Das dort entworfene Bild erträgt schon im Ansatz nicht die geringste Differenzierung. Zu betonen ist hierbei: a) Das so entworfene Gemeindeverständnis muss nicht identisch sein mit der historisch-empirischen Verfasstheit der joh Gemeinde. Auch hier ist der Übergang vom Text zur aussertextlichen Wirklichkeit grundsätzlich hypothetischer Natur. b) Die durch den Text Joh 15 vermittelte egalitäre gemeindliche Grundstruktur beantwortet die Ämter-Frage weder auf der grundsätzlich-theologischen, noch auf der historisch-empirischen Ebene a priori negativ. Die Annahme einer gewissen – vielleicht sogar institutionell relativ entwickelten – Differenziertheit des joh Gemeindeverbandes ist durchaus erwägenswert, auch wenn im historischen Kontext des ausgehenden 1.Jh. n.Chr. (vgl. Act; Pastoralbriefe) wahrscheinlich eher das charismatisch-egalitäre Selbstverständnis der joh Gemeinde zu betonen ist³⁷².

(2) Was folgt anthropologisch und ekkesiologisch aus dem zweifellos vorliegenden *elitären* Transzendenzbewusstsein der joh Gemeinde (vgl. ihr Wissen um ihre Unterschiedenheit von »der Welt«)? Lebt die Gemeinde in einem Vollendungsbewusstsein, sodass sie sich nicht mehr wesentlich tangiert sieht durch die Widerwärtigkeiten und Begrenztheiten des menschlichen Lebens und der menschlichen Geschichte? Hierzu wird die *Relecture in Joh 16* mit ihrem relativ starken anthropologischen Akzent mehr zu sagen haben. Die hier vorausgenommene Antwort ist: nein! Die Gemeinde ist weit davon entfernt, eine *societas perfecta* zu sein. Unsere These für das Verständnis von Joh 16 wird sein, dass gerade das Auseinanderklaffen zwischen dem Heilsglauben der joh Gemeinde und ihrer faktischen Unheilssituation, zwischen ihrer Empirie und ihrer Theologie, in Joh 16 bearbeitet wird.

³⁷⁰ Locher, Geist 575 (kursiv von mir).

³⁷¹ Onuki, Gemeinde 72–82.

³⁷² Vgl. auch ebd. 81.

5.1.3.5 *Joh 14,27–31* Schluss: Rekapitulation wichtiger Punkte und Übergang zum noch ausstehenden Passionsweg Jesu

Übersetzung

- V27 »Frieden lasse ich euch zurück,
 b meinen Frieden gebe ich euch;
 c nicht wie die Welt (ihn) gibt, gebe ich (ihn) euch.
 d Nicht erschüttern lasse sich euer Herz, noch sei (es) verzagt!
 V28 Ihr habt gehört, dass ich zu euch gesagt habe:
 b 'Ich gehe weg und komme zu euch'.
 c Wenn ihr mich lieben würdet,
 d würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe,
 e denn der Vater ist grösser als ich.
 V29 Und nun habe ich (dies) gesagt, bevor es geschieht,
 b damit ihr, wenn es geschieht, glaubt.
 V30 Nicht mehr viel werde ich euch sagen,
 b denn es kommt der Herrscher der Welt.
 c Aber an mir hat er nichts.
 V31 Aber (dies geschehe),
 b damit die Welt erkenne,
 c dass ich den Vater liebe
 d und so tue, wie mir der Vater aufgetragen hat.
 c Steht auf, lasst uns von hier fortgehen!«

Struktur der V27–31:

Einerseits fällt auf, dass wesentliche Motive und Grundstrukturen der Rede nochmals kurz, beinahe summarisch, aufgenommen werden: Welt als Negativgrösse (V27c); Trostzuspruch (V27d; Inklusion mit 14,1); die die gesamte Rede bestimmende Doppelbewegung von Weggehen und Wiederkommen Jesu (V28b); Jesusliebe der Jünger (V28c); Glaubensmotiv (V29b; Inklusion mit 14,1). Es fällt auf, dass offenbar vor allem den V27–29 diese Funktion der *Rekapitulation* zukommt. Andererseits ist nicht zu unterschlagen, dass in V27–29 einige wichtige *neue Termini* eingeführt werden. Die wichtigsten sind: Frieden (V27); Freude über den Weggang Jesu (V28d); das Motiv der Allwissenheit Jesu (V29f). Bei näherem Zusehen wird allerdings schnell deutlich, dass dadurch nur zentrale Aspekte gleichsam terminologisch auf den Punkt gebracht werden, die in der Rede mindestens implizit schon angelegt waren. Im weiteren ist deutlich, dass in V30.31 etliche eindeutig neue Momente zur Sprache kommen, die alle mit dem Tod Jesu zu tun haben.

Lässt sich die Struktur noch präziser erfassen? Ausgehend von den obigen Beobachtungen lässt sich die Passage zunächst grob in zwei Teile gliedern:

V27–29 Rekapitulation wichtiger Punkte der Rede (Leitworte: Friede, Freude, Glaube)

V27 Friedenszusage

V28 Tod Jesu als ein Ereignis der Freude

V29 Pragmatische Funktion der Rede: Glaube

V30–31 Übergang zur noch ausstehenden Passion Jesu

Eine letzte Beobachtung verhilft dazu, die innere Kohärenz des Textsegments noch klarer wahrzunehmen. Es fällt auf, dass insb. in V28 und V30.31 der bevorstehende Tod Jesu nochmals zum Gegenstand intensiven Nachdenkens wird. Dabei wird in V28 *das Verhältnis der Jünger zum Tod Jesu* thematisiert, in V30f. hingegen *das Verhältnis des Kosmos zum Tod Jesu* (resp. des Herrschers des Kosmos) verhandelt. Interpretamente des Todes Jesu sind dabei im wesentlichen:

- der Tod als ein positives Ereignis (V28c–e);
- der Tod als ein Akt der Souveränität Jesu (V30c);
- der Tod als die Manifestation der Liebe Jesu, d.h. seines freien Gehorsams gegenüber dem Vater (V31).

Auslegung der V27–31:

Der Aufbau von V27 ist sehr transparent: einleitend Friedenszusage, dann Näherbestimmung dieses Friedens durch die Negativgrösse »Kosmos«, schliesslich die daraus zu ziehende anthropologische Konsequenz: die Jünger brauchen sich deshalb nicht zu fürchten. Furcht ist nicht in der Freude. – Der Abschiednehmende hinterlässt als die eine grosse, eschatologische Gabe den *Frieden*. Bei εἰρήνη ist sicherlich die ganze Bedeutungsfülle des alttestamentlichen Friedensbegriffs mitzudenken³⁷³. Dabei konkretisiert der vorausgehende Kontext diese endzeitliche Gabe: Friede ist da, wo Ostern als das Ereignis der liebenden Nähe Gottes in Jesus (vgl. V18–24), vermittelt durch den Geist-Parakleten (V16f.26), Wirklichkeit wird³⁷⁴. Bemerkenswert ist: was in Joh 14 mehr diskursiv-konzeptuell ausgesagt wurde, wird im Osterkapitel Joh 20 auf narrative Weise bestätigt werden: Die Bindung der Gabe des Friedens an »Ostern« (vgl. den Friedensgruss εἰρήνη ὑμῖν 20,19.21.26). Damir ist zugleich klar, dass die Welt (κόσμος) diesen Frieden Christi nicht zu geben vermag (V27c); denn sie verweigert sich dieser durch Christus eröffneten Erfahrungsdimension transzendenten Heils (vgl. V17.22–24). Weil der Gemeinde der Friede Christi zugesprochen wird, hat sie keinen Grund mehr, zu verzweifeln (V27d in wörtlicher Aufnahme von V1).

V28 zeigt im Anschluss an V27, dass der Abschied Jesu nicht ein Grund zum παρῶσσεσθαι, sondern vielmehr ein Grund zum χαίρειν ist. Der Vers setzt mit einer Art Selbstzitat Jesu ein, das nochmals die Grundbewegung der gesamten

³⁷³ Winter, Vermächtnis 268f. denkt konkreter an den traditionellen Friedensgruss beim Abschied und verweist auf Gen 44,17; Ex 4,18; I Sam 1,17; II Reg 5,19; Lk 8,48.

³⁷⁴ Ähnlich Becker II 569, der zutreffend schreibt, dass durch die Thematisierung des Friedens Christi »der Gesamtsinn der Abschiedsrede auf einen Nenner gebracht« werde.

Rede durch die Leitworte ὑπάγειν und ἐρχεσθαι benennt. Der daran anschließende Bedingungssatz legt nochmals allen Akzent auf die Explikation des Todes Jesu und zwar dadurch, dass insb. das Verhältnis der *Jünger* zu diesem bevorstehenden Ereignis thematisiert wird.

Zur *Syntax des Satzes*: Es liegt ein irrealer Bedingungssatz vor, mit einem Imperfekt (ἵπτανάτε) in der Protasis und einem Aorist in der Apodosis (ἐχάριστε ἄν), erweitert durch einen anschließenden Begründungssatz (ὅτι ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν). Klar ist, dass das Verb der Protasis den durativen Aspekt betont; aber wie verhält es sich mit dem Aorist der Apodosis? Wie oben gezeigt³⁷⁵, liegt hier einer der wenigen Irreales im JohEv vor, wo der Aorist des Nachsatzes durchaus ein Gleichzeitigkeitsverhältnis ausdrücken, also ein Irrealis der Gegenwart sein kann. Der Aorist kann dann sehr gut als *ingressiver Aorist* interpretiert werden, also: »Wenn ihr mich lieben würdet (= was ihr aber [noch] nicht tut =), würdet ihr euch (nun darüber) zu freuen beginnen (= insb. nach all den Ausführungen in 13,31–14,27!), dass ich zum Vater gehe«.

Mindestens drei Aspekte sind bei der Auslegung des Satzes zu beachten:

(1) Der Irrealis zeigt an, dass die Jünger »jetzt«, dass heisst in der Abschiedssituation nicht imstande sind, Jesus zu lieben (ἀγαπᾶν). Jesus im joh Sinn lieben, ist keine vorösterliche, sondern ausschliesslich eine nachösterliche Möglichkeit (vgl. 13,36–38!). (2) Erst in nachösterlicher Zeit also werden die Jünger verstehen, dass der Tod Jesu ein positives Ereignis, ein Ereignis der Freude (χαίρειν) ist. Denn sein Tod ist nicht sein Ende, sondern seine *Vollendung*. Das hier verwendete Interpretament ist einmal mehr der Sendungsgedanke, von dem aus die Aussage πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα als auch der eigenartige Begründungssatz in V28e (ὅτι ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν) ausgelegt werden dürfen: Der Vater ist im Rahmen dieser Vorstellung der Ausgangs- wie auch der Zielpunkt der Sendung des Sohnes. Die Rückkehr des Gesandten zu seinem Auftraggeber bildet den Abschluss, die Vollendung seines Offenbarungsweges, d.h. der görtlichen Heilsinitiative³⁷⁶. Gott ist das letzte Ziel auch des Weges Jesu. Insofern ist der Vater »grösser« als sein Gesandter. (3) Inwiefern ist aber der Abschied Jesu, sein Sein beim Vater, ein *Gewinn für die Jünger*, die fortan nicht mehr in einem Verhältnis der raum-zeitlichen Unmittelbarkeit zu ihrem Meister stehen werden? Das ist ja die die ganze Rede bestimmende theologische Grundsituation. Die Antwort wird hier nicht direkt gegeben, kann aber nach 14,12–26 nicht mehr zweifelhaft sein: Jesu Tod ermöglicht eine ganz neue Weise seiner Gegenwart in nachösterlicher Zeit. Erst durch seinen Tod als seine Erhöhung zum Vater und erst durch sein

³⁷⁵ Siehe oben 145.

³⁷⁶ Vgl. u.a. *Beutler*, Angst 109; *Brown* II 655; *Barrett* 468; *ders.*, *Father*. *Barrett* ringt in seinem Artikel vor allem um die sachlich-theologische Zuordnung der mehr subordinativen Sendungsaussagen zu den Einheitsaussagen (Joh 1,1ff.; 5,18; 10,30; etc.). Er betont schliesslich einerseits die theozentrische Ausrichtung des JohEv – »There could hardly be a more Christocentric writer than John, yet his very Christocentricity is theocentric« (ebd. 158) – und spricht sich vorsichtig für eine »language of paradox« (ebd.) aus, um das Verhältnis von Gott und Jesus annähernd begrifflich fassen zu können.

österliches Wiederkommen können die Jünger ein liebendes und verstehendes, kurz: ein authentisches Verhältnis zu ihm gewinnen.

V29: Sinn und Zweck der ganzen Rede ist es, dass die Jünger eine positive Einstellung zum bevorstehenden Tod gewinnen: ἵνα ... πιστεύσῃτε. Der Vers fasst also die pragmatische Funktion der Rede³⁷⁷ im Begriff des *Glaubens* zusammen. Die Lesergemeinde soll sich angesichts des Todes Jesu nicht »erschrecken« lassen (ταράσσεισθε), sondern »glauben« – das war die den Hauptteil der Rede einleitende Aufforderung in 14,1. Im folgenden entfaltet die Rede den Gegenstand des genuin joh Glaubens (14,4–11) wie auch die diesem Glauben zukommenden Verheissungen für die nachösterliche Zeit (14,12–26). Die *pragmatische Funktion* besteht nun darin, dass die *verunsicherte Gemeinde diesen von der gesamten Rede vorgeschlagenen Erkenntnisweg nachvollzieht und so wieder zum Glauben kommt*. Glaube entsteht demnach joh nicht gleichsam ex nihilo, sondern im verstehenden Nachvollzug des Inhalts des JohEv, in unserem Fall im verstehenden Hören auf 13,31–14,31. »Trost« (14,1–27) wird den Jüngern also in der Weise zugesprochen, dass der Text sie zu einer bestimmten Einstellung, zu einem bestimmten Verständnis der Person Jesu und ihrer selbst anleitet. Die kognitive Komponente der hier vorliegenden Trostarbeit ist dabei deutlich: Hier wird *Trost durch Verstehen* gespendet.

Die V30.31 leiten über zur bevorstehenden Passion. Jesu Reden geht zu Ende (οὐκέτι πολλά λαλήσω μεθ' ὑμῶν); Jesus geht, es kommt der »Herrscher der Welt« (ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων; noch 12,31; 16,11)³⁷⁸. Man mag, wie vielfach vorgeschlagen, konkret an Judas Iskariot als Werkzeug dieser Negativgrösse denken, der – seit 13,2 als Instrument des διαβόλος qualifiziert – in 18,3 kommen wird, um Jesus zu verraten. Darüber hinaus muss – vor allem aufgrund von 12,31 – die grundsätzliche Perspektive betont werden³⁷⁹. Die mythologisch-objektivierende Redeweise vom »Herrscher der Welt« bringt in der Weise der Personifikation den Macht- und Entfremdungscharakter des Bösen zum Ausdruck. Aber – so fährt V30c fort – der »Herrscher der Welt« hat keine Macht über den Gesandten Gottes (καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν)³⁸⁰. Der Tod Jesu ist nicht das Gericht und die Vernichtung *Jesu* – das wäre die Wirklichkeitswahrnehmung der »Welt« –, sondern vielmehr das Gericht über die *Welt* (vgl. 12,31a), resp. – so fährt 12,31b erläuternd fort – die Entmachtung des ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου. Diese Differenzierung zwischen der Welt (κόσμος) und der sie bestimmenden Macht (ἄρχων τοῦ κόσμου) scheint auch für 14,30f. nicht unwesentlich zu sein; denn in

³⁷⁷ Ähnlich formelhafte Wendungen, die den Zweck einer Rede resp. einer Redeeinheit markieren: Joh 13,19; 15,11; 16,1.4a.33; 17,13.

³⁷⁸ Zum ntl. und ausserntl. Vergleichsmaterial zu diesem innerhalb des NT spezifisch joh Begriff, vgl. u. a. *Barrett* 426f; *Blank*, *Krisis* 282–284.

³⁷⁹ Richtig *Becker* II 570.

³⁸⁰ Das καὶ ist adversativ wiederzugeben, vgl. *BDR* §442,1; zum joh singulären Ausdruck (οὐκ) ἔχειν τι ἐν τινι, vgl. *Schnackenburg* III 99f. *Billerbeck* II 563 übersetzt aufgrund rabbinischer Parallelen nicht mit »er hat keine Gewalt über mich«, sondern mit »er hat kein Anrecht an mir, er hat keinen Anspruch auf mich«. Aber sachlich dürfte der Aspekt des Machtanspruchs zweifellos mitintendiert sein.

V31³⁸¹ wird nun abschliessend der Welt eine *positive* Erkenntnisfähigkeit zugesprochen (V31b: ἵνα γινῶ ὁ κόσμος)³⁸², nämlich die mögliche Erkenntnis, dass Jesu Tod ein *Akt liebenden Gehorsams* ist (vgl. V31c.d). Der Tod Jesu ist nicht sein Schicksal, sondern seine aktive Tat. Nach V30 wird demnach ein zweites Mal die Souveränität Jesu unterstrichen.

Was gesagt werden musste, wurde gesagt – deshalb: ἐγείρασθε, ἀγωμεν ἐντεῦθεν.

³⁸¹ Zur elliptischen Konstruktion von V31a vgl. Barrett 469, der auf Joh 9,3; 13,18; 15,25 verweist.

³⁸² Es besteht kein Grund, dem Kosmos dieses γινῶσκειν im Sinne eines *positiven* Erkenntnisvorgangs gegenüber dem Kreuz und seiner joh Ausgelegtheit als Offenbarung der Liebe abzusprechen; vgl. u.a. Schnackenburg III 100; Becker II 570. Die streng statistisch angelegte Untersuchung des joh Kosmos-Begriffs von Cassem, Inventory kommt hinsichtlich Joh 14,31 zu keiner Entscheidung (vgl. ebd. Tabelle 4, 88). Der Gedanke von Joh 14,31 wird im übrigen von Joh 17,23 aufgenommen werden (dort ist γινῶσκειν praktisch synonym zum πιστεῦειν von V21!).

5.2 Die Abschiedsrede Joh 16,4b–33

Die Struktur der Rede Joh 16,4b–33 ist bedeutend weniger komplex als diejenige von Joh 13,31–14,31. Ein kleines Indiz dafür ist bspw. die Tatsache, dass m.W. hinsichtlich Joh 16 nie ernsthaft literarkritische Thesen postuliert und diskutiert wurden. Die Gründe für den geringeren strukturellen Komplexitätsgrad von Kap. 16 sind unterschiedlich; zum einen ist die Rede um etwa ein Drittel kürzer als diejenige von 13,31–14,31; zum anderen liegt in Joh 16 keine mit Joh 14 vergleichbare grosse Reinterpretationsdynamik vor (vgl. die durch 14,2f – 14,23 angezeigte Modifizierung der traditionellen Heilsvorstellung); zum dritten erleichtern herausgehobene Leitbegriffe (Paraklet, Trauer und Freude, »verborgene« und »offene« Rede) die Untergliederung der Rede in relativ klar voneinander absetzbare thematische Blöcke. Die gegenüber 13,31–14,31 geringere strukturelle Komplexität impliziert allerdings nicht ein geringeres inhaltlich–theologisches Anforderungsprofil!

Im folgenden werden wir in einem ersten Schritt (5.2.1) knapp unser Verständnis der Grobstruktur der Rede darlegen und begründen, um in einem zweiten Schritt (5.2.2) eine Auslegung derselben vorzulegen. Gegenüber 13,31–14,31 werden wir uns hier ein wenig kürzer fassen können, weil etliche Probleme, die Joh 16 betreffen, bereits bei der Exegese der ersten Abschiedsrede extensiv verhandelt wurden (etwa die Parakletthematik).

5.2.1 Zur Grobstrukturierung der Rede Joh 16,4b–33

Bereits oben in Kapitel 3.3 haben wir begründet, warum der Einsatz der letzten Abschiedsrede nicht in 16,16, sondern bereits in 16,4b zu sehen ist. Wir haben uns dabei nicht nur kritisch insb. mit der Position von Becker auseinandergesetzt, sondern haben bereits konstruktiv auf einige Momente hingewiesen, die für die literarische und theologische Kohärenz der Rede Joh 16,4b–33 sprechen. Wir rekapitulieren die zwei m.E. entscheidenden Beobachtungen: Zum einen durchzieht das zentrale Leitwort »Trauer« (λύπη; in V33: θλίψις) die Rede. Der Begriff beschreibt zu Beginn programmatisch die Reaktion der Jünger auf die Ankündigung des Weggangs Jesu. Er wird in den V20–24 aufgenommen werden, die durch den Gegensatz von λύπη und χαρά bestimmt sind. Und er wird zur Bezeichnung der Befindlichkeit der gegenwärtigen Jüngerexistenz am Schluss ebenso programmatisch nochmals erwähnt werden (V33). Zum anderen wird zu Beginn der Rede ebenso grundsätzlich die *Abschiedssituation* aktualisiert (V4b–7); die Zeit des Abschieds ist die Zeit des *Übergangs*, und zwar sowohl in mehr *christologisch–pneumatologisch* (V7–15), wie auch – und das ist eine der grossen Auffälligkeiten von Joh 16 – in mehr *anthropologisch* Hinsicht (V16–33). Also: Nicht der Tod Jesu – sondern sprachlich: sein Weggang – als solcher ist Gegenstand der Reflexion von Kap. 16, sondern seine pneumatologischen und anthro-

pologischen Konsequenzen resp. Implikationen. Diese Überlegung favorisiert eine Unterteilung der Rede in zwei grössere thematische Einheiten¹, nämlich in:

– V4b–15 Der Übergang von der Zeit des irdischen Jesus zur nachösterlichen Gegenwart und Zukunft endet nicht in radikaler Diskontinuität, sondern wird vermittelt durch die universale, Welt und Gemeinde umfassende Aktivität des Geist-Parakleten;

– V16–33 Christliche Existenz ist eine im Übergang befindliche Existenz.

Teil zwei kann nochmals grob untergliedert werden in V16–24 und V25–33²:

In V16–24 wird, unter einem mehr *emotionalen* Aspekt, dieser anthropologische Übergang als eine Bewegung von der Trauer zur Freude beschrieben (vgl. die oppositionellen Wortfelder »Trauer«, »trauern«, »weinen« – »Freude«, »sich freuen« in V20–24);

in V25–33 steht, unter einem mehr *kognitiven* Aspekt, der Übergang vom Unverstehen zum Verstehen des Glaubens im Vordergrund (vgl. die oppositionelle Bestimmung der Rede Jesu ἐν παρουσίᾳς (resp. παρουσίᾳν) – (ἐν) παρησίᾳ in den V25,29; vgl. auch πιστεύειν in den V27,30,31).

Drei Bemerkungen sollen das bisher gewonnene Bild ergänzen:

1. Da also der Aspekt des Übergangs von der vorösterlichen zur nachösterlichen Zeit in Joh 16 in dreifacher Hinsicht entfaltet wird – (1) in V4–15 (Stichwort: Paraklet); (2) in V16–24 (Stichwort: Trauer – Freude); (3) in V16–33 (Stichwort: Unverstehen – Verstehen) – kann auch eine *Dreiteilung* der Rede verteidigt werden³. Eine Beurteilung des einen oder anderen Vorschlages als richtig oder falsch wäre hier fehl am Platz.

2. Da in der Rede Joh 16 nicht einfach nur die nachösterliche Zeit als solche stark in den Blick kommt, sondern vor allem der *Übergang* zwischen der vor- und nachösterlichen Zeit intensiv durchdacht wird, ist es zutreffend, wenn etwa Onuki im Anschluss an Bultmann für Kap. 16 den Aspekt des *joh Zeitverständnisses* stark betont: »Textpragmatisch gesehen liegt ihm [dem Verf. von Joh 16]

¹ Ebenso u.a. Onuki, *Gemeinde* 144ff.; Brown II 703f,718f.

² Die Zäsur zwischen V24 und V25 ist wie folgt begründet: V25 führt das neue Leitwort παρουσία ein (ταῦτα ἐν παρουσίᾳς λελάληκα ὑμῖν), das in V29 aufgenommen werden wird; V24 seinerseits schliesst mit einem Finalsatz ab, der gewissen Abschlusscharakter hat (ἵνα ἡ χαρὰ ἡ πεπληρωμένη; vgl. etwa 15,11). Dem könnte entgegengesetzt werden, dass die Gebetsthematik in V23,24 wieder in V26 aufgenommen wird und dass im weiteren in V23 die betonte Formel ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν vorkommt, sodass auch eine stärkere Zäsur zwischen V22 und V23 denkbar wäre. Ein genaueres Bedenken der Struktur allerdings macht deutlich: (1) Die in den V23f. formulierte Thematik des οὐκ ἐρωτῶν – οἰτεῖν ist 'nur' Auslegung der Freude (χαρὰ) von V20,22; dies wird dadurch bestätigt, dass das Leitwort χαρὰ am Schluss von V23f. ausdrücklich nochmals aufgenommen wird (V24c). (2) Die Aufnahme der Gebetsthematik von V23f. in V26 relativiert die Zäsur von V24/25 nicht, denn offenbar soll dieselbe Thematik unter der neuen Perspektive des (Un-) Verstehens (ab V25ff.) nochmals bearbeitet werden. – Die Untergliederung in V16–24 und V25–33 ist im übrigen fast Konsens in der neueren Literatur; vgl. nur Schnackenburg III 174,181; Becker II 598f.; Segovia, Farewell 218–221; Bultmann 441; Johnston, Spirit-Paraclete 169; Dietzfelbinger, Freude 422; zur kritischen Diskussion der alternativen Gliederungsvorschläge siehe vor allem Segovia, ebd.

³ So etwa Segovia, ebd., der die Alternative »Zwei- oder Dreigliedrigkeit« breit diskutiert.

daran, der λύπη seiner eigenen Lesergemeinde entgegenzutreten und ihre εἰρήνη (V.33a), d.h. ihre Identität zu sichern. Das tut er, indem er seiner Lesergemeinde klarmacht, was für eine Zeit ihre Gegenwart und Zukunft ist, wie sie diese Zeit verstehen soll. Behandelt wird hier also durchgehend *das johanneische Zeitverständnis*⁴.

3. Ohne die Diskussion der Feingliederung der Texte voranzunehmen, soll auf ein strukturbildendes Element aufmerksam gemacht werden, das in allen drei Teilen vorkommt, nämlich – nebst den Aussagen zum Kosmos (vgl. V8–11; V20; V[28]33) – dasjenige der *Jüngerreaktion* (vgl. V5f./17f./29f.)⁵. Zunächst: In Joh 16 liegen – etwa gegenüber 13,31–14,31 – keine individuellen Jüngerreaktionen vor; immer reagiert die Gesamtheit der Jünger. Weiter: Die Reaktion der Jünger folgt jeweils auf eine knappe Zukunftsaussage (vgl. V5.16), resp. auf eine etwas längere Ausführung (V25–28). Zudem ist erkennbar, dass alle drei Jüngerreaktionen aufeinander abgestimmt sind, und zwar derart, dass sie sowohl formal als auch inhaltlich die Jüngergruppe als ein Gegenüber zu Jesus *zunehmend profilieren*⁶: Die *erste* Stufe (16,5) besteht aus nichts als Schweigen, was formal dadurch betont ist, dass nicht etwa der implizite Erzähler dieses Schweigen bloss konstatiert (etwa: »die Jünger schwiegen«, o.ä.), sondern dass der Hauptakteur der Erzählung, der joh Jesus, die fehlende verbale Jüngerreaktion ausspricht (οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με· ποῦ ὑπάρχεις; ἄλλοι κτλ.); die erste Reaktion also ist schieres Unverstehen, ist nichtverbalisierte, rein emotionale Reaktion (λύπη). Die *zweite* Stufe (16,17.18) ist verbalisiertes Unverstehen, also zumindest das Verstehen des eigenen Unverstehens. Allerdings äussern die Jünger ihr betontes⁷ Unverständnis nicht direkt gegenüber Jesus, sondern nur untereinander. Ihr unverstehendes Verhältnis zu Jesus ist also ein indirektes. Die *dritte* Stufe (V29.30) bildet die deutliche Klimax der Jüngerreaktion: *formaliter* insofern, als erstmals Jesus in direkter Rede angederter wird; *materialiter* insofern, als die Jünger erstmals sich selbst als vollumfassend Verstehende sehen. Die Jünger sind in ein direktes, verstehendes Verhältnis zu Jesus eingetreten. Bemerkenswert dabei ist, dass die in den Jüngerreaktionen sich herauskristallisierende Bewegung von der Indirektheit zur Direktheit des Verhältnisses zu Jesus – und damit verbunden: vom schieren Unverstehen zum umfassenden Verstehen – mit der Lesererwartung genau kongruent ist. Denn erwartet wird schliesslich von seiten des Lesers, dass die Rede etwas zu verstehen gibt. Auf diesem Hintergrund gesehen ist die radikale Falsifizierung der Selbsteinschätzung der Jünger durch Jesus in V31f.

⁴ Onuki, Gemeinde 144; vgl. Bultmann 440f., der Joh 16,12–33 wie folgt zusammenfasst: »Die Zukunft der Glaubenden als die eschatologische Situation« und dann notiert: »Ob die Zukunft, in welche die Stunde des Abschieds hineinführt, das, was gewesen ist, zunichte machen oder erst zur Geltung bringen wird, das ist die Frage« (440).

⁵ Dazu gur Segovia, Farewell 221f.

⁶ Vgl. ebd. 222: »these three reactions have been arranged in an ascending pattern of explicit portrayal of the disciples, from indirect description by Jesus, to a more direct focus on their own deliberation away from Jesus, to direct address on their part to Jesus« (kursiv von mir).

⁷ Rhetorisch betont durch die redundante, dreifach einsetzende Frageform in V17.18.

höchst überraschend und zugleich höchst bemerkenswert; denn damit wird ganz am Schluss der Rede nicht nur das Unverstehen thematisiert (so vor allem in V19ff.), sondern das Verstehen selbst als vermeintliches problematisiert, um schliesslich in V33 theologisch überwunden zu werden⁸.

Die nähere Analyse der Jüngerreaktionssequenzen bestätigt demnach einmal mehr unsere Auffassung, wonach Joh 16,4b–33 als eine kohärente *Einheit* zu lesen ist.

⁸ *Segovia*, Farewell 222 sieht wohl nicht zu Unrecht *Ironie* im Spiel: »within this ascending pattern a progressive sense of irony can be detected as well. Although the disciples are sharply criticized at first for not asking, *the more they ask or speak in what follows, the more they fail to understand*« (kursiv von mir).

5.2.2 Auslegung von Joh 16,4b–33

5.2.2.1 *Joh 16,4b–15: Der Gewinn des Todes Jesu: Die universale Erschliessung der Gegenwart und Zukunft der nachösterlichen Zeit durch das Wirken des Geist-Parakleten**Übersetzung*

- V4b »Dies aber habe ich euch nicht von Anfang an gesagt,
denn ich war bei euch.
- V5 Jetzt aber gehe ich weg zu dem, der mich gesandt hat,
b und niemand von euch fragt mich:
c 'Wohin gehst du?'
- V6 Aber weil ich euch dies gesagt habe,
b hat die Trauer euer Herz erfüllt.
- V7 Aber ich sage euch die Wahrheit:
b Es ist zu eurem Vorteil, dass ich fortgehe.
c Denn wenn ich nicht fortgehe,
d wird der Paraklet nicht zu euch kommen;
e wenn ich jedoch fortgehe,
f werde ich ihn zu euch senden.
- V8 Und als Gekommener wird er die Welt überführen
b in bezug auf Sünde und Gerechtigkeit und Gericht:
- V9 in bezug auf (das, was) Sünde (ist):
b dass sie nicht an mich glauben;
- V10 in bezug auf (das, was) Gerechtigkeit (ist):
b dass ich zum Vater weggehe
c und ihr mich nicht mehr seht;
- V11 in bezug auf (das, was) Gericht (ist):
b dass der Herrscher dieser Welt (schon) gerichtet ist.
- V12 Noch vieles habe ich euch zu sagen,
b aber ihr könnt (es) jetzt nicht ertragen.
- V13 Wenn aber jener kommt,
b der Geist der Wahrheit,
c wird er euch in der ganzen Wahrheit anleiten.
d Denn er wird nicht von sich aus reden,
e sondern was er hören wird, wird er reden.
f Und (so) wird er euch das Zukünftige verkündigen.

- V14 Jener wird mich verherrlichen,
 b denn aus dem Meinen wird er empfangen
 c und (es) euch verkündigen.
 V15 Alles, was der Vater hat, ist mein;
 b deswegen habe ich gesagt:
 c Er empfängt aus dem Meinen
 d und wird (es) euch verkündigen.»

Zur Grobstruktur der V4–15:

Der Aufbau der V4b–15 ist transparent. Wir unterteilen in drei Abschnitte: V4–7/V8–11/V12–15. Alle drei konzentrieren sich auf Parakletaussagen. Der erste Abschnitt (V4b–7) hat *einleitenden* Charakter: Er umfasst die Ankündigung von Jesu Weggehen (V4b–5a), die Reaktion der Jünger darauf (V5b–6) und schliesslich die Angabe des Sinnes seines Weggehens: das Kommen des Parakleten (V7). Der zweite Abschnitt (V8–11) beschreibt in stark durchstrukturierter Sprache das nachösterliche Wirken dieses Parakleten gegenüber der *Welt*. Der dritte Abschnitt schliesslich (V12–15) benennt, komplementär zu V8–11, das parakletische Wirken gegenüber der *Gemeinde*. Beidemale wird die parakletische Tätigkeit aus dem Abschiedszusammenhang heraus entwickelt (vgl. V4b–7/V12).

Das kompositionelle Nebeneinander von »Aussen- und Innenperspektive« der parakletischen Wirksamkeit wirft die Frage nach dem sachlichen Zueinander dieser beiden Perspektiven und also nach der *inneren Einheit* von 16,4b–15 auf. Wir werden nach dem exegetischen Durchgang diesen Aspekt wieder aufgreifen.

V4b–7: Die Verheissung des Parakleten

Auslegung der V4–7:

V4b–5a aktualisieren erstmals wieder seit Joh 14 die *Abschiedssituation*. Diese wird syntaktisch markiert durch das Gegensatzpaar ἐξ ἀρχῆς – νῦν δέ. Anfang und Ende der irdischen Wirksamkeit Jesu stehen einander gegenüber: »Dies« (ταῦτα; vgl. 16,1a.4a) – d.h. die zuvor erfolgte Ankündigung des Hasses des Kosmos gegen die Gemeinde in nachösterlicher Zeit (15,18–25), schrecklich konkretisiert in der Ankündigung von Verfolgungen (V16,2.3) – hat Jesus nicht »von Anfang an«⁹ – d.h. während seiner irdischen Offenbarungstätigkeit – gesagt. Dies darum nicht, weil diese Zeit bestimmt war »durch die Gegenwart Jesu bei den Seinen, sie war ein 'Mit-euch-Sein'«¹⁰. »Jetzt«¹¹ aber ist Jesu Todesstunde da. Auf charakteristisch joh Weise wird nicht das Ereignis des Todes direkt genannt, sondern auch hier sondersprachlich als »Weggehen« ausgelegt (ὑπάγειν in V5.10.17; ἀπέρχεσθαι in V7; πορεύεσθαι in V7.28), wobei das Wohin dieses Weggehens – im Gegensatz zu Joh 13,31ff. – bereits eingangs der Rede sen-

⁹ Der Ausdruck ἐξ ἀρχῆς findet sich noch 6,64; synonym dazu ἀπ' ἀρχῆς in 8,44; 15,27(!).

¹⁰ Blank, Krisis 332.

¹¹ Zum νῦν vgl. insb. Joh 12,31; 13,31; 14,29; in Joh 16 noch 16,22.29.30.

dungsterminologisch genannt ist: Gott als der Ursprung und das Ziel des Offenbarungsweges seines Gesandten. Eine bestimmte Weise des Jesus-Jünger-Verhältnisses ist mit dem Tod Jesu definitiv an ihr Ende gekommen: diejenige der räumlich-zeitlichen Unmittelbarkeit¹².

V5b–6: Die Reaktion der Jünger auf die Ankündigung seines Todes (und auf die in 15,18–16,4a beschriebene Situation der äussersten Bedrohung der Gemeinde durch den feindlichen Kosmos in nachösterlicher Zeit)¹³ ist *Trauer* (λύπη; noch 16,20–22). Die Jüngergemeinde erfährt sich als eine von Jesus verlassen und der feindlichen »Welt« ausgesetzte, aufs Äusserste gefährdete Grösse. Diese doppelte Negativerfahrung ist gerade auch theologisch bedrängend, denn das Ausgesetztsein der Gemeinde gegenüber der Welt ist nicht ihr dumpfes, unergründliches Schicksal, sondern, so postulierte ja gerade 15,18ff., strenge Konsequenz ihres Christusglaubens. Das also ist die *theologisch brisante Ausgangsposition* der Rede Kap. 16: *Die Gemeinde verdankt Jesus ihre ganze Identität, ihr Leben, aber diese Zuwendung zu Jesus als dem Offenbarer göttlichen Lebens stürzt sie durch seinen Tod in Verlassenheit und durch die Verfolgung von seiten der »Welt« in ihren eigenen Tod. Ihre gegenwärtige Unheilssituation ist eine Konsequenz ihres Heilsglaubens (!)* – dieser Tatbestand ist die Herausforderung, der sich die Rede Kap. 16 zu stellen hat. – Die Jüngergemeinde ist so sehr in dieser Trauer gefangen, dass sie nur noch *schweigen* kann, dass sie das Schicksal Jesu nicht mehr wahrzunehmen imstande ist; sie ist nicht mehr fragende, sondern in ihrer Trauer verschlossene Gemeinde: οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με: ποῦ ὑπάγετε; Das ist die eine auszulegende Dimension des V5b.c. Allerdings muss hier vor einer Überbetonung dieses Aspektes bei V5b.c gewarnt werden. Denn – und das ist die andere Dimension von V5b.c – die Aussage, wonach keiner der Jünger Jesus nach dem Wohin seines Weggehens fragt, nimmt wörtlich und also eindeutig Bezug auf die konträren Aussagen in Joh 13,36 (Petrus: ποῦ ὑπάγετε;) und 14,5 (Thomas: οὐκ οἶδμεν ποῦ ὑπάγετε;). Die einander konträr gegenüberstehenden Aussagen sind nicht dadurch zu relativieren, dass sie entweder durch Umstellungshypothesen aus der Welt geschafft¹⁴ oder sonstwie abgeschwächt¹⁵ werden. Unsere These ist hier: Indem 16,5 ausdrücklich auf den Eingang der ersten Abschiedsrede (13,33ff.) bezogen sein will, muss die Aussage – wir greifen hier kurz voraus – als *Relecture-Phänomen* verstanden werden. 16,5f. soll dem Leser bereits zu Beginn den neuen Hauptakzent der Rede signalisieren: Nicht mehr die Frage nach dem Weg Jesu (christologische Fragestellung), sondern nach dem Weg der *Jüngerge-*

¹² Gut betont insb. von *Blank, Krisis* 333.

¹³ Das rückbezügliche ταῦτα von 16,6 bezieht sich sowohl auf den in 16,5a angekündigten Tod Jesu als auch auf die vorausgehende Rede in 15,18–16,4a; es gilt zu betonen, dass die λύπη der Jünger in V6b nicht ausschliesslich von 15,18–16,4a her motiviert ist (so offenbar etwa *Becker* II 592), denn sonst hängt V7a.b beziehungslos in der Luft! Vgl. auch *Schnackenburg* III 144; *Blank, Krisis* 334.

¹⁴ Siehe dazu oben 35–37.

¹⁵ Einen guten Überblick über die bisher durchgespielten Möglichkeiten bietet u.a. *Beasley-Murray* 279; *Brown* II 710.

meinde, nach ihrer kritischen Befindlichkeit in einer feindlichen Welt (anthropologisch-ekklésiologische Fragestellung) ist nun Gegenstand der Ausführungen.

In V7 begegnet Jesus der Trauer der Jünger positiv mit der Entfaltung des *Sinnes* seines Todes. Sein Tod ist nicht ein Nachteil, sondern ein Vorteil, ein *συμφέρον* für die Jünger. Dass es hier um eine Auslegung des Todes Jesu geht, macht neben dem sondersprachlichen *ὑπόγειν*, das im Abschiedszusammenhang nur dieses Ereignis meinen kann, auch das Verbum *συμφέρετε* deutlich, das auch in 11,50 und 18,14 auf den Tod Jesu bezogen ist¹⁶. Worin besteht dieser Nutzen, diese *Produktivität des Todes Jesu*?¹⁷ Die Antwort gibt der antithetisch formulierte Parallelismus in V7c–f, dessen beide Glieder – einmal positiv, einmal negativ – das eine sagen: Der Tod Jesu bildet den Ermöglichungsgrund für das nachösterliche Kommen des *Parakleten*. Der Satz klingt mythologisch¹⁸, ja, man hat hier von »einer geradezu absurden Logik« geredet, mit der »der Tod Jesu durch die Notwendigkeit der Erscheinung des Parakleten motiviert«¹⁹ werde. Was aber besagt der Satz, gerade auch dann, wenn dieses mythologisch anmutende »Muss« von 16,7 in der Auslegung berücksichtigt werden soll? Der Paraklet bringt offenbar ein qualitatives Mehr gegenüber der *Zeit* des irdischen Jesus. Was ist die Aufgabe des Parakleten nach V8–15? Die aktualisierende Vergegenwärtigung und Erschliessung des *Wertes* Jesu gegenüber Welt und Gemeinde für die nachösterliche Gegenwart und Zukunft. Erst in nachösterlicher Zeit also wird das *Werk* Jesu – und d.h.: Jesus in seiner göttlichen Offenbarerqualität – umfassend verstehbar werden. Die qualitative Differenz zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Zeit ist demnach letztlich identisch mit der Differenz zwischen einer historischen und einer theologischen Erkenntnisperspektive hinsichtlich der Person Jesu: Erst durch den Geist-Parakleten wird die theologische Erkenntnis möglich, dass sich in dieser historisch-kontingenten Grösse Jesus von Nazareth Gott selbst vergegenwärtigt. Wir sehen demnach im mythologisch anmutenden »Muss« von 16,7 die Einsicht enthalten, dass es notwendig ist, von einer rein historischen Perspektive Abschied zu nehmen, um dem göttlichen Geheimnis Jesu auf die Spur zu kommen. »Das 'Historische' für sich genommen ist noch nicht die Offenbarung«²⁰.

¹⁶ Vgl. u.a. *Wengst*, *Gemeinde* 212 mit A 85.

¹⁷ Der ungers. Ausdruck *συμφέρει τι τινι* bedeutet: »etwas nützt jemandem, ist jemandem förderlich« (vgl. *Bauer/Aland* 1557). Zur Begriffsgeschichte siehe vor allem *K. Weiss*, *Art. φέρω κτλ.*, *ThWNT* IX 65ff. (zu *συμφέρον*: 71–80). Dort findet sich eine ausgezeichnete Zusammenfassung der für die griechische Philosophie (insb. für die Sophisten, die sokratische Philosophie und – in nachsokratischer Zeit – für die Stoa) zentralen Verhältnisbestimmung von *συμφέρον* und *ἀγαθόν*. Ein Durchgang durch die Belegstellen sowohl der griechischen Philosophie als auch des atl.-jüd. Traditionszusammenhangs macht den *ethischen* Akzent des Begriffs deutlich. Die joh. Verwendung von *συμφέρετε* für die Auslegung des *Todes* eines Menschen scheint einzigartig zu sein.

¹⁸ *Schnackenburg* III 145.

¹⁹ *Corsen*, *Abschiedsreden* 130.

²⁰ *Blank* II 178; vgl. die theologisch breit angelegte Auslegung von *Bultmann* 430–432, insb. den Satz: Der »historische Jesus muss scheiden, damit sein Sinn, der Offenbarer zu sein,

V8–11: Die Relativierung des Kosmos

Vorstellungszusammenhang und theologische Skizze der V8–11:

Auf die Zusage der nachösterlichen Sendung des Parakleten durch Jesus folgt die Beschreibung seiner Tätigkeit. Die Passage ist auffällig straff durchkomponiert: V8 beschreibt gleichsam überschriftsartig die parakletische Tätigkeit des ἐλέγχειν gegenüber dem κόσμος, resp. seinem ἄρχων (vgl. V11), und zwar hinsichtlich dreier Sachverhalte (ἀμαρτία – δικαιοσύνη – κρίσις). Diese drei Sachverhalte werden in den V9–11 durch je einen ὅτι-Satz näher expliziert. Die in der Forschung häufig erkannten *Schwierigkeiten* der Passage liegen im Bereich des Philologisch-Syntaktischen (explikatives oder kausales ὅτι in den V9–11?), des Semantischen (Bedeutung von ἐλέγχειν in V8 und von δικαιοσύνη in V10), im vorausgesetzten Vorstellungszusammenhang, im argumentativen Gefälle des Textes und schliesslich in seiner pragmatischen Dimension²¹.

Wir setzen mit dem *Vorstellungszusammenhang* und zugleich mit einer *theologischen Skizze* des Abschnittes ein. Diese wird in der Einzelexegese näher verifiziert werden müssen. Angedeutet ist eine Prozessszene, die, so dürfen wir vermuten, coram deo stattfindet: Ankläger (und zugleich Richter?) ist der Paraklet, der Kosmos der Angeklagte, Anklagepunkt ist durchgehend das negative Verhältnis des Kosmos zu Jesus. Wichtig zu sehen ist, dass im Grunde zwei Prozesse stattfinden, resp. der angedeutete Prozess sich auf *zwei Ebenen* abspielt²²: Die eine Ebene ist

rein erfasst werde« (ebd. 430); zur kritischen Diskussion der Bultmannschen Auslegung, vgl. *Porsch*, Pneuma und Wort 278f. Unsere Zuspitzung von Joh 16,7 auf das Verstehensproblem hin wird mehr oder weniger stark auch betont von *Blank II* 178f.; *Brown II* 711; *Porsch*, ebd. 279; vgl. auch die Auslegung von *Wengst*, Gemeinde 212: »Der Weggang Jesu [...] nützt den Jüngern, weil es der Tod ist, mit dem Gott sich identifiziert. Die Vergegenwärtigung der darin zutage getretenen Wirklichkeit Gottes ist das Werk des Parakleten; und das ist der den Jüngern verheissene Nutzen«.

²¹ An Literatur zu Joh 16,8–11 sei, zusätzlich zur Kommentarliteratur und zu der oben genannten Parakletliteratur (siehe oben 181 A 265), noch angefügt: *Carson*, Function; *Lindars*, ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ; *Calloud/Gemuyt* 76–79; *Thüsing*, Erhöhung 143–145; *Johnston*, Spirit-Paraclete 141–146; *Onuki*, Gemeinde 144–149; *Porsch*, Pneuma und Wort 279–289; *Painier*, Discourses 537–539; *Blank*, Krisis 335–340.

²² Sehr gut wird dieser Aspekt gesehen von *Calloud/Gemuyt* 77: »La configuration la plus générale [...] est celle d'un *procès juridique* [...]. La cause évoquée en jugement est celle de Jésus. Mais il s'agit d'un *procès contradictoire*. On fera donc l'hypothèse d'un procès qui se déroule en deux temps: en première instance, 'le prince de ce monde' aura condamné Jésus; en seconde instance, ce premier jugement est débouté et la sentence renversée. L'accusé est justifié, l'accusateur condamné. La plaidoirie de l'Avocat aurait gagné la révision du procès devant le tribunal constitué par les disciples. En réalité, les choses se passent autrement. Il y a bien deux procès, mais le second s'est achevé avant toute intervention de l'Esprit et il s'est tenu, non pas devant le tribunal des disciples, mais devant le tribunal de Dieu. – Die Verf. sprechen im folgenden von einer »relecture du procès« (ebd.; kursiv von mir). – Bereits ebd. 74 in vorausgehender Zusammenfassung von Joh 16,8–11: »Le rôle de l'Esprit de vérité [...] consiste à retourner le procès de condamnation en procès de justification et, par conséquent, à recatégoriser la mort de Jésus en retour au Père. – Von einer Revision des Prozesses spricht auch *Porsch*, Pneuma und Wort 285; ebenso *Boismard/Lamouille* 381: »En résumé, le Paraclete effectuera une véritable révision du procès que le monde intenta à Jésus. Grâce à lui, Jésus sera réhabilité et le monde confondu«.

diejenige der Welt und ihrer Wahrnehmung der Wirklichkeit – d.h. hier: die Wahrnehmung der umstrittenen Figur Jesus –, die andere Ebene ist diejenige des joh Glaubens und seiner Wahrnehmung der Wirklichkeit. Diese Verschränkung zweier Prozesse bedeutet demnach: Aus der Sicht der Welt ist Jesus der Angeklagte und sie der Ankläger; aus der Sicht Jesu (d.h. der joh Wirklichkeitswahrnehmung) ist die Welt die Angeklagte und der Paraklet als der Stellvertreter Jesu in nachösterlicher Zeit der Ankläger. Natürlich ist die Prozessperspektive radikal joh, d.h. es gibt keine neutrale Instanz, kein tertium, worauf beide Parteien rekurrieren könnten²³, denn Gott als mögliche Instanz steht dem JohEv gemäss auf der Seite Jesu. Inhaltlich wird der *Offenbarungsanspruch Jesu gegenüber der Welt in drei Stufen polemisch verteidigt* und so eine »Umwertung der Werte« der Welt vorgenommen: Nicht Jesus ist Sünder (Joh 16,9; vgl. 8,46; 10,33; u.a.), sondern die Welt; nicht Jesus ist ungerecht (Joh 16,10; vgl. u.a. 12,34), sondern die Welt – der Tod Jesu ist in einem paradoxen Sinn die Rechtfertigung eines von der Welt verurteilten Menschen und seines Anspruchs –; schliesslich: nicht Jesus ist der Verurteilte (Joh 16,11; vgl. Joh 18–19), sondern die die Welt versklavende Macht des Bösen (der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου).

Auslegung der V8–11:

V8 benennt grundsätzlich die Tätigkeit des Parakleten: ἐλέγχειν τὸν κόσμον. Die präzise Bedeutung von ἐλέγχειν in 16,8 ist nicht einfach zu erfassen. Sicher ist nur, dass im JohEv bei allen drei Stellen, wo das Verb vorkommt (3,20; 8,46; 16,8), nicht das ethisch-pädagogische²⁴, sondern das forensische Moment akzentuiert ist. Aber innerhalb des Forensischen kann die Bedeutung von ἐλέγχειν variieren:

Porsch hat die Bedeutungsnuancen des Begriffs folgendermassen kategorisiert²⁵: Das Verb meint (1) »eine Untersuchung durchführen«, »eine Rechtsache prüfen«; (2) »eine Meinung nachprüfen oder der Kritik unterwerfen« (vor allem philosophischer Gebrauch); (3) (als Ergebnis der Untersuchung:) »ans Licht stellen«, »aufdecken«, »enthüllen«; »den Nachweis einer Schuld erbringen«; dadurch auch: »zum Schweigen bringen«; (4) »tadeln«, »zurechtweisen«; (5) »bestrafen«. Er kommt zu folgendem Schluss: Mit ἐλέγχειν kann »also die ganze Skala des Vorgehens in einem Prozessverfahren bezeichner werden«²⁶. Nach dem Verf. liegt bei Joh 16,8 die Bedeutung »den (objektiven) Nachweis (der Schuld oder des Irrtums) erbringen« vor. – Bauer/Aland²⁷ unterscheiden in (1) »ans Licht bringen« (u.a. Joh 3,20); (2) »jmdn. einer Sache überführen«, »jmdm. etw. nachweisen« (u.a. Joh 8,46; 16,8); (3) »tadeln«, »zurechtweisen«; (4) »strafen«. Deutlich dürfte sein, dass die Unterscheidung von Bedeutung 1 und 2 relativ ist. – Englischsprachige Autoren unterscheiden öfters zwischen »to convince of« und »to convict

²³ Vgl. Bultmann 433.

²⁴ Nach Schmackenburger III 146 in der LXX dominant im Sinne von »zurechtweisen«, »züchtigen«; auch häufig in der frühchristlichen Literatur ausserhalb des JohEv, vgl. Porsch, Pneuma und Wort 281 A 333 (Lk 3,19; Mt 18,15; I Tim 5,20; Did 2,7; 4,3; etc.).

²⁵ Porsch, ebd. 281.

²⁶ Ebd.

²⁷ Bauer/Aland 503.

of²⁸. Sie haben mit dieser Unterscheidung die umstrittene Frage im Blick, inwiefern dieses ἐλέγχειν des Parakleten ein für die Welt wahrnehmbarer, resp. ein sie betreffender und u.U. ein sie positiv verändernder Vorgang ist²⁹. Wir werden diese Fragestellung am Schluss der Auslegung von Joh 16,8–11 aufnehmen.

Wie also ist für V8 zu urteilen? Die Bedeutung »(einen umstrittenen Sachverhalt) kritisch prüfen« für das ἐλέγχειν von V8 ist zu schwach, auch wenn dieses Moment mitschwingt. Aber auch die Bedeutung »strafen« am anderen Ende der juristischen Skala ist unangemessen, denn in V11 ist ja gesagt, dass das Verurteiltsein (κρίνεσθαι) des »Herrschers der Welt« bereits eine vollendete Realität ist, die Aufgabe des Parakleten also nur noch darin bestehen kann, dieses Gericht-Sein aufzudecken, d.h. für die jeweilige nachösterliche Zeit zu vergegenwärtigen. Deshalb dürfte der Ausdruck ἐλέγχειν τὸν κόσμον mit der Mehrzahl der Kommentatoren tatsächlich am besten wiederzugeben sein mit: »den Kosmos (seiner Schuld, seines Irrtums) überführen«, »dem Kosmos seinen Irrtum nachweisen, aufdecken«, und zwar hinsichtlich eines bestimmten Sachverhaltes.

Es ist deutlich, dass die in 16,8–11 vorliegende Funktionsbestimmung des Parakleten über diejenige des Paraketen von Joh 14 hinausgeht. Wir werden daher ganz kurz nach seinem religionsgeschichtlichen Zusammenhang fragen.

Betz und Müller haben m.E. gültig aufgezeigt³⁰, dass die Vorstellung vom ἐλέγχειν τὸν κόσμον in der jüdischen Apokalyptik zuhause ist. Von Gottes Gerichtsfunktion reden u.a. grHn 1,9 (vgl. Jud 14f. ἦλθεν κύριος ... ποιῆσαι κρίσιν ... καὶ ἐλέγξει πάντων ψυχὴν περὶ κτλ.); von der Gerichtsfunktion des Messias reden u.a. IV Esr 12,32f.; 13,37f.; syrBar 40,1f. Die Schlussfolgerung liegt nahe: Auf den Parakleten von 16,8–11 sind »die Gerichtsfunktionen übertragen worden, die nach den entsprechenden jüdischen Texten Gott oder auch dem Messias zugeschrieben wurden«³¹. – Ob damit in Joh 16,8–11 eine »Reapokalyptisierung des JohEv«³² vorliegt, oder ob auch hier apokalyptisches Vorstellungsmaterial aufgenommen wird, um es nach spezifisch joh Intention zu modifizieren, kann erst am Ende der Auslegung gültig beurteilt werden.

Die V9–11 legen die in V8 erwähnten umstrittenen Sachverhalte aus. Zwei Bemerkungen seien vorausgeschickt: a) Das viel diskutierte ὅτι darf wahrscheinlich als ὅτι explicativum ausgelegt werden. Diese Auslegung wäre nur dann unmöglich, wenn die δικαιοσύνη von V10 nicht auf Jesus, sondern auf die Welt bezogen würde. Insb. Carson hat in jüngerer Zeit aus struktursymmetrischen Gründen für letztere Variante plädiert und dementsprechend das ὅτι kausal verstan-

²⁸ Vgl. u.a. *Segovia*, Farewell 232f.; *Carson*, Function 558.

²⁹ So lehnt etwa *Segovia*, ebd. 232 die Übersetzung »to convince« mit der folgenden Begründung ab: »However, from a Johannine perspective the world as a whole remains for the most part [...] a realm of profound unbelief and hostility, for which no hope of repentance or salvation is ever expressed«. – Dieses scharfe Urteil ist gerade aufgrund der Untersuchung von *Onuki*, Gemeinde, insb. 146–148 kritisch zu hinterfragen.

³⁰ *Betz*, Paraklet 192–206; *Müller*, Parakletenvorstellung 69f.; vgl. auch *Schnackenburg* III 147f.; *F. Büchsel*, Art. ἐλέγγω κτλ., ThWNT II 472 A 12.

³¹ *Müller*, ebd. 70.

³² Ebd. 68.

den³³. Aber er sieht nicht, dass in V8–11 eigentlich zwei Prozesse gleichsam ineinandergeschoben sind; er sieht ebenfalls nicht – und das stützt unsere These von den zwei Prozessen resp. Prozessperspektiven deutlich –, dass die drei ὄτι-Sätze jeweils verschiedene grammatische Subjekte haben! – b) Wie öfters in der Literatur vermerkt wird, ist das Fehlen des Artikels bei den Nomina (ἁμαρτία, δικαιοσύνη, κρίσις) bedeutsam, denn dadurch wird gesagt, dass »die drei Begriffe in Frage stehen, nicht drei Fälle von Sünde, Gerechtigkeit und Gericht«³⁴.

V9 Der Paraklet deckt auf, von welcher Qualität die ἁμαρτία ist: Sünde besteht darin, dass die Menschen nicht an Jesus glauben, d.h. sich dem Offenbarungsanspruch Jesu gegenüber verschliessen. Sie wollen nicht anerkennen, dass in Jesus Gott selbst manifest wird. Sünde als Unglaube ist demnach nicht ein bestimmtes moralisches Fehlverhalten, sondern eine Grundeinstellung. Dieses Sündenverständnis ist gut joh (vgl. u.a. 8,24; 9,39–41; 15,22–24). Wie Onuki richtig gesehen hat, bezieht sich der Satz οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ gleichzeitig auf das öffentliche Offenbarungswirken Jesu in der »Welt« (Joh 1–12) zurück³⁵, dessen negatives Resultat in 12,37 (οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν) zusammengefasst ist.

Die Bestimmung der Sünde als Unglaube besagt zugleich, wer denn aus joh Sicht als Sünder qualifiziert ist. Wie sieht nun – im Schema des kontradiktorischen Prozesses – die Gegenposition aus? Inwiefern ist aus der Sicht der »Welt« Jesus ein Sünder (vgl. 8,46; 9,24)? Er ist nach (johanneisch-) jüdischem Verständnis Sünder, weil er durch seinen masslosen Offenbarungsanspruch den Anspruch der Tora disqualifiziert, sei es etwa, dass er die Sabbatvorschrift übergibt (vgl. 5,16.18; 9,16.24f.), sei es, dass er das Volk verführt (vgl. 7,12)³⁶, sei es – und hier finden diese Einzelmomente ihre letzte Begründung –, dass er durch seinen Anspruch der Blasphemie zu bezichtigen ist (vgl. 5,17f.; 10,31–39; 19,7)³⁷.

V10 ist bekanntlich die *crux interpretum* der V8–11. Inwiefern expliziert der Weggang Jesu (V10b) das, was »Gerechtigkeit« (δικαιοσύνη) genannt zu werden verdient? Einmal mehr muss m.E. die Aussage πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω als Auslegung des unmittelbar bevorstehenden *Todes Jesu* verstanden werden (vgl. 16,5a). Dann aber kann der Satz im vorliegenden Horizont des Rechtsstreits zwischen der Welt und Jesus nur heissen: Im Tod Jesu ereignet sich »Gerechtigkeit«,

³³ Vgl. *Carson*, *Function* 558.561.

³⁴ *Bultmann* 433. – Mehrheitlich wird die Präposition *περί* im JohEv in pronominaler Verbindung verwendet (Joh 1,15.22.47; 5,31.32.36; u.a.). Bei nominalen Verbindungen dominiert der Artikel (insgesamt 18 Fälle); Ausnahmen sind: Joh 3,25 (*περί καθαρισμού*); 8,46 (*περί ἁμαρτίας*); 10,33 (*περί βλασφημίας*) und 16,8–11.

³⁵ Vgl. *Onuki*, *Gemeinde* 147.

³⁶ *Schnackenburg* II 199 kommentiert Joh 7.12 (πλανᾷ τὸν ὄχλον) folgendermassen: »Für den Tatbestand der 'Verführung' war im jüdischen Strafrecht die Steinigung festgesetzt [...]. Das spätere Judentum verstand darunter vor allem Abfall vom Väterglauben und Gesetz oder pseudomessianische Verleumdung«. – Die mit Joh 7.12 korrespondierende Stelle Joh 7,47f. macht deutlich, dass das πλανᾷσθαι identisch ist mit dem πιστεῦν εἰς αὐτόν!

³⁷ Vgl. dazu *Segovia*, *Farewell* 213 A 23; vgl. auch *Dietzfelbinger*, *Paraklet* 391.

der Tod ist die *Rechtfertigung Jesu* und seines Offenbarungsanspruchs³⁸, denn der Tod ist nicht sein Ende, sondern seine Rückkehr zum Vater, d.h. Vollendung seines Gesandtenweges³⁹. Der scheinbar Verworfenen ist in Wahrheit der Erwählte, der von Gott Gerechtfertigte. Damit ist implizit auch das Urteil über die Welt gefällt. Dadurch, dass Jesus Rechtfertigt, »wird die Welt ins Unrecht gesetzt«⁴⁰. Die nachfolgende Passionserzählung (Kap. 18–19) wird diese polemische Antithese, wonach nicht der in den Tod gehende Jesus, sondern paradoxerweise die ihn verurteilende Welt verurteilt ist, narrativ entfalten. Diese Wahrheit soll der Paraklet in nachösterlicher Zeit gegenüber der Welt ständig vergegenwärtigen.

Damit ist sowohl die Frage nach der Gegenposition im kontradiktorischen Prozess als auch die inhaltliche Verbindung zu V9 eigentlich schon beantwortet: Aus der Sicht der »Welt« kann der Tod Jesu nur die offensichtliche Widerlegung seines Offenbarungsanspruchs sein⁴¹. Offensichtlich blieb dieser Messias – im Gegensatz zur Auffassung des νόμος von 12,34 – nicht auf immer. Im weiteren ist die inhaltliche Beziehung von V10 zu V9 die der *Begründung*. Der in V9 behauptete Unglaube der Welt gegenüber Jesus ist deshalb Sünde, weil dieser Jesus

³⁸ Die Auslegung des Begriffs δικαιοσύνη als Rechtfertigung Jesu wird gelegentlich bestritten. Zwei alternative Interpretationen seien hier erwähnt: (a) *Lindars*, ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ 281 versteht den Begriff als Rechtfertigung derjenigen Menschen des Kosmos, die an Jesus glauben: »the sense of δικαιοσύνη is very close to the Pauline idea of justification. Those in the world who believe will be shown to be in the right before God, because the decisive event has already taken place in the death and resurrection of Jesus«. Aber eine solche Differenzierung des Kosmos-Begriffs dürfte schon allein wegen V9 unmöglich sein; immerhin wirft Lindars dadurch die Frage nach der möglichen Rettung des Kosmos auf (vgl. ebd. 284); zur Kritik an Lindars Vorschlag siehe u.a. *Carson*, Function 555–558. (b) *Carson*, ebd. 558–560 sieht in V10 einen ironischen Gebrauch von δικαιοσύνη. Vor allem aus struktursymmetrischen Gründen sei ein Wechsel von der Sünde der Welt (V9) zur Gerechtigkeit Jesu (V10) nicht angebracht (u.a. ebd. 560). Aber wie oben schon erwähnt, übergeht der Verf. damit den Subjektwechsel in den ὄτι-Sätzen von V9 zu V10 und damit die Grundstruktur des kontradiktorischen Prozesses. Zudem müsste ein eventueller ironischer Gebrauch, der als solcher nicht unmöglich wäre, m.E. textlich deutlicher signalisiert sein. Der allgemeine Hinweis darauf, dass im JohEv das Stilmittel der Ironie vorkommt (vgl. ebd. 559), genügt dabei nicht, noch weniger die Verweise auf Stellen im AT, bei Paulus und den Synoptikern, die »Gerechtigkeit« negativ verwenden. Dennoch ist die Überlegung von Carson nicht ganz falsch, denn dadurch, dass in 16,10 Jesus Gerechtigkeit zugesprochen wird, wird zugleich der Welt ihr Verständnis von Gerechtigkeit hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Jesus abgesprochen.

³⁹ Sachlich identisch damit ist die Erhöhungs- resp. Verherrlichungsterminologie; vgl. u.a. 12,32.34; 13,31f.

⁴⁰ *Schnackenburg* III 149; vgl. *Blank*, Krisis 337: »Der Paraklet bringt die Gerechtigkeit an den Tag, und zwar in einer doppelten Form: Indem er klarstellt, auf wessen Seite das Recht und damit auch umgekehrt, auf wessen Seite das Unrecht ist [...]. Der Kosmos muss also durch den Erweis der 'Gerechtigkeit' in seiner Unheilssituation enthüllt werden.«; *Calloud/Genuyt* 78: »Dans le rapport antinomique qui oppose Jésus au monde, la culpabilité de l'un présuppose nécessairement l'innocence de l'autre.«

⁴¹ Zutreffend *Dietzfelbinger*, Paraklet 392: »Das Urteil der Welt, die in Jesu Tod die Verurteilung Jesu durch Gott sah, wird widerlegt.«

mitsamt seinem Offenbarungsanspruch vor Gott gerechtfertigt ist (V10). Sünde (ἁμαρτία) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) sind Gegensatzpaare⁴².

Eine letzte Frage ist zu klären, nämlich der Sinn des bisher unberücksichtigt gebliebenen Satzes καὶ οὐκ ἐτι θεωρεῖτέ με in V10c. Becker sieht in diesem Satzlein, weil hier »nur von der Zeit der Kirche im allgemeinen die Rede sein«⁴³ könne, traditionelle Parusieerwartung widergespiegelt: »Die Gemeinde kann auf ihrer Erdenwanderung den Erhöhten nicht sehen, sie wird ihn nämlich erst am Ende der Tage wiedersehen«⁴⁴, konkreter: Sie »wird am Ende der Tage 'ihn sehen' und dann auch in seine Herrlichkeit verwandelt werden«⁴⁵. Aber davon steht im Text nichts. Der Text redet – in joh-sonderssprachlicher Auslegung – vom Tod Jesu und der naheliegenden Konsequenz des Nicht-mehr-Sehens Jesu (vgl. 16,5f.), aber weder von einer vom Tod (tendenziell) abgekoppelten himmlischen Existenzweise Jesu, noch von einer Aufnahme der Gemeinde in diese Existenzweise am Ende der Tage. Auffällig ist allerdings, dass die Jünger – und nicht, wie eigentlich erwartet würde, die Welt – die Subjekte dieses Nicht-mehr-Sehens sind. Damit ist einerseits das eigentlich Selbstverständliche signalisiert: Adressat der Rede Jesu über die zukünftige Überführungsfunktion des Parakleten sind die Jünger. »Selbst die Feststellung der auf die Welt bezogenen Überführungsfunktion dient hier einem innergemeindlichen Anliegen«⁴⁶. Wir werden unten nochmals auf diese pragmatische Dimension des Textes zu sprechen kommen. Andererseits ist zu beachten, dass in 16,16 dieser Aspekt des οὐκ ἐτι θεωρεῖν der Jünger von V5 wörtlich aufgenommen und weitergeführt wird⁴⁷. Zu bestreiten ist dieser deutliche Textbezug nur dann, wenn die Einheit der Rede Joh 16 insgesamt bestritten wird.

V11 Das letzte Element des Rechtsstreits besteht in der Explikation des Begriffs κριτής. Die inhaltliche Beziehung des letzten Elementes zum Vorausgehenden besteht darin, dass zum einen nochmals eine Deutung des Todes Jesu vorliegt (vgl. 12,31–33) und dass zum anderen der Gedanke, der in V10 implizit vorhanden war – indem Jesus gerechtfertigt ist, ist die Welt und ihr Verständnis von Jesus und seinem Offenbarungsanspruch verurteilt – nun in V11 ausdrücklich formuliert wird. Das gerichtliche Verdikt wird ausgesprochen⁴⁸. Zwei Momente an dem Satz ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται fallen dabei sofort auf: Zum einen beschreibt das Perfekt – wie die zu V10 inhaltliche Parallele in 12,31 deutlich macht – ein Ereignis, das, auf der Erzählebene gesehen, noch in der na-

⁴² Vgl. Lindemann, Gemeinde 152 A 113.

⁴³ Becker II 594.

⁴⁴ Ebd.; ähnlich Brown II 713.

⁴⁵ Becker II 595. Der Verf. sieht im Begriff des Sehens das Motiv der »Aufnahme 'in Herrlichkeit', also die Transformation in das himmlische Sein« (ebd. 594; mit Verweis auf OdSal 17,2; 29,5; 31,5) mitassoziiert. Vgl. auch Betz, Paraklet 201.

⁴⁶ Onuki, Gemeinde 149.

⁴⁷ So auch u.a. Blank, Krisis 338.

⁴⁸ Lindars 503 gibt die Bedeutung von κριτής in V10 mit »judicial verdict« wieder. Nach Meinung des Verf. unterscheidet Joh nicht zwischen κριτής und κριμᾶ; letzteres ist joh hapax legomenon (Joh 9,39).

he bevorstehenden Zukunft liegt (genauso auch 16,33). Die pragmatische Funktion dieses proleptischen Perfekts ist deutlich: Der bedrängten Joh Gemeinde (vgl. 15,18–16,4; 16,5f.20–24.33) wird zugesagt, dass dieser Prozess zwischen Jesus (resp. ihr) und der Welt schon entschieden ist, und zwar im Tod Jesu. »Die Welt ist schon gerichtet. Das Entscheidende ist schon geschehen«⁴⁹. Unter Berücksichtigung des griechischen Perfekts können wir bloss noch ergänzen: Das κέκρυπται beschreibt ein aus der Sicht der Gegenwart der Gemeinde vergangenes Ereignis, das für ihre Gegenwart nach wie vor gültig und bestimmend bleibt: Die Welt resp. der Herrscher der Welt wurde und *bleibt* verurteilt. Diese Einsicht in nachösterlicher Zeit zu ermöglichen und zu vergegenwärtigen: das ist die Aufgabe des Parakleten. Zum anderen ist zu bemerken – und dieser Aspekt wird in der Forschung meist übergangen –, dass hier nicht, wie von V8 her sehr gut zu erwarten wäre, vom Verurteiltsein der *Welt*, sondern präzisierend vom Verurteiltsein des »Herrschers dieser Welt« die Rede ist⁵⁰. Es ist m.E. doch sehr ernsthaft der Gedanke in Erwägung zu ziehen, dass hier der Welt (κόσμος) – sehr ähnlich wie in 14,30f. – ein positives Moment zugesprochen wird, nämlich die Befreiung von der sie bestimmenden Macht des Bösen, und dass sie gerade auch deshalb wiederum zur Adressarin des durch die Gemeinde verkündigten Gerichts- und Heilswortes, und das heisst, dass sie wiederum Gegenstand der Liebe Gottes (vgl. 3,16) werden kann. Diesen Aspekt haben m.W. nur Onuki, Lindemann und Calloud/Genuyt gesehen⁵¹.

Im Rahmen des kontradiktorischen Prozesses gelesen, wiederholt V11 inhaltlich die schon in V10 erreichte Erkenntnis: Nicht Jesus ist verurteilt und verdammt (vgl. u.a. Kap. 18–19), sondern die Welt, resp. präziser: die die Welt verklavende Macht des Bösen⁵².

⁴⁹ Onuki, Gemeinde 147; vgl. auch Blank, Krisis 339.

⁵⁰ Die gleiche präzisierende Redeweise liegt in Joh 12,31a–b vor.

⁵¹ Vgl. Onuki, Gemeinde 146–148, u.a. 148: »Auch von jetzt an wird die gerichtete Welt durch diese Gemeinde weiterhin zum Glauben und Heil gerufen«; vgl. ebd. 215 zu Joh 12, 31a–b: »Damit wird die Welt inmitten ihres Gerichtetseins auf ihre bleibende Geschichtlichkeit hin befreit«; vgl. Lindemann, Gemeinde 153: »Die Welt ist also als ungläubige festgestellt; aber sie bleibt als solche das Ziel der Ansage des Willens Gottes [...]. Indem der Paraklet der Welt sagt, dass der Satan verurteilt ist, teilt er ihr jedenfalls implizit mit, dass sie von dessen Anspruch befreit ist. Und insofern ist 16,11 eine sachliche Bestätigung der Aussage von 3,16«; vgl. schliesslich Calloud/Genuyt 79: »le monde n'a plus de Prince, c'est-à-dire qu'il est dépossédé de sa référence à l'Anti-Destinateur [...]. Le monde est ainsi en position d'être un auditeur éventuel de la parole des disciples, et telle est bien la situation ambiguë qui est la sienne, entre le salut et la condamnation«.

⁵² Vgl. Boismard/Lamouille 381: »Le monde s'imagine avoir jugé et condamné Jésus à mort; mais il se trompe!«

Theologische Vertiefung der Auslegung von V8–11:

Abschliessend soll das Verständnis von 16,8–11 durch folgende drei Punkte vertieft werden:

(1) Welches ist die in 16,8–11 beschriebene Funktion des Parakleten? Der Paraklet *vergegenwärtigt* in nachösterlicher Zeit den Rechtsstreit zwischen Jesus und der Welt. Er setzt also die Gerichtstätigkeit Jesu gegenüber der Welt fort, und zwar derart, dass er in polemischer Absetzung zum weltlichen Verständnis der Person Jesu dessen Offenbarungsanspruch weiter behauptet. Indem sich der Paraklet im deutenden Rückblick auf die gesamte irdische Geschichte Jesu – seine öffentliche Wirksamkeit (vgl. V9) und seinen Tod (vgl. V10.11) – rückbezieht, um die gegenwärtige Situation zu erhellen, sagt er nichts, was über Jesus und sein Offenbarungswirken hinausginge. Neu ist seine Aktivität nur insofern, als er die österliche Erkenntnis vermittelt, wonach der Tod Jesu ein eminent positives Ereignis ist (die paradoxe Rechtfertigung eines scheinbar Gescheiterten – V10 – und die Zerstörung der Macht des Bösen – V11) und demnach die an Jesus Anstoss nehmende »Welt« ihrerseits für schuldig befunden wird (V9). Diese österliche Erkenntnis ist auf der narrativen Ebene allerdings bereits antizipativ so umgesetzt, dass der abschiednehmende Jesus seinen Weg in den Tod zum voraus deutet. Kurz: *der Paraklet deckt nur auf, was bereits geschah und weiter geschieht*⁵³. – Wir können deshalb der Auffassung von Becker, wonach der Paraklet von 16,8–11 – gegenüber demjenigen von Joh 14 – »eine grundlegende selbständige Funktion«⁵⁴ gegenüber dem erhöhten Christus wahrnehme, nicht zustimmen.

(2) Liegt in 16,8–11 – etwa gegenüber Joh 14 – eine *Reapokalyptisierung* der Parakletfigur, resp. des in der Passage verirrten Verständnisses von Welt und Geschichte vor⁵⁵? Dafür sprechen könnte, wie oben bereits erwähnt, das ἐλέγγετον τὸν κόσμον, also die »kosmische« Dimension des Gerichts, im weiteren überhaupt die Akzentuierung der Gerichtsvorstellung und schliesslich die mythische Figur des Herrschers der Welt, der apokalyptisches Weltverständnis repräsen-

⁵³ Dass die Aufgabe des Parakleten auch in 16,8–11 im allgemeinsten Sinne darin besteht, das Vergangene zu vergegenwärtigen, streicht auch Onuki, Gemeinde 147 zutreffend heraus: Die »Überföhrungsfunktion des Parakleten bedeutet nichts anderes, als dass der Paraklet und die durch ihn gewirkte Verkündigung der Lesergemeinde dieses bereits vollendete Offenbarungswirken Jesu und das bereits damit gegebene Gericht der Welt nicht in die historisch einmalige Vergangenheit versinken lassen dürfen, sondern eschatologisch in die je eigene, nachösterliche Gegenwart hinein zu *vergegenwärtigen* haben«.

⁵⁴ Becker II 595; ebenfalls 593. Der Verf. akzentuiert die Differenz der Parakletvorstellung in Kap. 14 gegenüber Kap. 16 u.a. wie folgt: »Geist und Erhöhter sind nicht identifiziert wie bei E, sondern der Paraklet ist *Gesandter* des Erhöhten und *als solcher* [!] *wirkt er selbständige* (593; kursiv von mir). Mir ist unverständlich, wie der Verf. zu einem solchen Schluss kommen kann. Denn die Gesandtenvorstellung impliziert ja das strenge Gegenteil von der Vorstellung der Selbständigkeit einer bestimmten Figur! Wir können hier nur darauf verweisen, was Becker etwa zu 16,14 mit aller wünschenswerten Deutlichkeit selbst sagt: »Ein Gesandter hat jeweils strikt zu tun, was Sendungsauftrag ist. So ist Gehorsam ohne Eigenmächtigkeit Grundprinzip jedes Gesandten« (ebd. 596f.).

⁵⁵ Vgl. im wesentlichen Müller, Parakletvorstellung 67–71; Becker II 594f.

tiert⁵⁶. Allerdings erheben sich gegen eine solche Auslegung schwerwiegende Einwände: (a) Von einer »massive[n] *Schilderung* des Gerichts an der Welt«⁵⁷ kann gerade nicht die Rede sein! Es wird nichts geschildert, sondern nur eine Aktivität (ἐλέγχειν) genannt und inhaltlich entfaltet (V9–11). Die Frage stellt sich allerdings, wie dieser Vorgang des Aufdeckens des Unrechts der Welt gegenüber Jesus in concreto vorgestellt werden soll. (b) Der die parakletische Wirksamkeit bestimmende Horizont ist nicht der der Zukunft, sondern der der Vergangenheit, konkreter: des gesamten irdischen Offenbarungswirkens Jesu. Der Paraklet deckt nur auf, welches die Wirklichkeit ist, die die nachösterliche Gegenwart bereits bestimmt. (c) Wann vollzieht sich dieses Gericht über die Welt? Von 16,7.8 her kann die Antwort nur lauten: nicht als einmaliges Ereignis an einem klar definierbaren Ende »dieser Weltzeit«, sondern in der nachösterlichen Zeit insgesamt. Die Fortsetzung der Rede in den V12–15 und 16–33 wird mit aller Deutlichkeit festhalten, dass die nachösterliche Gemeinde noch einen Weg in dieser Welt zu gehen hat. (d) Wie vollzieht sich dieses Überführtwerden der Welt? Aufgrund von Punkt 3 dürfte auch diese Frage nicht mehr allzu umstritten sein: Das Aufdecken des wahren Charakters der Welt vollzieht sich durch die Existenz und Verkündigung der joh Gemeinde⁵⁸. Die parakletische Aktivität objektiviert sich in der Gemeinde, die durch ihr Verkündigungswort und insgesamt durch ihre Existenz die richtende Aktivität Jesu fortsetzt. Der Paraklet handelt an der Welt also *nicht unmittelbar*, durch ein der Welt direkt zugängliches kosmisches Drama am Ende der Zeiten, sondern *mittelbar*, durch die Existenz und Verkündigung der Gemeinde. Auch in 16,8–11 wird also an der weltlichen Verborgenheit des Geist-Parakleten (vgl. Joh 14) weiterhin festgehalten: »die Welt erfährt von diesem Prozess gegen sie nichts«⁵⁹; man müsste hier vielleicht vorsichtiger formulieren: Die Welt erfährt von diesem Prozess nur insofern etwas, als sie durch die gemeindliche Existenz und Verkündigung mit dem Offenbarungsanspruch Jesu

⁵⁶ Vgl. dazu P. Vielhauer/G. Strecker, Art. Apokalyptik, in: NTApO 511 499: »Die wesenhafte Schlechtigkeit und Vergänglichkeit dieser Weltzeit wird mythologisch durch die Vorstellung von der Herrschaft Satans und böser Mächte über sie symbolisiert«.

⁵⁷ Müller, Parakletvorstellung 69 (kursiv von mir). Vgl. auch ebd. 67f.: »Gerade das Interesse an der Durchführung des Gerichts als einem besonderen (!) kosmischen Ereignis hat diese Sätze [16,7–11] geschaffen. Hier erfolgt eine Reapokalyptisierung des Joh.Ev«. Vgl. auch ebd. 69: »Joh 12,31, worauf 16,11 wohl anspielt, meint eben nicht das Gericht als umfassendes kosmisches Ereignis, sondern bezieht sich lediglich auf das Gericht, das die Welt sich praktisch selbst zuzieht, indem sie aufgrund ihres Unglaubens Jesus den Prozess macht« – aber was anderes als eben dieser Gedanke ist in 16,8–11 ausgedrückt?!

⁵⁸ Diesen Aspekt haben u.a. betont: Dietzfelbinger, Paraklet 392: »Der Prozess [...] spielt sich in der nachösterlichen Gemeinde ab. In ihrer Verkündigung ereignet sich der Vorgang, in dessen Verlauf die Welt dessen inne werden muss, dass ihre Verwerfung Jesu Akt der Sünde war und ist [...]. Die Gemeinde ist der Ort dieses den Kosmos angehenden Prozesses; Glaube und Wort der Gemeinde sind die Medien, deren sich der Paraklet bedient, um seinen Prozess durchzuführen«; Thüsing, Erhöhung 143f.; Barrett 487: »we must therefore think of his work as mediated through the church, which alone can receive him, and in particular of the Spirit-inspired utterances of Christian preachers which convict the world«.

⁵⁹ Becker II 592.

dauernd konfrontiert wird. (e) Damit ist zugleich die Frage nach dem *theologischen Status* der Welt aufgeworfen. Trifft das Urteil von Müller zu, wonach die »Welt [...] hier nicht mehr Gegenstand der Liebe Gottes (3,16)«⁶⁰ ist? Man muss hier zurückhaltend urteilen. Immerhin sind zwei Momente zu berücksichtigen, die die These von der endgültigen Verworfenheit der Welt kritisch relativieren: Zum einen ist aus dem Text nicht zu entnehmen, dass der Welt die Möglichkeit, ein positives Verhältnis zu Jesus einzugehen, abgesprochen wird. In der Tat wird in V9 die Verweigerung der Anerkennung des Offenbarungsanspruchs Jesu als Sünde qualifiziert. Schliesst dies aber bereits die prinzipielle Unmöglichkeit eines Glaubensverhältnisses zu Jesus mit ein? Zum andern darf nochmals an unsere Auslegung von 16,11, wonach die Entmachtung des »Herrschers der Welt« implizit vermutlich den Gedanken der Befreiung der Welt von dieser zerstörerischen Macht beinhaltet, erinnert werden⁶¹.

Trifft diese Einschätzung des nichtapokalyptischen Charakters von 16,8–11 zu, dann stellt sich hier einmal mehr die Frage, warum apokalyptische Vorstellungsmuster verwendet wurden, um diese im joh Kontext grundlegend zu modifizieren. Darauf kann, wie schon bei der Auslegung von 14,20, folgendermassen geantwortet werden: um die Endgültigkeit und Universalität des Offenbarerwirkens Jesu – hier insb. den Aspekt der durch die Offenbarung Jesu provozierten Krisis der Welt – zu betonen.

(3) Welches ist, so fragen wir abschliessend, die *pragmatische Dimension* des Textes? Zu betonen ist: »the passage 16:7–11 concerns the world but is addressed to the disciples«⁶². Der Text verfolgt in ausgeprägt polemischer Diktion ein eminent pastoral-inneregemeindliches Anliegen, nämlich das der Stärkung der zutiefst verunsicherten und bedrängten Identität (λύπη von V6!) des joh Gemeindeverbandes: Indem der die joh Gemeinde bedrohenden Welt (vgl. 15,18–16,4) ihr Unrecht vorgehalten und Jesus Recht zugesprochen wird, wird auch der an Jesus glaubenden Gemeinde Recht zugesprochen. Die in den V8–11 vorliegende Umwertung der Werte besagt: Nicht die Wirklichkeitswahrnehmung der »Welt«, sondern die joh Wahrnehmung der Wirklichkeit – d.h. der umstrittenen Person Jesu – ist letztlich, auch *contra experientiam mundi*, gültig und zutreffend. Polemik steht hier im Dienst der Vergewisserung erschütterter Glaubensidentität.

⁶⁰ Müller, Parakletvorstellung 68; ebenso Becker II 593: »Hier [d.h. in 16,8–11] findet nur noch Aufdecken der Sündhaftigkeit zum Zwecke endgültigen Verurteilteins statt, d.h. die Welt ist gegenüber der Gemeinde dualisiert und wesentlich unveränderbar böse«.

⁶¹ Hingewiesen sei hier auf *Thüsing*, Erhöhung 143: Joh 16,8–11 bedeutet »nicht, dass die 'Welt' eine fertige Grösse sei, verworfen ohne jede Aussicht auf Rettung« und insb. auf *Onuki*, Gemeinde 146–149, der sich in kritischer Diskussion mit Müller und Becker dieser Frage intensiv angenommen hat und zum Schluss kommt: »Auch von jetzt an wird die gerichtete Welt durch diese Gemeinde weiterhin zum Glauben und Heil gerufen [...]. Der Aufruf zum Glauben (zum Heil) und die Aufdeckung der Sünde der gerichteten Welt erweisen sich – um mit Blank zu sprechen – als 'Komplementärfunktionen des einen Zeugnisses' dieser Gemeinde« (ebd. 148).

⁶² Carson, Function 564.

V12–15: Die Eröffnung der Zukunft

Auslegung der V12–15:

Komplementär zu den V8–11, die die *kritische* Aktivität des Parakleten gegenüber der Welt festhielten, beschreiben die V12–15 nun dessen *konstruktive* Tätigkeit gegenüber der Jüngergemeinde. Wiederum wird eingangs von der Abschiedssituation ausgegangen (V12), um anschliessend das Handeln des Parakleten zu nennen (V13). Die sich daran anknüpfende Verherrlichungs-Thematik (V14,15) hat deutlich die Funktion der Explikation und Legitimation der in V13 beschriebenen parakletischen Aktivität insgesamt.

V12 figuriert wie erwähnt als Vorspann zur Parakletverheissung V13. Damit wird zugleich die Funktion des auf den ersten Blick enigmatisch wirkenden Satzes deutlicher: Der Paraklet ist der authentische Fortsetzer der Jesusoffenbarung in nachösterlicher Zeit. Der Satz verweist in inhaltlicher Hinsicht sowohl auf das theologische Verstehensproblem als auch auf den Zukunftsaspekt der Jesusoffenbarung. Zum *Verstehensproblem*: Wie Blank bemerkt hat, darf das neutrische πολλά nicht vorschnell materialiter gefüllt werden. Das πολλά «kennzeichnet nicht eine Vielzahl einzelner Sätze und Dogmen, sondern in schwebender, vieldeutiger Ausdrucksweise das Verstehens-Problem als solches»⁶³. Der zeitliche Überschritt von der vorösterlichen zur nachösterlichen Situation – textlich markiert durch das Gegenüber von οὐ ... ἄρτι und ὅταν δέ – verweist auf eine sachliche Differenz⁶⁴, resp. auf die Ermöglichungsbedingung theologischen Verstehens: Die Unmöglichkeit des »Ertragens« (vgl. das οὐ δύνασθαί βασιτάζειν), d.h. des Verstehens der Jesusoffenbarung⁶⁵ wird durch das Wirken des Geist-Parakleten aufgehoben sein. Zum *Zukunftsaspekt* der Jesusoffenbarung: Der Satz V12 unterstreicht sehr deutlich die Unabgeschlossenheit der Jesusoffenbarung, die durch den Parakleten zu ihrer Vollendung geführt werden wird. Erst in der nachösterlichen Gegenwart und Zukunft wird sich die Wahrheit der Jesusoffenbarung in ihrer Totalität (vgl. V13c: ἐν τῇ ἀληθείᾳ πόση) erschliessen. Der hier anklingende Gedanke der dynamischen Selbstergänzung der Offenbarung Gottes wird bei der Auslegung von V13 aufgenommen und diskutiert werden müssen.

V13 nennt die parakletische Aktivität in nachösterlicher Zeit. Diese wird in V13c zunächst als ein ὁδηγεῖν ἐν τῇ ἀληθείᾳ πόση beschrieben. Der Paraklet wird die Gemeinde – so darf der textkritisch umstrittene Ausdruck wahrscheinlich wiedergegeben werden – innerhalb des ganzen Bereiches der durch Christus

⁶³ Blank II 195. Ausführlich Porsch, Pneuma und Wort 290–292, der folgendermassen bilanziert: »Die 'πολλά' sind also nicht 'neue Wahrheiten', ein quantitatives 'Mehr' an Offenbarung, sondern nur ein Mehr an Verstehen und Einsicht der Offenbarung Jesus' (ebd. 292). Zu den Vertretern der exegetischen Zunft, die das πολλά im Sinne von »zusätzlichen, neuen Wahrheiten« verstehen, vgl. ebd. 292 A 377.

⁶⁴ Gut Blank II 184.

⁶⁵ Die Bedeutung von βασιτάζειν – im JohEv noch 10,31 (»aufheben«); 12,6 (»entwenden«); 19,17 (»tragen«); 20,15 (»forttragen«); vgl. F.Büchsel, Art. βασιτάζω, ThWNT I 596f.) – scheint hier sehr nahe an »erkennen«, »verstehen« heranzukommen (vgl. auch die sachlich verwandte Stelle Joh 13,7 ὁ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας, ἄρτι γνώσῃ δὲ μετὰ ταῦτα).

erschlossenen Wahrheit anleiten⁶⁶. »Wahrheit« wäre demnach nicht sosehr der Zielpunkt des ὁδηγεῖν des Parakleten, sondern eher der Weg, auf dem, resp. der Raum, in dem sich dieses Anleiten vollzieht. Die im Verb ὁδηγεῖν⁶⁷ anklingende, in 14,4–6 (ὁδός) bereits einmal thematisierte Weg-Merapher soll hierbei den *Prozesscharakter*⁶⁸ dieser Leitungsfunktion unterstreichen: Das Verstehen der Wahrheit Christi in ihrer Gesamtheit ist kein punktueller, einmaliger Akt, sondern ein kontinuierlicher Vorgang, ein zeitintensives Sich-Einüben. Dabei besteht m.E. keine Veranlassung, die personal-christologische Ausrichtung des joh Wahrheitsbegriffs bei 16,13 in Zweifel zu ziehen. Es geht auch hier nicht um – tendenziell von Jesus abstrahierbare – »Lehre« bzw. um »Lehrentfaltung«⁶⁹. Wahrheit ist auch hier nicht eine Diversität bestimmter Lehraussagen, sondern

⁶⁶ Vgl. die Paraphrase von *W. Michaelis*, Art. ὁδός κτλ., ThWNT V 105. Eine Entscheidung zwischen den beiden grösseren *textkritischen* Varianten (a) εἰς τὴν ἀλήθειαν πάσιν (A B 054 und wenige andere) und (b) ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ (κ D L W Θ 1.33.565.1071, Itala und andere) fällt unter Berücksichtigung der äusseren und inneren Kriterien nicht leicht. Die äussere Bezeugung spricht leiche für die Variante (b), und lectio difficilior dürfte vermuthlich ebenfalls die Variante mit der Präposition ἐν sein; so auch die Beurteilung von *Metzger*, Commentary 247; *W. Michaelis*, ebd. 104 A 19. Allerdings ist die strenge Unterscheidung zwischen den Präpositionen ἐν und εἰς problematisch, vgl. *BDR* §205 (εἰς statt ἐν in ördlichem Sinne; vgl. auch *Bauer/Aland* 464 [zu εἰς, Punkt 9]); §218 (ἐν statt εἰς; vgl. auch *Bauer/Aland* 524 [zu ἐν, Punkt 6]). Insb. der Gebrauch der Präposition ἐν ist so vielseitig, aber auch oft so verschwommen, dass e. genaue Systematik unmöglich ist« (*Bauer/Aland* 521). Immerhin konzediert *BDR* §205, dass die Vermischung der beiden Präpositionen im JohEv selten ist. Das lässt auf einen joh Konstruktionswillen schliessen und rechtfertigt also ein Ernstnehmen der alten textkritischen Diskussion zu 16,13.

⁶⁷ Nach *W. Michaelis* ebd. 104–106 hat das Verbum ὁδηγεῖν in 16,13 nicht die Bedeutung »führen«, »leiten«, sondern »anleiten«, »unterweisen« (ebd. 104f.; im NT insb. Act 8,31) und bringt dadurch den fünften Parakletspruch in eine enge inhaltliche Beziehung zu Joh 14,26 (dort u.a. διδάσκειν; vgl. Ps LXX 24,5 [ὁδηγήσόν με ἐπὶ τὴν ἀληθειάν σου, καὶ διδάξόν με]; 24,9; 142,10 [δίδαξόν με τοῦ ποιεῖν τὸ θέλημα σου, ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μου τὸ πνεῦμα σου τὸ ἀγαθὸν ὁδηγήσει με ἐν γῆ εὐθείᾳ]), wo jeweils ὁδηγεῖν parallel zu διδάσκειν steht). Gut gesehen ist dabei, dass der fünfte Parakletspruch in der Tat eine Relecture von 14,26 ist. Doch scheint uns der Verf. zu weit zu gehen, wenn er jede metaphorische Assoziation von ὁδηγεῖν ausschliessen will. Immerhin ist ὁδηγεῖν joh hapaxlegomenon; umso stärker ist der Ausleger geneigt, eine Beziehung zum ὁδός von 14,4–6 herzustellen. – Zur *religionsgeschichtlichen* Vorprägung des ὁδηγεῖν, vgl. u.a. *W. Michaelis*, Art. ὁδός κτλ., ThWNT V 101–106, insb. 101–103; *Müller*, Parakletvorstellung 72f.; *Barrett* 489; *Dodd*, Interpretation 223; *Schnackenburg* III 152f. Der ad.-jüd. Raum dürfte hier einmal mehr bestimmend sein, nicht zuletzt die Psalmen-tradition und die Weisheitstradition (vgl. Weish 9,11; 10,10.17, wobei hier stark auf ad. Psalmen-sprache rekurriert wird). Zum philonischen und gnostischen Vergleichsmaterial und ihrer kritischen Diskussion, vgl. u.a. *Schnackenburg*, ebd. 153.

⁶⁸ So *Onuki*, Gemeinde 149.

⁶⁹ *Becker* II 597; vgl. auch ebd. 596: »'Wahrheit' ist [in 16,13] zur kirchlichen Offenbarungslehre geworden«; vgl. *ders.*, Abschiedsreden 239f.: »Der Geist vertritt nicht Jesus selbst, sondern dessen Lehre, die offenbar die Summe mehrerer Aussagen ist [...]. 'Wahrheit' ist also zum Terminus der kirchlichen Lehre umgemünzt«; *Müller*, Parakletvorstellung 72. – Repräsentativ für die andere Position etwa *Kremer*, Jesu Verheissung 256: »Es geht demnach nicht um die Mitteilung neuer Wahrheiten, sondern um die nachösterliche Erschliessung der Wahrheit, die Jesus Christus selber ist«.

»eine vorgegebene, umfassende Sinn-Ganzheit«⁷⁰. – Der daran anschliessende, als antithetischer Parallelismus konstruierte *Begründungssatz* in V13d.e klärt, inwiefern dieser sprachliche Vorgang (vgl. das zweimalige λαλεῖν) des ὁδηγεῖν Wahrheit beanspruchen kann. Der Paraklet leitet die Gemeinde im Raum der Wahrheit Christi und ist darum als πνεῦμα τῆς ἀληθείας (V13b) zu bezeichnen, weil – einmal mehr greift der Text hier auf den Sendungsgedanken zurück⁷¹ – sein Reden kein selbstbezogenes und in sich selbst gegründetes Reden ist, sondern ein Reden, das aus dem hörenden Bezogensein auf eine externe Grösse entspringt. – Das dritte wesentliche semantische Element von V13 – καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν – darf schliesslich als *Erläuterung* des ὁδηγεῖν ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ von V13c verstanden werden⁷². Damit ist ausgesagt: Das ὁδηγεῖν des Parakleten ist primär ein ἀναγγέλλειν, d.h. ein Eröffnen⁷³ und also Verstehbarmachen von τὰ ἐρχόμενα. Dadurch tritt die *Zukunftsbezogenheit* der parakletischen Wirksamkeit deutlich in den Vordergrund; denn – und dies ist in der Forschung des öfteren und zutreffend betont worden – die hier beschriebene Tätigkeit geht nicht in der Gegenwart der nachösterlichen Gemeinde auf, sondern umfasst ebenso sehr deren Zukunft⁷⁴. Daraus jedoch schliessen zu wollen, es handle sich hier um ein *apokalyptisch* zu interpretierendes Erschliessen der kommenden Dinge am Ende 'dieser Weltzeit'⁷⁵, verkennet den Akzent, den der Text selber setzt: »Es fehlt hier jede Reflexion auf den substantiellen Inhalt von τὰ ἐρχόμενα«⁷⁶. Dem Text geht es nicht um eine konkretisierende Antizipation des Zukünftigen durch dessen apokalyptische Enträtselung. Damit wäre die Zukunft als solche

⁷⁰ Blank II 184.

⁷¹ Da der fünfte Parakletenspruch ein prophetisches Moment enthält (vgl. insb. Joh 16,13f.), darf hier auf eine Notiz von Berger, Amen-Worte 117 hingewiesen werden. Nach dem Verf. ist für den frühjüdischen Prophetenbegriff u.a. folgendes charakteristisch: »Der Prophet sagt nichts Eigenes, sondern lediglich das Pneuma Gottes redet in ihm. Vorbereitet wird diese Auffassung in Texten aus der Diskussion um Falschpropheten (Jer 23,16.21.22), positiv entfaltet wird sie etwa in Slav Hen 39–40, in IV Esr 14,22 [...], und besonders ausgeprägt ist sie in der hellenistischen Divinations- und Inspirationstheorie Philo [...]. Im NT wird diese Theorie besonders in der joh Christologie auf Jesus als den Boten Gottes angewandt.«

⁷² Satzsyntaktisch möglich wäre auch, V13d–f als eine Doppelbegründung von V13c zu verstehen, vgl. etwa Kremer, Verheissung 257: »Die Funktion des V. 13a verheissenen Parakleten wird in dem Kausalsatz (γάρ) V. 13b auf eine doppelte Weise begründet und zugleich erläutert. V13f kann allerdings schwerlich als eine Begründung, sondern muss als eine inhaltliche Weiterführung der ersten Funktionsbestimmung in V13c verstanden werden.«

⁷³ Vgl. Bauer/Aland 100: Die ursprüngliche Bedeutung des Verbs ist »berichten«, allgemeiner »melden«, »verkündigen«, »lehren«. »In der Septuaginta dient es als Offenbarungsterminus ('enthüllen') und steht Jes 41,23; 44,7 in Verbindung mit 'das Kommende'« (Kremer, Jesu Verheissung 257). Siehe im weiteren J.Schniewind, Art. ἀγγελία καλ., Th.WNT I 56ff. (zu ἀναγγέλλω: 61–64).

⁷⁴ Betont von Onuki, Gemeinde 150–152; Blank 2,185; u.a.

⁷⁵ So Becker II 596; Müller, Parakletenvorstellung 72; Carson, Discourse 149: »The final apocalyptic climax of world history will be partially unveiled before their eyes to enable them to perceive the sweep of the divine plan of redemption«; zahlreicher die älteren Joh-Ausleger, vgl. u.a. Bauer 199.

⁷⁶ Onuki, Gemeinde 151; vgl. Schnackenburg III 154; Winter, Vermächtnis 280.

letztlich aufgehoben. Vielmehr muss methodisch gelten: Die in V13f enthaltene Leerstelle darf nicht durch einen religionsgeschichtlichen Rückgriff auf die Vorstellungen und Bilder der jüdisch-christlichen Apokalyprik angereichert werden. Inhaltlich besagt dies: Die Zukunft der Gemeinde wird hier derart explizit zum Thema gemacht, dass der Gemeinde durch die prophetische Aktivität des Parakleten⁷⁷ die Erhellung des »auf sie Zukommende[n]«⁷⁸ zugesagt ist und dass sie also ihren Weg in die Zukunft, der ihr nicht einfach ein für allemal durchsichtig gemacht werden wird, zuversichtlich gehen kann⁷⁹. Der Text spiegelt demnach ein – gegenüber Joh 14 gewachsenes – *Bewusstsein der joh Gemeinde um ihre Zukunft* und die – von der Situation der λύπη resp. θλίψις (V6.20–22.33) herkommend: sehr verständliche – Frage, wie diese bestanden werden kann.

V14–15 haben im Gefolge von V13 stark explikativ-legitimierenden Charakter. Der letzte Interpretationsschub der Parakletesequenz V7–15 erfolgt grob gesehen in zwei Stufen: Zunächst wird in V14 die parakletische Tätigkeit als eine *christologisch* fundierte ausgewiesen, um in V15 auf ihren letzten, nämlich *theologischen* Grund zurückgeführt zu werden. Einen strukturell sehr ähnlichen zweistufigen Begründungsprozess haben wir bspw. schon bei 14,18–20 und 14,21. 23f. beobachtet. – V14 qualifiziert die in V13 genannte Verkündigungstätigkeit des Geist-Parakleten (vgl. das dreimalige ἀναγγέλλειν in V13–15) abschliessend und einmalig als ein »Verherrlichen« (δοξάζειν) Jesu⁸⁰. Begründet wird das durch den Gedanken, dass der Paraklet sein Verkündigungswort ganz von Jesus her empfängt (ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν)⁸¹. Sein Wort ist

⁷⁷ Von einer *prophetischen* Aktivität des Parakleten hinsichtlich 16,13 ist in der Literatur öfters die Rede; vgl. u.a. *Blank* II 185; *Kypar* 249; *Dietsfelbinger*, Paraklet 394f.401; vgl. im weiteren den sehr beachtenswerten Aufsatz von *Boring*, *Christian Prophecy*, insb. 118f.; *Hawthorne*, *Christian Prophets*, insb. 128: »He [sc. the evangelist] viewed his gospel as a prophetic gospel, himself as a prophet and his task, guided and validated by the Spirit of truth (the Spirit of Jesus, John 16:12–15) [im Original: 16:12–25 – offensichtlich ein Druckfehler], to work creatively with the tradition«. Sehr kritisch gegenüber einer Eintragung des Phänomens des *urchristlichen Prophetismus* in Joh 16,13 und insgesamt in das JohEv ist bspw. *Schnackenburg* III, Exkurs 16: Der Paraklet 170f.; *ders.*, *Gemeinde* 302–304. – Dem angesprochenen Phänomen im allgemeinen und der Frage nach einem joh Prophetismus im JohEv im speziellen – das Phänomen ist in der joh Schule belegt, vgl. nur I Joh 4,1ff.! – verlangt eine sorgfältige und intensive Diskussion, die hier nicht geleistet werden kann.

⁷⁸ *Schnackenburg* III 154

⁷⁹ Treffend u.a. *Onuki*, *Gemeinde* 151f.; *Bultmann* 443: »im Zshg versteht es sich von selbst, dass nicht an apokalyptische Weissagungen gedacht ist; es wäre ja kein Grund, warum Jesus solche nicht selbst hätte sagen können [vergleiche damit das proleptische Aufdecken der konkreten *Gegenwarts*situation der nächsterlichen Gemeinde durch Jesus in 16,21], und warum die Jünger sie 'jetzt' nicht ertagen könnten. Vielmehr ist der Sinn gerade der, dass die Zukunft nicht in einem vorausgegebenen Wissen entschleiert, sondern durch das in der Gemeinde wirksame Wort jeweils erhellt wird«.

⁸⁰ Zur Verherrlichungsthematik im JohEv siehe die oben bei der Exegese zu Joh 13,31f. angegebene Literatur.

⁸¹ Zwei syntaktisch-semantische Bemerkungen zu diesem Begründungssatz: (1) Das Verb λαμβάνειν hat die zwei Grundbedeutungen »nehmen« und »empfangen«, »erhalten« (vgl. *Bauer/Aland* 942–946). Die deutschsprachige Exegese übersetzt vorwiegend mit »nehmen«, legt also

ganz das Wort Jesu. In sprachlicher Variation wird demnach der zuvor schon in V13d,e ausgesagte Sendungsgedanke aufgenommen und dadurch unterstrichen. V15 schliesslich behauptet mithilfe der schon in V14 verwendeten Besitz-Metaphorik die Offenbarerqualität Jesu (πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμὸν ἐστίν) und deckt dadurch im vorliegenden argumentativen Gefälle den theologischen Grund der parakletischen Wirksamkeit auf. Das Wort des Parakleten ist nicht sein Wort, sondern *ganz das Wort Gottes.* Damit ist das zukünftige Wort des Parakleten hinreichend legitimiert. Der grosse sprachliche Aufwand dieser Legitimierung der parakletischen Tätigkeit in den V13–15 ist auffallend.

Vertiefung der in V12–15 angezeigten theologischen Problematik:

16,12.13 postulierten: Das Wort Jesu ist ein unabgeschlossenes. Es wird in nächster Zeit durch den Parakleten, den Geist der Wahrheit, in authentischer Weise fortgesetzt werden, und zwar insb. derart, dass das durch den Parakleten gesprochene Wort Jesu die Zukunft der Gemeinde erschliessen wird. Damit ist mindestens ein Zweifaches ausgesagt: Zum einen wird dadurch die Jesusoffenbarung als eine der Entwicklung, resp. der Entfaltung fähige und bedürftige Offenbarung verstanden. Man wird hier, mit aller Vorsicht, von einer fortlaufenden Selbstergänzung der Jesusoffenbarung reden dürfen⁸². *Die Offenbarung selbst hat noch eine Zukunft vor sich.* Zum anderen gilt von daher ebenso und wird in V13 unterstrichen: *Auch die nächsterliche Gemeinde hat, entgegen ihrer vordergründigen Welterfahrung, noch eine Zukunft vor sich.* Das sich hier artikulierende Bewusstsein der joh Gemeinde um ihre Zukunft und ihr Verhältnis zu dieser Zukunft ist in etwa das folgende: Es ist einerseits eine nicht zum voraus enrätselte, vorausgenommene und daher eigentlich aufgehobene Zukunft. Wie das zukünftige Schicksal der Gemeinde in concreto aussehen wird, ist ihr entzogen. Der Gedanke impliziert zugleich einen bestimmten anthropologisch-ekklesiologischen Aspekt, nämlich denjenigen der Unabgeschlossenheit der gemeindlichen Existenz. Die Gemeinde ist keine societas perfecta, sondern hat, ein wenig banal ge-

den Akzent auf die Aktivität des Parakleten; die englischsprachige Exegese hingegen legt den Akzent auf die rezeptive Einstellung des Parakleten gegenüber Jesus und gibt darum das λαμβάνειν m.W. mehrheitlich mit «empfangen» wieder. Da λαμβάνειν eindeutig parallel zum ἀκούειν von V13e steht, ist «empfangen» als Übersetzung vorzuziehen, um dem Gedanken der der parakletischen Aktivität vorausgehenden *Rezeptivität* genügend Ausdruck zu verleihen. – (2) Der präpositionale Ausdruck ἐκ τοῦ ἐμοῦ – der substantivierte Pronominalausdruck τὸ ἐμὸν ist mit «mein Eigentum» wiederzugeben (vgl. Bauer/Aland 515) – ist gleichbedeutend mit λαμβάνειν ἐξ ἐμοῦ und also nicht *partitiv* zu verstehen, vgl. *Thüsing*, Erhöhung 158: «Dieses 'ἐκ τοῦ ἐμοῦ' bedeutet nicht, dass der Paraklet nur einen Teil dessen 'nimmt' und 'verkündet', was Jesus hat. Der Ausdruck besagt vielmehr nur die Herkunft dessen, was der Geist sagt, von Jesus».

⁸² Den Gedanken verdanken wir dem Systematiker *Barth*, der davon spricht, dass Jesus Christus «als das eine Wort Gottes in einer fortlaufenden Selbstergänzung begriffen [sei] – nicht im Blick darauf, dass das in ihm gesprochene Wort nicht vollständig und genügend wäre, wohl aber im Blick auf die tiefe Ergänzungsbedürftigkeit alles unseres Hörens» (Kirchliche Dogmatik IV/3 110).

sagt, noch einen Weg zu gehen, und zwar einen Weg, der nicht schon im voraus klar und frei von allen Fragen und Problemen ist⁸³. Es ist andererseits eine Zukunft, die die Gemeinde dank der »Wegführung« des Geistes Jesu bestehen kann. Der Geist Jesu wird ihr im Horizont der vorgegebenen Wahrheit Jesu das auf sie Zukommende verständlich und damit ertragbar machen. Die Zukunft der Gemeinde ist also eine in zweifacher Weise *offene Zukunft*: einerseits eine nicht schon zum voraus bestimmte und aufgedeckte, andererseits eine durch den gegenwärtigen Geist Jesu eröffnete, lebbar Zukunft.

Das hier aufbrechende und zwischen den Zeilen von V13–15 deutlich aufscheinende *Problem* allerdings ist dasjenige der Autorität und Wahrheit des Geistes. Die Wirksamkeit des Parakleten wird in den V13–15 unter rhetorisch-vorstellungsmässig beträchtlichem Aufwand legitimiert: Die Rede des Parakleten ist authentische Rede, denn sie ist eine in Christus und daher in Gott selbst gegründete Rede. Eine solche intensive Legitimierung fällt auf. Legitimiert muss etwas werden, wenn es sich entweder nicht von selbst versteht oder wenn es seine ursprüngliche Selbstverständlichkeit verloren hat, wenn es also problematisch, d.h. zur Frage geworden ist. Der Text selbst also beleuchtet durch seine legitimatorischen Sätze gleichsam nebenbei eine Frage, die sich aus der starken Zukunftsbezogenheit der in 16,13 genannten Aktivität des Parakleten mit innerer Folgerichtigkeit ergibt: die Frage nach der Übereinstimmung des neuen Wortes des Parakleten mit dem alten Wort des irdischen Jesus. Ist das neue Wort des Geistes wirklich authentische Aktualisierung der in der irdischen Offenbarungsgeschichte Jesu eröffneten Wahrheit oder ist es ein gänzlich neues, von Jesus abgekoppeltes und also eigenmächtiges Wort? Dietzfelbinger hat diese in 16,12–15 aufblitzende Problematik gesehen und daraus das Vorhandensein eines innergemeindlichen Konfliktes abgeleitet: Das geistgewirkte Wort einzelner Verkündiger sei, so rekonstruiert der Verfasser, innerhalb der joh Gemeinde in Zweifel gezogen worden. Der vorliegende Text sei nicht zuletzt eine Legitimierung ihres neuen Wortes als eines, das nicht ihrer Willkür entspringe, sondern *verbum prolongatum Christi* sei⁸⁴. Eine solche konkretisierende Lesart ist natürlich nicht unmöglich, aber sie scheint uns doch zu sehr vom I Joh her (vgl. 4,1) in Joh 16 hineingelesen zu sein. Für Joh 16 ist die Annahme eines innergemeindlichen Konfliktes m.E. sehr hypothetisch. Der in I Joh 4,1–6 (vgl. I Joh 2,18–25) angezeigte Konflikt ist möglicherweise nicht zuletzt ein Teil der *Wirkungsgeschichte* des im JohEv entwickelten Geist-Parakletverständnisses, insb. desjenigen von Joh 16,12–15⁸⁵.

⁸³ In Anlehnung an Blank, *Krisis* 343; vgl. Onuki, *Gemeinde* 70.

⁸⁴ Dietzfelbinger, *Paraklet* 394f.

⁸⁵ Vgl. auch Vielhauer, *Geschichte*, der zur Frage der im I Joh bekämpften Gegner, die nach dem Verf. »eine Spielart des gnostischen Doketismus« (ebd. 471) vertreten, schreibt: »Die Irrlehrer sind nach 2,19 ein innerjohanneisches Phänomen und zwar [...] innerjohanneisch auch in dem Sinne, dass die Irrlehre aus der Überspitzung einzelner johanneischer Gedanken entstanden ist. Man könnte an eine enthusiastische Interpretation der Aussagen über den Parakleten, den Geist, denken (Joh 14,26; 15,26; 16,7.13 vgl. 14,12), derzufolge sie den historischen Menschen Jesus vergleichgültigten [...]. Sie sind Ultra-Johanneer« (ebd. 472).

1 Joh thematisiert das Problem der »Unterscheidung der Geister« (1 Joh 4,1–6). Ob ein Geist aus Gott ist, bestimmt ein material-christologisches Kriterium, das vermutlich eine antidoketische Spitze hat (1 Joh 4,2: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα). Der Rekurs auf den Geist ist also zur Zeit des 1 Joh problematisch geworden. Seine göttliche Authentizität ist nicht mehr selbstevident, sondern muss sich anhand eines präzise bestimmten christologischen Kriteriums remoto spiritu überprüfen lassen. Die relative Nähe und zugleich die Differenz zu Joh 16 sind deutlich: Obwohl die transzendente Herkunft des Geist-Parakleten in 16,13–15 eigens und nachdrücklich postuliert werden muss und also nicht mehr völlig selbstverständlich ist, so rekurriert der Text doch nicht auf eine bestimmte christologische Lehrbestimmung, um den Geist zu legitimieren. Die Christologie ist in Joh 16 noch nicht umstritten. Und die Pneumatologie ist zumindest noch nicht so weit diskreditiert, dass gar nicht mehr eigenständig vom Geist geredet werden könnte und dürfte. Theologiegeschichtlich gelesen befindet sich 16,12–15 in der Mitte zwischen dem Parakletverständnis von Joh 14 und der in 1 Joh explizit thematisierten Problematik der Authentizität des Geistes.

Zur Frage nach der inneren Einheit von Joh 16,4–15:

Zum Schluss der Auslegung von 16,4–15 soll die eingangs der Exegese formulierte, aber dort noch zurückgestellte Frage nach der *inneren Einheit* der zweifachen parakletischen Wirksamkeit gegenüber Welt (V8–11) und Gemeinde (V13–15) aufgenommen werden. Zunächst gilt: Beide Aktivitäten des Parakleten vollziehen sich *im Raum der Jüngergemeinde*. In beiden Fällen bildet die Existenz und Verkündigung der Gemeinde das aktive Medium der Geisrwerkamkeit. Ausgehend von dieser Beobachtung wird die innere Einheit dann deutlich, wenn insb. die pragmatische Dimension der beiden Textteile ins Licht gerückt wird. Die Grundfrage ist: Wie kann die Joh Gemeinde in ihrer überaus kritischen Welt-situation ihre Identität als Gemeinde Jesu behaupten? Sie kann ihre Identität behaupten, weil der Paraklet das Selbstverständnis der Welt kritisch infrage stellt und dadurch gleichzeitig die Joh Wahrnehmung der Wirklichkeit als die letztlich zutreffende behauptet (V8–11). Es ist diese kritische Relativierung und Entdramatisierung (vgl. insb. V11) der Welt, die es der Gemeinde ermöglicht, ihren Weg in die Zukunft, in Begleitung des Geistes Jesu, weiter zu gehen (V13). Ihr Weg in die Zukunft ist nicht mehr durch die Welt bedroht und verbaut, sondern wird durch die kritisch-konstruktive Tätigkeit des Parakleten ermöglicht. V8–11 sind demnach der sachliche Grund und die Ausgangsbasis⁸⁶ für die in V13 beschriebene parakletische Führung der Gemeinde in ihre Zukunft.

⁸⁶ In Anlehnung an *Onuki*, Gemeinde 149.

5.2.2.2 *Joh 16,16–33: Christliche Existenz als eine im Übergang begriffene Existenz*

5.2.2.2.1 *Joh 16,16–24: Leben im Glauben als Leben im Übergang von der Trauer zur Freude*

Übersetzung

- V16 »Eine kurze Zeit, und ihr nehmt mich nicht wahr,
 b und wiederum eine kurze Zeit, und ihr werdet mich sehen.«
 V17 Es sagten nun (einige) seiner Jünger zueinander:
 b »Was bedeutet das, was er uns sagt:
 c 'Eine kurze Zeit, und ihr nehmt mich nicht wahr,
 d und wiederum eine kurze Zeit, und ihr werdet mich sehen?'
 e Und: 'Ich gehe weg zum Vater'?«
 V18 Sie sagten nun:
 b »Was bedeutet das: (das Wort) 'Eine kurze Zeit'?
 c Wir verstehen nicht, was er redet.«
 V19 Jesus erkannte,
 b dass sie ihn fragen wollten,
 c und sagte ihnen:
 d »Ihr stellt darüber Erwägungen untereinander an, dass ich sagte:
 e 'Eine kurze Zeit, und ihr nehmt mich nicht wahr,
 f und wiederum eine kurze Zeit, und ihr werdet mich sehen.'
 V20 Amen, amen, ich sage euch:
 b Ihr werdet weinen und klagen,
 c die Welt aber wird sich freuen;
 d ihr werdet trauern,
 e aber eure Trauer wird sich in Freude verwandeln.
 V21 Wenn eine Frau gebärt, hat sie Trauer,
 b denn ihre Stunde ist gekommen;
 c wenn sie aber das Kind geboren hat,
 d denkt sie nicht mehr an ihre Not, vor Freude,
 e dass ein Mensch zur Welt gekommen ist.
 V22 So habt auch ihr nun Trauer;
 b wiederum aber werde ich euch sehen,
 c und euer Herz wird sich freuen,
 d und eure Freude nimmt niemand von euch.

- V23 Und an jenem Tag werdet ihr mich nichts (mehr) fragen.
 b Amen, amen, ich sage euch:
 c Wenn ihr den Vater um etwas in meinem Namen bitten werdet,
 d wird er euch (dies) geben.
 V24 Bis jetzt habt ihr um nichts in meinem Namen gebeten.
 b Bittet, und ihr werdet empfangen,
 c damit eure Freude eine vollkommene sei.»

Zur Grobstruktur der V16–24:

Die Strukturierung des Abschnittes wirft keine grösseren Probleme auf. Sinnvoll ist eine Gliederung in drei Abschnitte: V16–19/V20–22/V23–24⁸⁷. *Teil eins* (V16–19) ist ganz bestimmt durch das einleitende Rätselwort Jesu in V16, die von berontem Unverstehen geprägte Jüngerreaktion darauf in den V18f. und die nochmalige Wiederholung des Rätselwortes durch den allwissenden Jesus in V19. *Teil zwei* (V20–22)⁸⁸ ist ebenso deutlich bestimmt durch das Gegenüber von Trauer und Freude der Jüngergemeinde, während *Teil drei* (V23–24), der im wesentlichen das Gegenüber von fragender und bittender Existenz zum Inhalt hat, offenbar die in V20–22 beschriebenen zwei Existenzweisen auslegt. – Dabei fällt vorab zumindest eine für die Auslegung des Abschnittes wichtige Sinnbeziehung auf: Auf die von den Jüngern nicht verstandene Aussage Jesu über sein Entzogensein und sein baldiges Wieder-Gesehenwerden (V16–19) 'antworten' die folgenden Verse (V20ff.) nicht etwa dadurch, dass sie diese christologische Bewegung selbst thematisieren, d.h. die Bedingungen und die Eigenart dieser Wiedersehenserfahrung entfalten (so in Joh 14,19–26), sondern dadurch, dass diese Wiedersehenserfahrung zum inneren Grund des *anthropologischen* Übergangs von der Trauer zur Freude erklärt wird (vgl. insb. V22!). Diese knappe Beobachtung wird für das Verständnis von 16,16–24 als Relecture-Text von 14,18ff. von massgeblicher Bedeutung sein, denn sie ist ein deutliches Indiz für die Verlagerung von einer mehr christologischen zu einer mehr anthropologisch-ekkesiologischen Fragestellung.

V16–19: Das Unverstehen der Jünger

Auslegung der V16–19:

Einmal mehr wird in V16 die *Abschiedssituation* aktualisiert (vgl. V16a). Dabei ist sowohl die strukturelle Parallelisierung von V16ff. mit 16,4ff. – also dem ersten Teil der Rede – als auch die in V16ff. gegenüber V4ff. vorliegende Neuauszentuierung auffällig: Beide Teil setzen mit einer Aktualisierung der Abschiedssituation ein (V5–7/V16a.[17c.e.19e]), der jeweils eine durch Unverstehen ge-

⁸⁷ Zur Zäsur zwischen V24 und V25 und zu ihrer Begründung siehe oben 214 A 2.

⁸⁸ Auch möglich ist eine Unterteilung in V16–18/19–22; vgl. etwa Becker II 599, der die V16–18 als »Ausgangsbasis der Rede« bezeichnet. Dieser Vorschlag lehnt sich ein wenig stärker an die dialogische Struktur der Einleitung der Rede an (V16: Jesusrede – V17f.: Jüngerrede – V19ff.: Jesusrede). Eine inhaltlich unterschiedliche Akzentuierung ergibt sich aus dieser minim anderen Strukturierung nicht.

kennzeichnete Jüngerreaktion folgt (V6b/V17.18), worauf der abschiednehmende Jesus die zukünftige Überwindung dieser Zeit der Trauer in Aussicht stellt (V7ff./V20ff.) – und hier liegt der entscheidende Neueinsatz: Die Überwindung der Zeit der Trauer erfolgt in V16ff. durch die Verheissung des Wiedergesehenwerdens Jesu und nicht wie in V7ff. durch die Verheissung des Geist-Parakleten⁸⁹. Unter einem *Relecture-Aspekt* fällt sofort auf, dass Joh 16 das in 14,15–26 deutlich intentional zu verstehende Nebeneinander des Kommens des Parakleten und des Kommens Jesu strukturell übernimmt und also das in Joh 14 erarbeitete Verständnis der nachösterlichen Jesusgegenwart als einer Gegenwart im Geist offenbar als weiterhin gültig voraussetzt. Nicht zu übersehen ist allerdings, dass auf dieser Identifizierung in Joh 16 *nicht* mehr der Ton liegt. Sie wird offenbar weiter vorausgesetzt, aber nicht weiter reflektiert.

Die Ankündigung Jesu in V16 ist, unter Berücksichtigung der vorausgesetzten Erzählsituation, d.h. der Situation des unmittelbar bevorstehenden Todes Jesu, zunächst völlig klar: Das erste $\mu\kappa\rho\nu$ bezieht sich auf den Tod Jesu, das zweite $\mu\kappa\rho\nu$ auf seine Auferstehung. Da jedoch diese beiden Zeiten mit den in V20–24 entfalteten Zeiten der Trauer und der Freude der Jünger korrelieren und – unter einer Text-Leser-Perspektive – angenommen werden muss, dass die Trauer von V20–22 eine die nachösterliche Lesergemeinde nach wie vor bestimmende Wirklichkeit ist, kann der Lösungsvorschlag »Tod-Auferstehung« problematisiert werden. In der Tat entscheidet die Frage nach dem Verständnis der beiden $\mu\kappa\rho\nu$ – insb. die Frage nach dem Zeitpunkt des Wiederkommens Jesu (vgl. V16b.22) – und damit die Frage nach dem sich hier artikulierenden *joh Zeitverständnis* das Verständnis des ganzen Textabschnittes⁹⁰. Die Frage ist in der Literatur teils intensiv diskutiert worden, allerdings nicht immer mit der nötigen methodischen Disziplin. – Meist wird die exegetische Alternative mit den Begriffen »Ostererscheinungen versus Parusie« auf den Begriff gebracht. Wie ist zu urteilen? Insofern zur Stützung der *ParusieThese*⁹¹ – »Parusie« im klassisch-urchristlichen Sinne verstanden: das Wiederkommen Jesu am Ende der Zeiten als ein vom Standpunkt der Gegenwart der nachösterlichen Gemeinde aus streng zukünftiges Ereignis – auf apokalyptisch geprägte Ausdrücke, Wortfelder oder Motivkombinationen innerhalb des joh Textes rekurriert wird, ist ein solches Vorgehen als methodisch zumindest sehr naiv zu werten, denn mögliche Reinterpretationsvorgänge auf joh Ebene werden dadurch ausgeklammert.

Drei sprachliche Beobachtungen werden jeweils zur Stützung der Parusie-These herangezogen⁹²: (1) Die Wendung $\epsilon\nu\ \epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\eta\ \tau\eta\ \eta\mu\epsilon\tau\epsilon\alpha$ in V23.26 »als geläufige Bezeichnung für das Wiederkommen Christi«⁹³. Abgesehen vom oben formulierten grundsätzlichen Einwand gegen

⁸⁹ Vgl. Brown II 728.

⁹⁰ Vgl. Onuki, Gemeinde 153 im Anschluss an Wilkenhauser.

⁹¹ Zu den Vertretern dieser These siehe Onuki, Gemeinde 153 A 331; Dietzfelbinger, Freude 424 A 11; in neuerer Zeit wiederum u.a. vertreten von Schnelle, Abschiedsreden 75.

⁹² Vgl. u.a. Schnelle, Abschiedsreden 75; Onuki, ebd. 154.

⁹³ Schnelle, Abschiedsreden 75; der Verf. verweist auf Mt 7,22; Lk 10,12; II Tim 1,12.18.

ein solches exegetisches Verfahren darf mit Onuki darauf hingewiesen werden, dass in Joh 6,39f.44.54; 11,24; 12,48, wo zweifelsfrei die Vorstellung der Parusie im klassisch-urchristlichen Sinne vorliegt, stereotyp die Wendung (ἐν) τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ und nicht ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ vorliegt⁹⁴. (2) Das in 16,21 verwendete Bild der gebärenden Frau, das u.a. in der jüdischen Apokalyprik – aber nicht nur dort! – gebräuchlich ist⁹⁵. (3) Das Verb ὁρᾶν als geläufiger Parusieterminus (vgl. I Joh 3,2; Mk 13,26; 14,62). Insbesondere das letzte Argument ist methodisch nicht nur naiv, sondern geradezu fahrlässig; denn bevor auf Texte ausserhalb des Joh-Ev rekuriert wird, muss zuerst der joh Makrokontext berücksichtigt werden – und der lässt keinen Zweifel offen: ὁρᾶν ist betonter Osterterminus (vgl. Joh 20,18.20.25.29). Nur nebenbei sei bemerkt, dass ὁρᾶν auch ausserhalb des JohEv nicht ausschliesslicher Parusieterminus ist, sondern zumindest ebensosehr Bestandteil gemeinurchristlicher Ostersprache ist (vgl. nur Mk 16,7; Mt 28,7.10; Lk 24,23.34; Act 13,31; I Kor 15,5–8)⁹⁶!

Die *particula veri* der Parusie these besteht allerdings, wie oben bereits kurz angeschnitten, im folgenden: Die in den V20–24 entfaltenen Zeiten der Trauer und der Freude korrelieren mit der in V16 beschriebenen Zeit des Entzogenseins Jesu und der Zeit seines Wiedergesehenwerdens (V16b) resp. seines Wiedersehens (V22b). Wäre die Zeit der Trauer streng auf die historisch fassbare Zeitspanne zwischen der Passion Jesu und seiner Auferstehung limitiert, dann wäre diese Erfahrung der Trauer »für die gegenwärtige johanneische Gemeinde vergangen und also belanglos«⁹⁷. Aber gerade das Insistieren des Textes auf dieser Erfahrung der Trauer und des Übergangs von der Trauer zur Freude lässt begründet vermuten, dass diese Erfahrung der Trauer eine die Adressarin des Textes, die nächsterliche joh Lesergemeinde, nach wie vor bestimmende Realität ist. Die Parusie these macht also darauf aufmerksam, dass sich die Erfahrungen von Trauer und Freude »nicht auf die zwei abgrenzbaren Zeiträume 'von Karfreitag bis Ostern' und 'nach Ostern' verteilen lassen«⁹⁸. Sie macht damit zugleich in methodischer Hinsicht auf die Frage aufmerksam, wie der Text von der joh Gemeinde als der (ersten) Rezipientin dieses Textes überhaupt gelesen wird⁹⁹. – Nun muss die zweite exegetische Option – Zeitpunkt des Wiedersehens Jesu ist »Ostern« – geprüft werden. Die Argumente, die für »Ostern« sprechen, sind gewichtig: (1) Nicht nur ist der für das »Sehen« Jesu in 16,16–19.22 verwendete Begriff ὁρᾶν im joh Kontext Osterterminus (vgl. Joh 20,18.20.25.29); auch weitere Motive und Wortfelder von 16,16–33 koinzidieren mit denjenigen der joh Ostertraditionen von Joh 20¹⁰⁰. (2) Das in 16,23f.26 stark betonte Gebets-

⁹⁴ Vgl. Onuki, Gemeinde 154 A 334.

⁹⁵ Vgl. Becker II 601, der relativierend festhält, dass das traditionelle Bild der gebärenden Frau »wegen seiner Allgemeinheit nicht speziell apokalyptischen Hintergrund für Joh 16,16ff. bezeugen [könne]«.

⁹⁶ Vgl. auch Onuki, Gemeinde 155.

⁹⁷ Dietzfelbinger, Freude 423.

⁹⁸ Ebd. 424.

⁹⁹ Diese Frage nach dem Text-Rezipienten-Bezug wird in der Zusammenfassung am Ende der Auslegung von Joh 16,16–24 aufgenommen werden.

¹⁰⁰ Sehr gut gesehen und argumentativ umgesetzt von Becker II 599f., der neben dem ὁρᾶν auf folgende Bezüge aufmerksam macht: die Zeitangabe »an jenem Tag« (16,23.26/20,19: τῇ

motiv kann nur als Charakterisierung der gemeindlichen Existenz in der Zeit nach Ostern verstanden werden. »Nach der Parusie ist solches Gebet überflüssig«¹⁰¹. (3) Schliesslich stellt V16 (V17.19) eine weitere Verarbeitung der μικρόν-Spruchtradition dar (7,33f.; [8,21f.]; 13,33; 14,19). Deutlich ist, dass V16 eine redigierende Bearbeitung des leicht oszillierenden Gebrauchs von 13,33 und 14,19 ist¹⁰²: Bezog sich das μικρόν von 13,33 vornehmlich auf den Tod Jesu und fasste 14,19 im μικρόν Tod und Auferstehung Jesu als einen Ereigniskomplex zusammen, so wird nun in 16,16 durch die zweimalige Verwendung des μικρόν innerhalb dieses Ereigniszusammenhangs der »Stunde« differenziert. Dass in der Relecture 16,16 nun völlig unvorbereitet nicht mehr das Ereignis »Ostern«, sondern neu die Parusie – im traditionellen Sinn verstanden – im Blick sein könnte, entbehrt von daher jeder Wahrscheinlichkeit. Im weiteren darf mit Blick auf die unverständige Jüngerreaktion von 16,17f. mit Culpepper darauf hingewiesen werden, dass die Mehrzahl der joh Un-/Missverständnisse den Ereigniskomplex »Tod – Auferstehung« zum Thema haben¹⁰³. Mit grosser Wahrscheinlichkeit ist also in 16,16 auf »Ostern« angespielt¹⁰⁴.

Wie verhält sich aber nun dieser exegetische Befund zu der oben formulierten particula veri der Parusiehypothese? An diesem Punkt der Erörterung angelangt, wird deutlich, dass in 16,16–24 im wesentlichen das gleiche Osterverständnis vorliegt, das erstmals in 14,18–24 entfaltet wurde¹⁰⁵: Die Ostererfahrung der ersten Jünger wird in dem Sinn enthistorisiert und auf eine Ebene des Theologisch-Grundsätzlichen transponiert, als sie eine *paradigmatische* Erfahrung ist. Was den ersten Jüngern damals zuteil wurde – die Erfahrung des »Sehens« Jesu –, wird in der

ἡμέρα ἐκείνη [τῇ μὲν σαββάτῳ]); die Zusage der εἰρήνη (16,33/20,19.21.26); das Motiv der Freude der Jünger (16,20e.22c.d.24c [χαρὰ, χαίρειν]/20,20 [χαίρειν]). Im weiteren weist Becker auch auf das Furchtmotiv hin (Kosmos: 16,20.22.33/Juden: 20,19); dieser Bezug scheint uns ein bisschen weniger überzeugend zu sein. Zu ergänzen ist noch das Verb κλαίειν (16,20/20,11.13.15).

¹⁰¹ Becker II 600.

¹⁰² Vgl. auch *Dietzfelbinger*, Freude 422; *ders.*, Osterglaube 54.

¹⁰³ Vgl. *Culpepper*, Anatomy 161–164, insb. 163: »The theme that appears most frequently in the misunderstandings is Jesus' death/resurrection/glorification (eight times: 2:19–21; 6:51–53; 7:33–36; 8:21–22; 12:32–34; 13:36–38; 14:4–6; 16:16–19). The meaning of this event lies at the heart of the narrator's ideological point of view«.

¹⁰⁴ *Onuki*, Gemeinde 154 führt zwei weitere Argumente für »Ostern« als Zeitpunkt des Wiedersehens an: Zum einen werde das Ereignis des Wiedersehens »allein seinen Jüngern widerfahren [...]. Jedenfalls ist hier keine Rede von einer Erscheinung Jesu vor der Welt« – das vom Verf. verwendete argumentum e silentio ist allerdings hier nicht allzu aussagekräftig. Zum anderen finde sich nirgends »ein Hinweis, dass die Feindseligkeit der Welt und Drangsal der Jünger am selben Tag [dem Tag der bleibenden Freude des Wiedersehens, vgl. V20.22] aufhören würden zu existieren« (ebd.). – Die Deutung auf »Ostern« wird von zahlreichen Exegeten vertreten, wobei vielfach die – von uns unten zu diskutierende – Reinterpretation von Ostern im Sinne eines stets möglichen und wirklich werdenden Ereignisses gesehen wird; vgl. u.a. *Schnackenburg* III 175; *Becker* II 600.602; *Braun* II 730: »'Seeing' Jesus has been reinterpreted to mean the continued experience of his presence in the Christian«; *Beasley-Murray* 285; *Bauer* 199; u.a.

¹⁰⁵ Siehe unsere Auslegung von Joh 14,18–24 oben 191–202.

gleichen Qualität auch der nachösterlichen joh Gemeinde zuteil. Dabei ist die sprachliche Wahl von μικρόν/πάλιν μικρόν (und das πάλιν von V22) für das Verständnis der in 16,16–24 vorliegenden *Lesebewegung* bedeutsam: Das μικρόν differenziert zwar zeitlich zwischen zwei Weisen des Verhältnisses zu Jesus (οὐκ-έτι θεωρεῖτε με – ὄψεσθε με), aber es differenziert in einem zeitlich nicht determinierten Sinn! Es bezieht sich zwar – unter Berücksichtigung der vorausgesetzten Erzählsituation, d.h. der Situation des Abschieds Jesu – auf die Ereignisse »Passion – Ostern«, ist aber gerade durch seine zeitliche Unbestimmtheit *transparent* auf die Situation der nachösterlichen joh Gemeinde hin: Die nachösterliche Gemeinde lernt im Nachvollzug dieses Textes »Ostern« als ein auch ihr direkt zugängliches und erfahrbares Ereignis verstehen (V22) und insb. den Übergang vom Tod zum Leben Jesu als eine theologische Grundstruktur erkennen, die auch ihre (anthropologische) Befindlichkeit bestimmt: »Trauer' und 'Freude' [sind] nicht als zwei auf bestimmte Epochen fixierte innere Verfassungen verstanden [...], sondern als Grundstrukturen christlichen Seins«¹⁰⁶. *Christliche Existenz ist eine im Übergang begriffene Existenz*: eine Existenz in der Trauer, die durch die jeweilige Erfahrung der unmittelbaren Gegenwart Jesu (das »Sehen« Jesu) die Überwindung ihrer negativen Befindlichkeit erfährt: die Erfahrung der Freude. Der christologische Übergang von der Passion zur Auferstehung wird dabei zum Grund und Paradigma des anthropologischen Übergangs von einer negativen (»Trauer«) zu einer positiven (»Freude«) Verfasstheit¹⁰⁷. Damit ist gleichzeitig deutlich geworden, warum 16,16 durch das zweimalige μικρόν das Verherrlichungsgeschehen von Tod und Auferstehung Jesu gegenüber 14,19 differenziert: denn nur so kann diese christologische Grundstruktur des Übergangs in 16,20–24 auch anthropologisch produktiv ausgewertet werden.

V17–19¹⁰⁸: Die Jünger verstehen die in V16 erfolgte Erschließung der Zukunft nicht (V17–18). Ihr *Unverstehen* des Wortes Jesu und damit ihre *Distanz zu Jesus* wird in dreifacher Weise unterstrichen: Zum einen artikulieren sie ihr Unverstehen nicht direkt Jesus gegenüber, sondern nur untereinander (vgl.

¹⁰⁶ Dietzfelbinger, *Freude* 424.

¹⁰⁷ Sehr ähnlich auch Dietzfelbinger, ebd.: »das Nacheinander der beiden μικρόν in V.16–19, das Nacheinander von Karfreitag und Ostern ist Typus jenes sich wiederholenden Nacheinander, das die Existenz der Gemeinde charakterisiert.«

¹⁰⁸ Zum *Philologischen und Textkritischen*. V17: In V17a liegt ein mit ἐκ konstruierter gen. partitivus vor, vgl. BDR §164,2. *Schnackenburg* III 176 A 35 weist darauf hin, dass beim partitiven ἐκ das Subjekt τινος fehlen kann (vgl. etwa Joh 1,24). Die Ausdrucksweise ist von der Septuaginta beeinflusst, da sie nach BDR §1645 im klassischen Griechisch nur ganz vereinzelt vorkommt, im Semitischen aber geläufig ist. – Das ὄτι ist rezitativ; ein kausales ὄτι macht keinen Sinn. – Die verschiedenen textkritischen Varianten fallen m.E. inhaltlich nicht sonderlich ins Gewicht. – V18b: Der Artikel vor μικρόν ist klassisch vor »zitierten Wörtern, Sätzen und Satzteilen« (BDR §267). – V19d–f wird meistens als Fragesatz übersetzt (vgl. u.a. die Kommentare von *Schnackenburg*, *Blank*, *Becker*, *Beasley-Murray* z.St.), kann aber geradeso gut als Aussagesatz wiedergegeben werden, vgl. unsere Übersetzung und diejenige von *Brown* II z.St. Inhaltlich ist die literarische Nuance nicht entscheidend, denn im Falle eines Fragesatzes könnte die rhetorisch-implizierte Antwort nur »ja« lauten. – Zum Verb ἔρπειν in der von uns vorgeschlagenen Übersetzung siehe *Bauer/Aland* 685.

V17a.19d); diese Indirektheit der Gesprächssituation betont literarisch die theologische Situation des Unverständnisses. Zum anderen darf doch auch die auffällige Redundanz und Schwerfälligkeit von V17.18 in dieser Hinsicht interpretiert werden: Die Jüngergruppe artikuliert ihr Unverständnis in drei fragenden Anläufen (als praktisch wörtliche Wiederholung des Rätselwortes: a. μικρόν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρόν καὶ ὄψεσθέ με - b. ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα - c. μικρόν)¹⁰⁹ und formuliert abschliessend ihr lapidares Fazit mit den Worten: οὐκ οἶδαμεν τί λαλεῖ. Festzuhalten ist dabei: In V17f. liegen höchstwahrscheinlich nicht verschiedene Verständnisse resp. Akzentuierungen von V16 vor, sondern »dasselbe Unverständnis [wird] auf verschiedene Weise artikuliert«¹¹⁰. Zum dritten kontrastiert das in V19 vorliegende Motiv der Allwissenheit Jesu – ein im JohEv relativ geläufiger Topos¹¹¹ – auffällig mit der Unwissenheit seiner Jünger. Die Jünger wissen gar nichts, Jesus weiss, was die Jünger fragen, er weiss also um ihre kritische Befindlichkeit. Die Jünger werden ihm später in 16,30 (γὺν οἶδαμεν ὅτι οἶδας πάντα) diese Kompetenz bestätigen.

V20–22: Die Überwindung der Trauer durch die Freude

Auslegung der V20–22:

Erst in V20 setzt die eigentliche Antwort durch Jesus ein. Sie ist insofern merkwürdig, als sie auf den ersten Blick ganz beziehungslos zum vorausgehenden Rätselwort Jesu in V16 steht: Nicht die in V16 erwähnte christologische Bewegung wird entfaltet, sondern thematisiert wird die Trauer der Jüngergemeinde (V20b. c) – zusätzlich betont durch die Antithese zum sich freuenden Kosmos – und ihre Verwandlung in die Freude (V20d.e)¹¹². Auf den zweiten Blick wird deut-

¹⁰⁹ Becker II 601 möchte das zweite Element aus dem ursprünglichen Text herauslösen, da es unvermittelt aufträte, überflüssig sei und »in der ganzen Rede nicht mehr aufgegriffen« werde. Es sei später redaktionell eingefügt worden, um eine Brücke zum vorausgehenden Kontext herzustellen: »Der Redaktor, der 16,16ff. [an 15,18–16,15] anschloss, hat so mit geringem Aufwand seine Rede an den Kontext angebunden« (601). Der Verf. sieht gut den kontextuellen Bezug – wir betonen: insb. zu 16,5.10 (siehe unsere Diskussion der Frage der literarischen und thematischen Einheitlichkeit von Joh 16,4b–33 oben 56–59)! Aber abgesehen davon, dass Redundanz ein Phänomen ist, das literarkritisch schwierig auswertbar ist, spricht gegen die These des Verf. doch Joh 16,28; vgl. Dietzfelbinger, Freude 422 A.5.

¹¹⁰ Becker II 600.

¹¹¹ Vgl. Becker II 600, der auf Joh 1,47f.; 2,24; 6,61.64; 11,6–16 verweist.

¹¹² Strukturell liegt ein zweifacher antithetischer Parallelismus vor:

- a κλαύετε καὶ θρηνησετε ὑμεῖς.
- b ὁ δὲ κόσμος χαρήσεται.
- a' ὑμεῖς λυπηθήσεσθε.
- b' ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὴν γενήσεται.

Durchgehend werden *futurische* Verbformen gebraucht. Ausgehend von der fiktiven Abschiedssituation wird das Trauern der Jünger korrekterweise als ein zukünftiges Ereignis beschrieben. Aufschlussreich – nach 16,6 allerdings nicht überraschend – ist im folgenden der Wechsel vom Futur ins Präsens in V22 (καὶ ὑμεῖς σὺν τῷ μὲν λύπην ἔχετε). Der Tempuswechsel kann als Ausdruck des *Transparenzcharakters* des Textes auf die Situation der nach-österlichen Gemeinde hin interpretiert werden: Was auf der Erzählebene ein noch futurisches

lich, dass die Struktur von V20 mit derjenigen von V16 korreliert. Die zwei Weisen der Jüngerexistenz von V20 entsprechen den zwei Weisen des Jesus-Jünger-Verhältnisses von V16¹¹³: Die Trauer (λύπη) der Jünger ist die Trauer über das definitive Entzogensein Jesu und – indirekt angezeigt durch das Motiv der Freude der Welt (vgl. V20c) – über ihr Ausgesetztsein gegenüber der sie bedrohenden Welt¹¹⁴. Der hier verwendete Begriff der λύπη deckt sich also genau mit seiner Verwendung in 16,6¹¹⁵. Die Freude (χαρά), die die Trauer überwindet¹¹⁶, ist diejenige von »Ostern«. Sie ist zentrales Kennzeichen nachösterlicher Glaubensexistenz. Dass allerdings das Sehen Jesu der Grund und Inhalt dieser χαρά der Jünger ist, wird erst V22 (παλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία) ausdrücklich sagen.

Die V21–22 stellen eine Entfaltung der in V20 ausgesprochenen Verheissung dar, wonach sich die Trauer der Jünergemeinde in Freude verwandeln werde (ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται).

Entfalter wird dieser Satz zunächst in V21 durch das Bild der gebärenden Frau. Formkritisch gesehen liegt ein *Gleichnis* mit einer nachfolgenden Applicatio vor (vgl. καὶ ὑμεῖς κτλ. in V22a): In knapper und plastischer Sprache wird eine typische, alltägliche Erfahrung menschlichen Lebens beschrieben: die emo-

Ereignis ist, ist auf der Rezeptionsebene bereits gegenwärtige Realität: die Trauer der nachösterlichen Jünergemeinde. – Die ersten zwei Glieder des Parallelismus sind bestimmt durch die chiasmisch angeordnete Opposition ὑμεῖς – κόσμος und der unterschiedlichen Reaktion dieser Subjekte auf den Tod Jesu (vgl. V16a). Die Oppositionsfigur »Kosmos« soll die Trauer der Jünger verstärken. Die letzten beiden Glieder hingegen haben den *Übergang* von der Trauer zur Freude zum Inhalt. Dabei knüpft das dritte Glied an das erste Glied an, indem es dessen Aussage sprachlich leicht variierend wiederholt: κλαύσετε καὶ θρηνησετε ὑμεῖς – ὑμεῖς λυπηθήσεσθε.

¹¹³ Vgl. Calloud/Geny 85: »'Tristesse' et 'joie' sont mises en parallèle avec la cessation, puis le renouvellement du 'voir'«.

¹¹⁴ Das in Joh 16,20c verwendete Motiv der *Freude des Kosmos* angesichts des Todes Jesu kann nur auf dem Hintergrund der vorausgehenden Erörterungen in Joh 15,18–16,4 und 16,8–11 voll verstanden werden! Der Kosmos freut sich seines (vermeintlichen) Sieges über Jesus (vgl. u.a. Joh 18–19); die joh Wahrnehmung ist radikal umgekehrt, wie Joh 16,8–11 deutlich klarstellt.

¹¹⁵ Zu den Wortfeldern Trauer/trauern/weinen/klagen in V20.22: λύπη kommt im JohEv nur in 16,6.20–22 vor. Das Verb λυπεῖσθαι findet sich ausser 16,20 nur noch im Nachtragskapitel 21,17; ausserhalb des JohEv vgl. insb. TestSeb 10,1 (καὶ νῦν, τέκνα μου, μὴ λυπεῖσθε ὅτι ἀποθνήσκω ἐγώ). Das Verb θρηνεῖν in 16,20b ist gar joh hapaxlegomenon. Das ungefähr synonyme κλαίειν kommt im JohEv noch 11,31.33; 20,11.13.15 (!) vor und drückt durchgehend die schmerzliche Reaktion auf den Tod eines Menschen aus (in Joh 11: Lazarus; in Joh 20: Jesus); vgl. auch Barrett 492. Die Verbindung von κλαίειν und θρηνεῖν findet sich ausserhalb des JohEv noch u.a. in Lk 7,32; Jer 22,10 (Torenklage).

¹¹⁶ Zur grammatischen Konstruktion γίνεσθαι εἰς τι im Sinne von »zu etwas werden«, »umschlagen in«, »sich verwandeln in« (so bspw. die Übersetzung von Blank 11 200) siehe Bauer/Aland 319 (γίνομαι, Punkt 4a). Der Ausdruck ist innerhalb (vgl. u.a. Mk 12,10 par [Psalmzitat]; Lk 13,19; Act 5,36; Röm 11,9 [Psalmzitat]) wie auch ausserhalb des NT zahlreich belegt und verrät semitischen Einfluss. vgl. BDR §145,1.

tionale Verfassung einer Frau vor und nach der Geburt eines Kindes¹¹⁷. Dadurch, dass die *Applicatio* die Schlüsselbegriffe des Gleichnisses (λύπη und χαρά) wiederholt, legt sie den dominanten Sinn des Gleichnisses für den vorliegenden Textzusammenhang frei. Diese Leseanweisung von V22 stimmt mit der Grundstruktur des Gleichnisses, die von der Unterscheidung zweier Zeiten bestimmt ist¹¹⁸, selbst genau überein. Es ist von daher sehr wahrscheinlich, dass das Gleichnis von V21 von Anfang an speziell für den Textzusammenhang Joh 16,20–22 geschaffen wurde¹¹⁹. Es ist von daher im weiteren auf allegorisierende Ausdeutungen bestimmter Einzelzüge, wie sie in der Literatur da und dort vorgenommen wurden¹²⁰, zu verzichten.

Die Tatsache, dass hier zur Entfaltung der Jüngerexistenz ein Gleichnis eingesetzt wird, soll *hermeneutisch* bedacht werden. – Zwei menschliche Grundverhältnisse werden durch das Gleichnis und seine Kontextualisierung miteinander verschränkt: die menschliche Grunderfahrung der Frau, die ein Kind gebärt und die den Jüngern zugesprochene Glaubenserfahrung der Verwandlung ihrer Trauer in Freude. Epistemologisch genauer formuliert: Die eine Erfahrung ist gänzlich selbstevidenter, weltimmanenter Art, wogegen die andere Erfahrung weltimmanent nicht verifizierbar ist, sondern als transzendente – sowohl der Ermöglichungsgrund der »Freude« (das Sehen Jesu, vgl. V22b) als auch das Wesen der »Freude« (vgl. V22d) sind im Horizont weltlicher Verstehensbedingungen nicht fassbar – den Jüngern nur im Modus der Verheissung zugesprochen ist. Es ist zu vermuten, dass sich beide Erfahrungen *gegenseitig auslegen*; beide sind zugleich interpretans und interpretatum. (a) Inwiefern legt *der johanneische Kontext* das

¹¹⁷ Zur Gattung des *Gleichnisses*: siehe u.a. *Bultmann*, *Geschichte* 179ff., insb. 188 (der Verf. begriff in Anlehnung an die Klassifizierungen Jülichers das Gleichnis als Beschreibung eines »typischen Zustand[es] oder typischen bzw. regelmässigen Vorganges!«, gegenüber der Parabel, die »einen interessierenden Einzelfall bringt« [188]); *Berger*, *Formgeschichte* 40ff., insb. 48–50; *Harnisch*, *Gleichniserzählungen* 66f. Auf eine – m.E. vermutlich nötige – Problematisierung der klassischen Unterscheidung von Gleichnis und Parabel muss hier verzichtet werden.

¹¹⁸ Das Gleichnis ist als antithetischer Parallelismus konstruiert. Die Parallelisierung der zwei Satzperioden durch die Konjunktionen ὅταν und ὅτι betont die Unterscheidung zwischen einer Zeit der λύπη und einer Zeit der χαρά (vgl. auch *Dodd*, *Tradition* 369f.):

- a ἡ γυνή ὅταν τίκτη
λύπην ἔχει,
ὅτι ἦλθεν ἡ ἄρα αὐτῆς·
b ὅταν δὲ γεννήσῃ τὸ παιδίον,
οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως διὰ τὴν χαρὰν
ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον.

¹¹⁹ Leicht anders *Deury*, *Paroimiai* 97: »This proverb is worked nicely into its context«.

¹²⁰ Vgl. dazu die Diskussion bei *Brown* II 732. – Die Beobachtung, dass einzelne sprachliche Wendungen, die in 16,21 vorkommen, im Kontext des JohEv theologisch aufgeladen sind, kann nicht für eventuelle Allegorisierungsversuche herhalten; die Rede von der ἄρα der gebärenden Frau (V21b) ist kaum in eine direkte Beziehung mit der ἄρα Jesu zu setzen (vgl. auch *Schnackenburg* III 178); und der Ausdruck γεννᾶσθαι εἰς τὸν κόσμον (V21e) bedeutet hier einfach »zur Welt kommen«, vgl. *Bauer/Aland* 311 (zu γεννώω, Punkt 2), der auf Mt 2,1,4; 19,12; 26,24; Mk 14,21; Lk 1,35 verweist.

Gleichnis aus? Durch die joh Konrextualisierung wird die unterschiedliche Verfassung einer Frau vor und nach der Geburt zum Gleichnis für zwei Weisen der Jüngerexistenz. Der Bezug kann durch Hinzunahme religionsgeschichtlicher Erwägungen noch differenziert werden. Wenn (!) es zutrifft, dass das Bild der gebärenden Frau zur Zeit der ersten Rezipienten des JohEv vor allem endzeitlich-apokalyptisch geprägt war¹²¹, dann wird im joh Kontext die traditionelle Hörer/ Lesererwartung nicht einfach bestätigt, sondern kritisch modifiziert. Denn nicht mehr bspw. der Gedanke der göttlichen Vorherbestimmtheit und Unaufhaltbarkeit des kommenden Weltendes wird durch das Bild ausgesagt (vgl. etwa IV Esr 4,40), sondern der Übergang von der vor- zur nachösterlichen Glaubensexistenz der Jüngergemeinde wird dadurch erhellt. Eine neue Sinndimension des traditionell endzeitlich-apokalyptisch verstandenen Bildes wird durch die joh Rekontextualisierung freigelegt. (b) Inwiefern legt *das Gleichnis* den johanneischen Kontext aus? Mit Bulmann ist wahrscheinlich so zu urteilen: Das Gleichnis macht deutlich, dass es bei 16,20.22 nicht einfach darum geht, zu zeigen, dass das Verhältnis der Trauer zur Freude der Jüngerexistenz ein einfaches Folge-Verhältnis ist; »vielmehr hat die χαρά in der λύπη ihren Ursprung. Die λύπη gehört notwendig zur christlichen Existenz«¹²².

V22¹²³ fungiert zunächst, wie oben bereits erwähnt, als Leseanleitung des Gleichnisses von V21. Darüber hinaus enthält V22 gegenüber V20 und 21 zwei *neue* inhaltlich-theologische Momente: Zum einen wird *der christologische Grund* des Übergangs von der Trauer zur Freude genannt: ὄψομαι ὑμᾶς. Diese den Jüngern widerfahrende Erfahrung der unmittelbaren Gegenwart Jesu – »Ostern« – ist der Grund wie auch der Inhalt der χαρά der Jüngergemeinde. Auffallend

¹²¹ Das Bild der *gebärenden Frau* kommt zunächst vor allem in der atl.-prophetischen Tradition vor: Jes 13,6–8; 26,17f.; 66,7–10; Micha 4,10; vgl. im Anschluss daran 1 QH 3,7–12 (dazu *Dodd*, Tradition 372f.; *Schnackenburg* 111 177f.; *Etienné*, BIRTH 229–232 und *Hanson*, Prophetic Gospel 194–196). Rabbinische Belege zu den »Wehen der messianischen Zeit« gibt *Billerbeck* 1 950 an. In prägnant apokalyptischem Kontext, vgl. u.a.: äthHen 62,4; IV Esr 4,40–42; Mk 13,8 (I Thess 5,3; dazu insb. *Harnisch*, Eschatologische Existenz 74–77). Dass auch innerhalb dieses weiten prophetisch-apokalyptischen Verständnishorizontes das Bild je nach literarischer Kontextualisierung z.T. sehr unterschiedliche Sinngehalte freizulegen vermag, hat mit Nachdruck *Harnisch* ebd. 62–72 gezeigt.

¹²² *Bulmann* 446; ebenso *Dietzfelbinger*, Freude 423: »Wie die gebärende Frau den Schmerz der Geburt durchstehen muss, um das Glück des Kindes zu empfangen, so (V.22) müssen die Glaubenden durch den Schmerz der Abwesenheit Jesu hindurch, um die Freude seines erneuten Kommens zu erfahren. Ohne Erfahrung von Trauer kann es nicht zur Erfahrung von Freude und Erfüllung kommen«. Ähnlich *Lindemann*, Gemeinde 153 A 120. – Anders akzentuiert *Etienné*, BIRTH 235.

¹²³ Zwei *textkritische* Varianten mit relativ respektablen äusseren Bezeugungen liegen vor: (a) p⁶⁶ R² A D W Θ Ψ 33 u.a. lesen statt des präsentischen ἔχετε das futurische ἔξετε; dies dürfte eine Angleichung an das Futurum λυπηθήσεσθε von V20d und also die lectio facillior sein; vgl. auch *Metzger*, Commentary 247. Zur inhaltlichen Auslegung des auffälligen Übergangs der futurischen Verbformen von 16,20 zum Präsens von 16,22 siehe unsere obige Anmerkung 112. (b) Auch beim Verb αἶπειν von V22d ist der Tempusgebrauch umstritten; aber auch hier dürfte das Futurum ἀπει die lectio facillior sein.

gegenüber V16 ist in der Formulierung von V22, dass nun »Jesus selbst auslösendes Subjekt des Wiedersehens ist [...]; er lässt sich sehen, wann er will; er bestimmt den 'Zeitpunkt' und die Weise seiner Gegenwart«¹²⁴. Die christliche Gemeinde hat keine Verfügungsgewalt über sein Kommen. Zum anderen wird durch die Aussage, dass niemand – sprich: der feindliche κόσμος von V20 – diese Freude den Jüngern entreißen könne (καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς ἀρει ἀφ' ὑμῶν) *der Gabecharakter* dieser Freude betont: Diese den Jüngern zugesagte Freude kann von der Welt nicht zerstört werden, weil sie nicht »eine von der Gemeinde selbst errungene und damit von ihr abhängige Verhaltensweise ist«¹²⁵. – Beide neuen Elemente sind sich darin einig, dass sie den Grund und das Wesen dieser Freude ganz als *Transzendenz* verstehen.

V23–24: Die Überwindung der fragenden durch die bittende Existenz

Auslegung der V23–24:

Die Verse bilden eine weitere inhaltliche Vertiefung des in V20–22 entfalteten neuen, eschatologischen Lebens in der »Freude« (χαρὰ), und zwar nun mithilfe des schon in 14,13f. verarbeiteten Motivs der Gebetserhörung (αἰτεῖν ist das Leitwort der V23f.; es kommt hier insgesamt viermal vor). – Die Grundstruktur von V23–24 im Gefüge von 16,16–24 kann durch folgende Oppositionen beschrieben werden:

jetzt (νῦν V22)/bis jetzt (ἕως ἄρτι V24)	an jenem Tag (V23)
Trauer (λύπη V20–22)	Freude (χαρὰ V20–22.24)
nichts bitten (οὐκ αἰτεῖν οὐδὲν V24)	nichts fragen (οὐκ ἐρωτᾶν οὐδὲν V23)
fragen (ἐρωτᾶν V17f.)	bitten (αἰτεῖν V23f.)

Aus diesem Schema geht sofort hervor: Die Grundfigur der in den V20–22 beschriebenen Bewegung von der Trauer (λύπη) zur Freude (χαρὰ) wird nun in V23.24 inhaltlich ausgelegt als *eine Bewegung von fragender (ἐρωτᾶν) zu bittender (αἰτεῖν) Existenz*. Kennzeichnend für die in der Trauer lebenden Jüngergemeinde ist das Fragen (vgl. insb. das ἐρωτᾶν in 16,19) und damit das Eingestehen ihres Nicht-Wissens (vgl. das οὐκ εἰδέναι in 16,18) sowohl um das Schicksal Jesu als auch um ihr gegenwärtiges und zukünftiges Leben. Diese Weise des Fragens wird, so verheißt V23a,b, in der Erfahrung des sich selbst vergegenwärtigenden Jesus (V22b) aufgehoben sein. Die Jünger werden zu Verstehenden werden.

An dieser Stelle sei ausdrücklich auf die eindringlichen systematisch-theologischen Überlegungen von Blank zum Problem der in Joh 16,23 behaupteten *Fraglosigkeit* christlicher Existenz hingewiesen. Er schreibt u.a.: »Es macht die Eigenart biblischen Glaubens aus, in Gott selbst

¹²⁴ Blank 11 204.

¹²⁵ Dieckhoffinger, Freude 424.

gegründete letzte Gewissheit zu sein [...]. So wie das Meer in seiner Tiefe ruhig ist und still, so ist auch in der Erfahrung Gottes das menschliche Fragen überholt. Doch, um sogleich ein naheliegendes Missverständnis auszuschliessen, das heisst nicht, dass es auf zahllosen anderen Ebenen gerade im Zusammenhang mit dem Glauben nicht notwendigerweise zu immer neuen Fragen kommt. Denn dies ist die andere Seite des Glaubens, die im Johannesevangelium bedacht wird: der Glaube muss seine Situation des 'In-der-Welt-Seins' durchhalten, er kann sich daraus nicht zurückziehen, er kann und darf nicht 'weltloser Glaube', reine Innerlichkeit, werden [...]. Wo Glaube als radikales Vertrauen auf den Gott und Vater Jesu Christi sich zu realisieren sucht, da verlässt er sich inmitten aller Fraglichkeit des Daseins dem 'grundlosen Grund von Wahrheit und Liebe'. Auf diese Weise hat der Glaube gleichsam den Rücken frei, um sich getrost den herandrängenden Problemen zuwenden zu können. Solche letzte Fraglosigkeit ermuntert auch zur Zuversicht des Fragens¹²⁶.

Dass allerdings diese neue Existenz der Fraglosigkeit keine Existenz menschlicher Autarkie und Selbstgenügsamkeit ist, macht der Hinweis auf das Gebet »im Namen Jesu« (V23c,d; V24b) deutlich¹²⁷. Denn ein wichtiges Moment des Gebetes ist es, ein Vollzug menschlicher Selbst-Entäusserung zu sein: Der betende Mensch löst sich von sich selber, um sich ganz Gott hinzugeben, um sich ganz von Gott bestimmen zu lassen. Nicht menschliche Selbstbestimmtheit, sondern Bestimmtheit durch Gott zeichnen das in 16,20–24 eröffnete neue Leben in der Freude aus. Ein Leben, das in einer solchen Gottesbeziehung sich vollzieht, ist ein Leben umfassender Freude (V24c). Dass dabei das Gebet »im Namen Jesu« erfolgt (vgl. V23d), bedeutet: Dieses im Gebet zum Ausdruck kommende Gottesverhältnis ist wiederum durch Jesus vermittelt. Der Gott, zu dem die Jünger-gemeinde zu beten aufgefordert wird, ist der Gott, der sich in der bestimmten Person Jesu geäussert und entäussert hat. Wer ihn kennenlernen will, wird auf die – im JohEv erzählte – Geschichte Jesu verwiesen.

¹²⁶ Blank II 223f.

¹²⁷ Zwei detailexegetische Fragen, eine syntaktisch-textkritische und eine traditions-geschichtliche, seien zu Joh 16,23.24 kurz erwähnt. (1) In V23 ist die *syntaktische Stellung* des Präpositionalausdrucks ἐν τῷ ὀνόματι μου nicht eindeutig, was sich auch in der textkritischen Überlieferung niedergeschlagen hat. Ist der Ausdruck zur vorausgehenden Protasis zu ziehen oder ist er Teil des Hauptsatzes (so deutlich die varia lectio δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματι μου, vertreten u. a. von P⁵ [mit leichten Zweifeln] & B C L Δ 054 und wenigen anderen)? Die äussere Bezeugung führt zu keinem Ergebnis. Vermutlich ist »in meinem Namen« doch dem vorausgehenden Nebensatz zuzuordnen, nicht nur aufgrund der Parallelstelle in Joh 14,13.14, sondern vor allem auch aufgrund von Joh 16,26; vgl. auch Metzger, Commentary 248. Anders entscheidet etwa Brown II 723. Inhaltlich betont die Variante eins, dass auch die sich im Gebet ausdrückende Gottesbeziehung durch Jesus vermittelt bleibt. (2) Joh 16,23.24 greift durch den Topos des *erhöhungsgewissen Gebets* eine im Frühchristentum wichtige und breit belegte Überzeugung auf (vgl. u. a. Dietzfelbinger, Freude 425). Auffallend ist insb. der enge traditions-geschichtliche Bezug zur Q-Überlieferung Mt 7,7f. par Lk 11,9f. (Mt 7,8 par: πᾶς γὰρ ὁ λαμβάνει – Joh 16,24: αἰτεῖτε καὶ λήψετε. Auch das Nebeneinander von αἰτεῖν und δίδοναι in Mt 7,7 par hat seine joh Entsprechung in Joh 16,23c,d).

Lesebewegung und Pragmatik des Textes:

Am Schluss des Abschnittes 16,16–24 soll nochmals kurz auf die darin aufscheinende *Lesebewegung* und – eng damit zusammenhängend – auf die *pragmatische Dimension* des Textes eingegangen werden.

Wir haben bereits bei der Auslegung von V16 vorausgreifend auf die den Text bestimmende *Thematik* hingewiesen: Jüngerexistenz wird verstanden als ein Leben im Übergang von einer negativen («Trauer») zu einer positiven («Freude») Befindlichkeit (V20–22). Diese anthropologische Grundbewegung hat ihren Grund und ihr Paradigma in der christologischen Bewegung vom Tod zur Auferstehung Jesu (vgl. V16,20ff.). Der theologische Ermöglichungsgrund dieser Bewegung ist dabei die Erfahrung der unmittelbaren Gegenwart des erhöhten Christus: In der Erfahrung von «Ostern» (V22) wird die Trauer der Jünger in der Freude 'aufgehoben' werden. Dieses den Jüngern zugesagte neue Leben in der Freude äussert sich wesentlich in der Grundhaltung des Gebets gegenüber dem Gott Jesu (V23f.). Um nun die pragmatische Dynamik des Textes wahrzunehmen, ist es unerlässlich, auf das – an sich unumstrittene und dennoch theoretisch nicht leicht fassbare – Phänomen der textlichen *Transparenz* hinzuweisen. Es besagt im allgemeinsten Sinne, dass durch die literarische Ebene des Evangelientextes hindurch die zweite, aussertextliche Ebene des joh Gemeindeverbandes sichtbar wird. Im Text spiegelt sich also, so besagt «Transparenz», eine geschichtliche Situation, wenn nicht sogar eine bestimmte Geschichte. Die im JohEv erzählte Jesusgeschichte ist demnach eine inklusive Geschichte, denn darin sind die vergangene Jesusgeschichte und die gegenwärtige joh Gemeindegemeinschaft (und evt. Gemeindegemeinschaft) gleichsam ineinandergefaltet.¹²⁸ Diese textliche Trans-

¹²⁸ Zum Phänomen der *Transparenz*, das sowohl unter literarischen wie theologischen Gesichtspunkten ein höchst faszinierendes und beachtenswertes Phänomen ist, gäbe es viel zu sagen. An dieser Stelle nur ein paar knappe Anmerkungen: Dass *Transparenz* im JohEv vorliegt, konnte grundsätzlich von dem Moment an erkannt werden, da die Evangelien nicht mehr als historisch streng authentische Schriften über das Leben Jesu begriffen wurden. Insofern verdankt sich ihre Entdeckung der modernen, durch die Aufklärung geprägten Schriftauslegung. Das Phänomen der *Transparenz* ist jedoch nicht erst in jüngerer Zeit deutlich wahrgenommen worden, wie bspw. eine Passage aus *Wrede*, Messiasgeheimnis 189 zu den joh Abschiedsreden zeigt: «Gewiss redet doch der Evangelist in so manchem Worte, das sich formell an die Jünger richtet, zugleich zu den Christen seiner Zeit. Das darf man z.B. glauben, wenn Jesus weissagt über den Hass der Welt, der die Seinen treffen wird (15,18ff.) [...] es versteht sich von selbst, dass die Jünger in vielen Dingen die typischen Repräsentanten der Gemeinde selbst sind». – In jüngerer Zeit hat *Martyn* in seinem grundlegenden Werk «*History and Theology*» (1968) insb. anhand von Joh 9 auf das Phänomen, das er des öfteren mit der Kurzformel des «two-level drama» charakterisiert, hingewiesen. Seitdem scheint «*Transparenz*», nicht zuletzt auch durch die produktiven Impulse von seiten der narrotologischen Forschung, zunehmende Beachtung zu gewinnen. Das Phänomen ist jedoch meistens nur für die Rekonstruktion der historischen Situation und Geschichte des joh Gemeindeverbandes verwendet worden. *Transparenz* liegt dabei hauptsächlich deshalb vor, weil das stark schematisierte joh Bild der Juden als der Opponenten Jesu höchstwahrscheinlich eine Rückprojektion der historischen Erfahrungen der joh Gemeinde nach 70 n.Chr. in die Zeit des irdischen Jesus darstellt. Damit kann aber zunächst nur gezeigt werden, dass *Transparenz* vorliegt, nicht aber, wie sie genauerhin funktioniert. D.h.

parenz ist für das JohEv insgesamt konstitutiv, wenn auch grundsätzlich überhaupt nicht spezifisch johanneisch¹²⁹. Charakteristisch für die joh Abschiedsreden ist nun, dass hier der Transparenzcharakter besonders deutlich zutage tritt, weil zum einen hier erstmals im JohEv die Situation der Jünger in der nachösterlichen Zeit explizit thematisiert und grundsätzlich reflektiert wird und weil zum anderen noch entschiedener als in anderen Teilen des JohEv von geschichtlichen Einzelbezügen und Bedingtheiten abstrahiert und dadurch eine enorme Konzentrierung und Elementarisierung in der theologischen Reflexion erreicht wird¹³⁰. Man mag das als eine krasse Vereinfachung geschichtlicher Vielfältigkeit und Vieldeutigkeit kritisieren, man kann diese Elementarisierung aber auch positiv als den Versuch begreifen, die Grundsituation der nachösterlichen Gemeinde theologisch zu klären, also das theologisch Wesentliche ihrer Situation herauszuarbeiten. Was nun die durch 16,16–24 – wie insgesamt durch Joh 16 – vermittelte Gemeindesituation betrifft, so darf insb. auf die Akzentuierung der Trauer (λύπη) der Jünger hingewiesen werden. Wenn wir von der begründeten Vermutung ausgehen können, wonach die nachösterliche Gemeindesituation im wesentlichen durch Trauer und Bedrängnis gekennzeichnet ist¹³¹, kann die pragmatische Dynamik des Textes wie folgt beschrieben werden: Die joh Gemeinde sieht sich auf ihre gegenwärtige negative Befindlichkeit hin angesprochen: »So habt auch ihr nun Trauer« (V22a). Der Text ermöglicht so der Gemeinde, sich mit den Jüngern des Evangelientextes zu *identifizieren* und also in ein Verhältnis der Gleichzeitigkeit mit ihnen zu treten. Zugleich wird der Gemeinde zugesprochen, dass dieses Leben in Trauer und Bedrängnis nicht die letztlich bestimmende Wirklichkeit ist, sondern dass es eine Wirklichkeit gibt, die grösser als diese Trauer ist: ein Leben in der Freude. Der Text ermöglicht also der Gemeinde, sich von ihrer Situation der Trauer zu *distanzieren*: zum einen in dem ganz elementaren Sinne, dass bereits die Lektüre des Textes Joh 16 – wie insgesamt des

also: das spezifisch joh Bild der Juden stellt den *Entdeckungszusammenhang* für dieses Phänomen dar; der *Begründungszusammenhang* hingegen dürfte theologisch vor allem in der joh Pneumatologie liegen (vgl. dazu u.a. *Martyn*, ebd. 143–151, insb. 148: »It is [...] precisely the Paraclete who creates the two-level drama«).

¹²⁹ Für das MtEv bspw. hat darauf vor allem *Luz* in seinem Artikel »Wundergeschichten« erstmals ausführlich hingewiesen.

¹³⁰ *Onuki*, *Analyse* 178 hat anhand des Kosmos-Begriffs auf diese Vergrundsätzlichung der theologischen Reflexion sehr schön hingewiesen: »der grosse Unterschied der Abschiedsrede zu den vorangehenden Kap 1–12 besteht darin, dass der dort so häufig gebrauchte Ausdruck 'die Juden' hier in der Abschiedsrede nur noch einmal, und zwar in 13,33, gebraucht wird, danach aber nicht mehr auftaucht; stattdessen wird der viel allgemeinere und inklusivere Begriff 'die Welt' verwendet [...]. Das besagt, dass die Sinnreflexion der Abschiedsrede die historischen Zufälligkeiten oder Partikularitäten (die speziell jüdische Bedingtheit), die der Verkündigungssituation der joh Gemeinde (dem Unglauben des zeitgenössischen Judentums) anhaften, transzendiert und sich nunmehr auf einer einheitlicheren und grundsätzlicheren Sinnenebene entfaltet«.

¹³¹ *Wengst*, *Gemeinde* 212 spricht von einer Parallelisierung der Situation der historischen ersten Jünger mit derjenigen der nachösterlichen Gemeinde des Evangelisten; *Becker* II 602 seinerseits spricht von einer Rückprojizierung der Gemeindesituation in die vorösterliche Zeit.

JohEv – ein Akt der Distanznahme zu ihrer spezifisch-geschichtlichen Wirklichkeit darstellt¹³², zum anderen in dem mehr inhaltlichen Sinne, dass die gemeindliche Trauersituation zwar aufgenommen, aber durch die Zusage der Freude als der sie letztlich bestimmenden Wirklichkeit überholt wird. *Die Gemeinde kann neu* – und hierin besteht die *tröstliche* Dimension des Textes – *ihre Gegenwart und Zukunft als den Raum möglicher Veränderung zu erfüllter Existenz* (*»Freuden«*) *verstehen lernen*¹³³. So kann die Gemeinde wiederum in ihre schwierige Situation *zurückkehren* und dadurch, dass sie durch den Text in eine kritische Distanz zu sich selbst gesetzt wird, ihre Gegenwart und Zukunft neu bestehen¹³⁴.

¹³² Vgl. u.a. Onuki, Analyse 180: »So bedeutet für die joh Gemeinde bereits die Lektüre des JohEv eine Distanznahme zu ihrer Verkündigungssituation«.

¹³³ Auch Wengst, Gemeinde 213 versteht den Text (d.h. insgesamt Joh 16) als Trostrede. Es scheint uns aber problematisch zu sein, wenn der Verf. meint, der Text wolle der nächsterlichen Gemeinde sagen, »ihre Furcht, ihre Trauer und Resignation« (ebd.) sei letztlich anachronistisch, da »ihre Zeit, die ja schon jenseits der Situation des Abschieds Jesu lieg[e], bereits die Zeit seiner neuen Gegenwart [sei], dass der den Jüngern verheissene Trost für ihre Gegenwart schon [gelte]« (ebd.). Anachronistisch ist diese Trauer nur, wenn die nächsterliche Gemeinde den Text – um mit Onuki zu reden – auf einer ersten Ebene der historischen Indirektheit liest, sich also des historischen Abstandes zwischen ihrer Situation und der im Text beschriebenen Situation bewusst ist und bleibt; vgl. Onuki, Gemeinde, insb. 159–162. Sobald sie sich jedoch mit den Jüngern identifiziert und also den Text auf der Ebene der sachlich-theologischen Unmittelbarkeit liest, wird sie dazu aufgefordert, die im Text beschriebene Bewegung des Übergangs von der Trauer der Jünger, die genau ihre Trauer ist, zur Freude der Jünger, die genau ihre Freude sein wird, immer wieder nachzuvollziehen.

¹³⁴ Der eben skizzierte *pragmatische Dreischritt von Identifikation, Distanzierung und Reintegration* ist für das JohEv erstmals und eindringlich von Onuki aufgezeigt worden. Nach Onuki, Analyse 185f. trifft das Phänomen sowohl für das JohEv als ganzes als auch für die joh Abschiedsreden Joh 13–17 in ihrem Verhältnis zu Joh 1–12 und 18f. zu: »Das vierte Evangelium im ganzen will gewissermassen eine Art Abschiedsrede sein. Es zielt auf dieselbe kommunikative Funktion wie der Text der Abschiedsrede. Diese Funktion besteht darin, die joh Gemeinde erst einmal von ihrer Verkündigungssituation zu distanzieren, sie dadurch zur Reflexion auf deren Sinn zu führen und ihr dadurch ein neues Selbstverständnis zu ermöglichen, um sie schliesslich wieder in ihre Verkündigungssituation zu reintegrieren. Das vierte Evangelium als ganzes steht auf dem *Knotenpunkt zwischen Distanzierung und Reintegration*. Diese Stellung entspricht genau derjenigen, die die Abschiedsrede innerhalb seines Textes einnimmt.« (Der Verf. hat diese zweifache Lesebewegung anhand eines Schaubildes einprägsam dargestellt, vgl. Analyse 187; ders., Gemeinde 112). Wir können dieser Analyse von Onuki, die versucht, die allgemeinste pragmatische Funktion sowohl des JohEv insgesamt wie auch der joh Abschiedsreden zu bestimmen, voll zustimmen.

5.2.2.2.2 *Joh 16,25–33: Von der Zeit des Unverstehens zur Zeit des Verstehens;
Vollzug, Krise und Neubegründung des Glaubens*

Übersetzung

- V25 »Dies habe ich zu euch in Rätselreden geredet.
b Es kommt eine Stunde,
c da werde ich nicht mehr in Rätselreden zu euch reden,
d sondern in offener Rede werde ich euch über den Vater berichten.
- V26 An jenem Tag werdet ihr in meinem Namen bitten,
b und ich sage euch nicht,
c dass ich den Vater um euch befragen werde;
V27 denn der Vater selbst liebt euch,
b weil ihr mich geliebt habt und geglaubt habt,
c dass ich von Gott ausgegangen bin.
- V28 Ich bin vom Vater ausgegangen
b und in die Welt gekommen;
c wiederum verlasse ich die Welt
d und gehe zum Vater.«
- V29 Es sagen seine Jünger:
b »Siehe, nun redest du in offener Rede
c und sprichst nicht mehr in Rätselrede.
- V30 Nun wissen wir, dass du alles weisst
b und nicht nötig hast, dass jemand dich fragt.
c Darum glauben wir,
d dass du von Gott ausgegangen bist.«
- V31 Es antwortete ihnen Jesus:
b »Jetzt glaubt ihr?
- V32 Siehe, es kommt eine Stunde und ist (schon) gekommen,
b da ihr zerstreut werdet,
c ein jeder in sein Eigenes,
d und mich allein lasst;
e aber ich bin nicht allein,
f denn der Vater ist mit mir.
- V33 Dies habe ich zu euch geredet,
b damit ihr in mir Frieden habt.
c In der Welt habt ihr Bedrängnis,
d doch seid getrost:
e Ich habe die Welt besiegt.«

Struktur, Kontext und theologischer Akzent der V25–33:

Zur Analyse des *Aufbaus* des vorliegenden Textstückes: Betonen wir die dialogische Sequenz als gliederungsbestimmendes Merkmal, so drängt sich eine Untergliederung in drei Abschnitte auf: V25–28 (Jesusrede) / V29–30 (Jüngerreaktion) / V31–33 (Jesusreplik)¹³⁵. Die Teile sind inhaltlich eng miteinander verzahnt: Die Jüngerreaktion in den V29.30 folgt der Struktur von V25–29, indem sie sowohl die eingangs (V25) vollzogene zeitliche Differenzierung zweier Weisen des Redens Jesu, der »Rätselrede« und der »offenen Rede« aufnimmt (V29b.c) als auch das Selbstzeugnis Jesu von V27–28 bekenntnisartig wiederholt (V30, insb. c.d). Ebenso deutlich ist, dass die nachfolgende Jesusreplik durch Sichwortanschluss (πιστεῖν in V30c.31b) auf die Jüngerantwort in den V29–30 direkt Bezug nimmt. Für die inhaltliche Erfassung des Textes dürfte damit schon soviel deutlich geworden sein: Die den Text bestimmende Fragestellung ist – die Gegenüberstellung von »Rätselrede« und »offener Rede« zeigt dies an – diejenige des *Verstehens Jesu* und damit des *Glaubens der Jünger*. Wir werden in der Exegese zu zeigen versuchen, dass der vorliegende Text fast so etwas wie eine *Pädagogik des Glaubens* enthält. Die Lesergemeinde sieht sich im Nachvollzug des Textes mit einer intensiven Reflexion über den joh. Glauben, seinen Inhalt und Vollzug (V25–30), seine Krise (29–32) und seine Neubegründung (V33) konfrontiert. In textpragmatischer Hinsicht formuliert: Indem sie sich diese Glaubensreflexion aneignet, findet sie »Friede« (in V33) und vermag, als Gemeinde Jesu neu begründet, ihren Weg in der bedrängenden Weltsituation weiterzugehen.

Was das Verhältnis von V25–33 zum *vorausgehenden Kontext*, insb. zu V16–24 betrifft, dürfte deutlich sein, dass die eingangs in V25 vorgenommene Differenzierung zwischen zwei Zeiten derjenigen von V16–24 entspricht¹³⁶. Es geht also auch in V25ff. um die grundlegende und theologisch zentrale Unterscheidung von der vorösterlichen zur österlich-nachösterlichen (Verstehens-) Situation. Konkreter gefasst: Es korrespondieren einerseits Trauer und Unverstehen und andererseits Freude und Verstehen miteinander. Und das »Kommen der Stunde« als der entscheidenden Wende vom Unverstehen zum Verstehen (vgl. V25b) ist gekennzeichnet durch das Widerfahrnis des österlichen Kommens Jesu (V22).

¹³⁵ So u.a. auch Becker II 599.

¹³⁶ Vgl. cbd. 603: »V 25 [...] macht sofort klar, dass die Abfolge von Trauer und Freude der von Rätselrede und offener Rede entspricht«. Dietzfelbinger, Freude 431 geht noch wesentlich weiter, wenn er eine sehr weitgehende Parallelität der Strukturen von 16,16–24 und 16,25–33 postuliert. Seiner Meinung nach liegen folgende strukturelle wie auch inhaltliche Bezüge vor: (1) »die zwei Zeiten« (V16–19/V25); (2) »Inhalt der sich ablösenden Zeiten« (V20–22/V26f.); (3) »Entfaltung dieses Inhalts« (V23f./V29–33). Obwohl der Verf. dadurch bemerkenswerte Korrespondenzen aufdeckt, scheint uns insb. die Unterscheidung und der inhaltliche Bezug zwischen V26f. – verstanden als »Inhalt« – und V29–33 – verstanden als »Entfaltung« – ein wenig problematisch zu sein. Wir bleiben deshalb bei der von uns oben vorgeschlagenen Gliederung (V25–28/29–30/31–33).

V25–28: Die kommende Zeit des Verstehens als Leben in vollendeter Gottesbeziehung

Auslegung der V25–28:

V25 beschreibt die Klarheit des Verstehens in nachhösterlicher Zeit. Diese neue Verstehensqualität wird rhetorisch mithilfe des Gegensatzpaares »Rätselrede – offene Rede« signalisiert; der Akzent des Verses liegt also auf der in der »Stunde« sich ereignenden Offenbarungsrede »in Offenheit« (V25d: παρησιᾶ). – Jesus qualifiziert eingangs seine bisherige Rede als eine Rede ἐν παροιμίαις. Ist das rückbezügliche τῶντα genauer zu bestimmen? Das Nomen παροιμία meint zunächst »Sprichwort«, ergibt aber im joh Kontext keinen Sinn. Da es in V25.29 (vgl. noch 10,6) durch den Gegensatz zur Rede ἐν παρησιᾶ bestimmt ist, muss es – auch in Übereinstimmung mit dem ausserjoh Sprachgebrauch – mit »verhüllende Rede«, »Rätselrede« wiedergegeben werden¹³⁷, also einer »von den Jüngern nicht verstandene[n] oder ihnen nicht verstehbare[n] Rede«¹³⁸. Von daher wäre im engeren literarischen Kontext etwa auf die von den Jüngern als Rätselspruch verstandene Zukunftsaussage Jesu in 16,16 zu verweisen. Darüber hinaus verlangt aber gerade die sehr grundsätzlich gehaltene Gegenüberstellung von ἐν παροιμίαις und παρησιᾶ, alles bisher Gesagte als Rätselrede zu verstehen. »Der völlig neuen Situation steht die alte als ganze gegenüber«¹³⁹.

Dieser Situation des Unverstehens wird in V25b–d eine neue Rede Jesu »in Offenheit« (παρησιᾶ) entgegen- und für die kommende Zeit in Aussicht gestellt¹⁴⁰. Zunächst sind dabei zwei Momente zu betonen: Zum einen sind die zwei Weisen der Rede Jesu in zeitlicher Hinsicht differenziert; die »Stunde« markiert den entscheidenden Wendepunkt. Zum anderen wird hinsichtlich der Adressaten der Rede (die Jünger; vgl. das dreimalige ὑμῖν in V25) nicht differen-

¹³⁷ Zum ausserjoh Sprachgebrauch des Ausdrucks siehe *Bauer/Aland* 1270f., der u.a. auf Sir 8,8; 39,3; 47,17 verweist.

¹³⁸ *Dietschfelbinger*, ebd. 426.

¹³⁹ *Bultmann* 452 A 3. So auch schon bspw. *Wrede*, Messiasgeheimnis 196, der nach dem Verweis auf 16,16 meint: »Aber ich meine allerdings nicht, dass damit der Inhalt von V.25 erschöpft ist. Das Sicherste und zugleich die Hauptsache ist gerade, dass diese Erklärung über jedes einzelne Moment im Kontexte weit hinausgreift. Es handelt sich um eine allgemeine Charakteristik der Art Jesu mit den Jüngern zu sprechen. Und man muss dabei nicht einmal ausschliesslich an den Zyklus der Abschiedsreden denken«.

¹⁴⁰ Die deutsche Übersetzung verdeckt ein wenig die klare Struktur des vorliegenden antithetischen Parallelismus:

ἔρχεται ὥρα	
ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίαις	λαλήσω ὑμῖν.
ἀλλὰ παρησιᾶ περὶ τοῦ πατρὸς	ἀπαγγεῶ ὑμῖν.

Nebst der Gegenüberstellung »Rätselrede« – »offene Rede« fällt auf: (a) Das joh hapaxlegomenon ἀπαγγέλλειν (in V16,13–15 steht ἀναγγέλλειν zur Bezeichnung der Aktivität des Geistesparakleten!) ist zu λαλεῖν parallel gesetzt, bezeichnet also einen sprachlich-kognitiven Vorgang; zur Konstruktion ἀπαγγέλλειν τινὶ περὶ τινος siehe *Bauer/Aland* 157 im Sinne von »melden«, »berichten« (die grammatische Konstruktion und Bedeutung ist sowohl in der LXX als auch im NT belegt, vgl. Gen 26,32; Est 6,2; 1 Makk 14,21; Lk 7,18; 13,1). (b) Zentraler Inhalt der Rede Jesu ist die Verkündigung Gottes; Jesus ist der Hermeneut Gottes, vgl. Joh 1,18 und insgesamt die joh Gesandtenchristologie.

ziert (anders hingegen Mk 4,11, wo zwischen den Jüngern und »denen draussen« unterschieden wird!). Was zeichnet aber diese neue Rede Jesu eigentlich aus? Da einerseits der joh Jesus bereits in Joh 1–12 *παρησιαί* geredet hatte (vgl. 7,26; 10,24f.) und dies auch in der Passionsgeschichte tun wird (vgl. 18,20f.!), und da andererseits die Offenbarungsrede Jesu *παρησιαί περὶ τοῦ πατρὸς* keine gegenüber den grossen Offenbarungsreden des JohEv neue Rede ist¹⁴¹ – V27c.28 (vgl. V30) bestärkt das aufs deutlichste –, drängt sich der Schluss auf: Nicht die Rede Jesu als solche, ihr »Inhalt«, wird sich ändern, sondern ändern wird sich die »*Verstehensfähigkeit* der Jünger«¹⁴². V25 will demnach nicht – wie eine vordergründige Lesart des Verses zunächst vermuten lässt – zwei grundsätzlich voneinander zu unterscheidende Modi des Offenbarungsredens Jesu beschreiben, sondern auf die mit »Ostern« ermöglichte neue Dimension des Verstehens der Offenbarung Jesu hinweisen (vgl. 2,22; 12,16; 13,7).

V26–28: Wodurch ist nun die in V25 anvisierte neue Zeit des Verstehens inhaltlich hauptsächlich gekennzeichnet? Darauf geben die folgenden Verse Antwort. – Nach V23f. wird ein zweites Mal auf die *Gebetsvollmacht* der nachösterlichen Jünger zurückgegriffen (V26), allerdings mit einem gegenüber V23f. neuen Akzent, der V23f. zugleich theologisch *vertieft*: Wurde in V23f. das Gebet als *Ausdruck* des durch das Kommen Jesu eröffneten neuen Lebens in der Freude begriffen, so legt nun V26f. den theo-logischen *Grund* des nachösterlich möglich gewordenen Gebets frei¹⁴³: Das im Gebet »an jenem Tag« (V26a; ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) steht parallel zur ὥρα von V25b) zum Ausdruck kommende Gottesverhältnis ist letztlich in der unmittelbaren, liebenden Zuwendung Gottes zu den Jüngern begründet (V27a). Damit ist die in den joh Abschiedsreden des öfteren verarbeitete Tradition des erhörungsgewissen Gebets (vgl. 14,13f.; 15,7.16; 16,23f.) hier in theo-logischer Zuspitzung zum Abschluss gekommen. Dabei hat der zunächst eigenartig klingende Satz in V26b.c – καὶ οὐ λέγω ὑμῖν ὅτι ἐρωτήσω τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν – wohl die Funktion, auf diese neue *Unmittelbarkeit und*

¹⁴¹ Vgl. u.a. Blank II 216.

¹⁴² Dietzfelbinger, Freude 427; ebenso Becker II 603: »Also nicht Wesen und Inhalt der Rede sind vorösterlich und nachösterlich anders, sondern gerade unter der Bedingung inhaltlicher und formaler Selbigkeit hat sich die Aufnahme der Jünger verändert. Was ihnen am Irdischen noch nicht voll erschlossen ist, wird ihnen nachösterlich verstehbar; auch Schnackenburg III 182, der treffend darauf hinweist, dass es bei V25 um *das Verhältnis der irdischen Offenbarungsrede Jesu zu ihrem nachösterlichen Verständnis*« geht (182; Hervorhebung von mir). Bultmann 452f. verweist in diesem Zusammenhang auf den *Glauben*, der die kritische Differenz ausmache: »[...] richtig auch, dass man in den Reden Jesu bei Joh nicht zwischen rätselhaften und offenen Worten unterscheiden kann, dass vielmehr alle Reden ebensowohl offen wie 'rätselhaft' sind. Der Grund ist aber der: Jesu Worte gewinnen ihre Verstehensmöglichkeit erst in der Wirklichkeit der gläubigen Existenz« (452) – und: »Nur für das Auge des Glaubens fällt der Schleier der *ἀποκρίται*« (453). Damit bewegen sich Schnackenburg, Becker und Dietzfelbinger in der Auslegungslinie von Bultmann; denn »Ostern« ist zugleich der Ermöglichungsgrund des joh Glaubens.

¹⁴³ In Übereinstimmung mit Dietzfelbinger, Freude 427.

also *Vollendung des Gottesverhältnisses* hinzuweisen¹⁴⁴: In dieser neuen Zeit braucht Jesus nicht mehr für die Jünger beim Vater einzustehen. Die Jünger stehen somit in der selben Unmittelbarkeit Gott gegenüber wie der Gesandte Gottes zu seinem Auftraggeber: genauso wie Gott Jesus liebt (3,35 [ἀγαπᾷν]; 5,20 [φιλεῖν]), genauso liebt er die Jünger Jesu (vgl. 14,21.23; 17,23). Stärker kann diese neu gewonnene Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses nicht ausgesagt werden!

Der in V27a formulierte Gedanke, wonach sich die nachösterliche Gemeinde als Objekt der unmittelbar an sie ergehenden Liebe Gottes verstehen soll¹⁴⁵, besagt jedoch nicht, dass dadurch Jesus als der Offenbarer Gottes gleichsam 'überholt' würde; denn zum einen vollzieht sich das Gebet der Jünger ja »im Namen Jesu« (V26a), zum andern stellt V27b.c klar, dass diese göttliche Liebe da Ereignis wird, wo jemand in ein positives, liebendes Verhältnis zu *Jesus* eingetreten ist (ἐμὲ πεφιλήκατε) und also – das καὶ ist explizierend, d.h. das πιστεύειν mit-samt seiner Objektbestimmung in V27c legt das φιλεῖν aus – in ihm seine göttliche Identität erkennt (... πεπιστεύκατε ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον). Der durch einen Stufenparallelismus an V27 anknüpfende¹⁴⁶, streng formgebundene V28 schliesslich fasst die christologische Glaubenserkenntnis »in einem lehrhaft anmutenden Kernsatz zusammen«¹⁴⁷. Dabei wird auch hier, wie insgesamt für die joh Christologie charakteristisch, die Gesandtenvorstellung verwendet, indem der ganze Weg des Gottesgesandten in nuce nachgezeichnet wird¹⁴⁸: Die Aussendung des Gesandten in die Welt (V28a.b) und seine Rückkehr zum Vater. Das zweite Stadium seines Weges – die Durchführung des Auftrags – wird in V28 nicht genannt. Das Gewicht der Aussage liegt auf den beiden Eckpunkten des Gesandtenweges, auf seinem Anfang und seinem Ende, auf seinem Woher und Wohin: Gott. Dabei macht das JohEv deutlich, dass sowohl das Kommen Jesu in die Welt wie sein Weg in der Welt insgesamt, theologisch gesehen, ein Akt uranfänglicher, selbstinitiativer Liebe Gottes ist (vgl. insb. 3,16; 13,1; 15,9). Es ist diese selbe Liebe, die die Jünger in nachösterlicher Zeit im wesentlichen im Vollzug ihres Gebets zu Gott je und je erfahren.

¹⁴⁴ So öfters in der Kommentatliteratur, vgl. u.a. *Becker* II 604; *Blank* II 217: »Und wenn sie [die Jünger] nicht einmal mehr Jesus als Fürsprecher und Mittler beim Vater brauchen, dann ist damit zum Ausdruck gebracht, dass die Bindung des Glaubens an die Person Jesu die Jünger keineswegs in einer 'untergeordneten Stellung der Unmündigkeit' belässt, sondern sie in eine Position der 'Gleichberechtigung mit Jesus' einbezieht, in dieselbe Unmittelbarkeit zu Gott wie Jesus selbst«; der Gedanke ist von *Bultmann* 453 entlehnt, der pointiert schreibt: Durch V26c.d »soll die volle Bedeutung dieser neuerschlossenen Gebetsmöglichkeit aufgezeigt werden: die Jünger sind gleichsam neben Jesus oder gar an seine Stelle getreten« (!). – Vielfach wird betont, die Aussage von V26 richte sich nicht polemisch gegen die intercessio Christi, wie sie in I Joh 2,1; Röm 8,34; Hebr 7,25; 9,24 vorliegt.

¹⁴⁵ Vgl. *Becker* II 604.

¹⁴⁶ V27c ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον – V28a ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ κατὰ.

¹⁴⁷ *Blank* II 219.

¹⁴⁸ Eine gute Beschreibung des Wegschemas der Gesandtenvorstellung bietet *Becker*, Auf-
erstehung 145–147.

Wir nehmen die zu Beginn der Auslegung von V26–28 formulierte Frage nochmals auf: Worin besteht *die in nachösterlicher Zeit gewonnene Klarheit glaubenden Verstehens*? Sie besteht darin, dass sich die glaubende Gemeinde versteht als eine, die das transzendente Geheimnis der Person Jesu erkennt und damit *unmittelbaren Anteil an der Erfahrung der Liebe Gottes* hat. Sie versteht sich als durch die Liebe Gottes gewürdigte Adressatin und wird sich dieser göttlichen Zugewandtheit insbesondere im Gebet bewusst.

V29–30: Die verstehenden Jünger

Kontextuelle Einbindung und Struktur der V29–30:

Wir haben oben gezeigt, dass die Jüngerreaktionen von Joh 16 sowohl unter formalen wie inhaltlichen Aspekten sorgfältig aufeinander abgestimmt sind¹⁴⁹. Dabei fiel auf, dass die letzte Jüngerreaktion in 16,29.30 die *Klimax* dieser sukzessiven Profilierung der Jüngergruppe gegenüber Jesus darstellt: formal insofern, als die Jünger nun zum ersten Mal Jesus direkt ansprechen, inhaltlich insofern, als erstmals – und dies gilt für den Abschiedsredenkomplex insgesamt – die Jünger auf eine Jesusrede als Verstehende reagieren! Man darf wohl sagen: *Die dialogische Direktheit ihres Jesusverhältnisses entspricht ihrer erstmals erreichten Verstehenssituation*. Und in der Tat ist ja das eigentliche Ziel der Abschiedsreden, »die Jünger und damit alle nachfolgenden Generationen an diese Schwelle des 'Verstehens Jesu' heranzuführen«¹⁵⁰. Syntaktisch wird dies so umgesetzt, dass nicht Frage- oder Begehrungssätze, sondern ausschliesslich Aussagesätze die Jüngerantwort bestimmen. Wie bereits oben erwähnt¹⁵¹, lehnen sich die V29.30 eng an das vorausgehende Selbstzeugnis Jesu in V25.28 an.

Der syntaktische *Aufbau* ist transparent. Es liegen drei Aussagesätze vor. Die erste Satzreihe – eingeleitet durch ἵδε vūv – umfasst zwei parataktisch angeordnete Hauptsätze (V29b.c). Auch das zweite Satzgefüge (V30a.b) – ein Hauptsatz (οἶδαμεν), gefolgt von einem durch ὅτι konstruierten Nebensatzgefüge (ὅτι οἶδας πάντα καὶ οὐ χρεῖον ἔχεις ἵνα τις σε ἐρωτῇ) – wird durch ein vūv eingeleitet. Der dritte Aussagesatz (V30c.d) ist ein durch einen Relativsatz erweiterter Konsekutivsatz¹⁵², steht also in einem engen syntaktisch-semantischen Bezug zum vorausgehenden Nebensatz. Die Passage bringt zwei inhaltliche Grundaspekte zur Sprache: zum einen in V29 die bereits in V25 erwähnte Thematik der Klarheit der Rede Jesu und damit der *Klarheit des Verstehens* von seiten der Jünger; zum anderen in V30 die bereits in V26–28 behandelte Thematik der *Christologie*.

¹⁴⁹ Siehe oben 215f.

¹⁵⁰ *Blank II* 231.

¹⁵¹ Siehe unsere Bemerkungen zum Aufbau von Joh 16,25–33, oben 254.

¹⁵² Das einleitende ἐν τούτῳ ist nach *BDR* §219₂ mit »deswegen« zu übersetzen.

Auslegung der V29–30:

Die Jünger greifen einleitend (V29) die von Jesus in V25 thematisierte Frage nach dem in der nachösterlichen Zeit möglich gewordenen Verstehen auf. Indem sie betonen, dass »jetzt« (vgl. das betonte $\nu\upsilon\nu$ in V29.30) der Zeitpunkt des für die Zukunft Verheissenen gekommen ist, reagieren sie »nachösterlich auf diese vorösterliche Verheissung nachösterlicher Unmittelbarkeit«¹⁵³. Ist solches Antizipieren der nachösterlichen Verstehenssituation bereits der Kritik zu unterziehen? Soll etwa mit Dietzfelbinger von einer »eigenmächtige[n] Vorwegnahme des Zukünftigen«¹⁵⁴ geredet werden? Aber hat nicht Jesus selbst in V26–28 diese Zukunft schon vorausgenommen? Erst die Jesusreplik in V31f. wird hier vermutlich weiterhelfen können. – (V30) Besagte V29 indirekt, dass sich die Jünger als Verstehende sehen, so wird dieses Verstehen mitsamt seinem Inhalt nun in V30 eigens ausgeführt. Als Inhalt ihres Glaubenswissens – εἰδέναι (V30a) und πιστεύειν (V30c) stehen zueinander parallel!¹⁵⁵ – wird in V30a.b zunächst die *Allwissenheit Jesu* angegeben. Der Topos ist an dieser Stelle nicht neu, sondern wurde im Verlauf des JohEv literarisch bereits mehrmals entfaltet (vgl. 1,47–49; 4,16–19 und noch grundsätzlich 2,23–25). In diesem Sinne ist das Bekenntnis der Allwissenheit Jesu für die Jünger/Lesergemeinde so etwas wie Erfahrungswissen. Jesus weiss um die Menschen, um ihre Geschichte (vgl. 4,16–19), ja um ihre innerste Befindlichkeit, ihr »Herz« (vgl. insb. 2,24f.). Das Motiv des übernatürlichen Wissens Jesu wird durch den zunächst merkwürdig anmutenden V30b weiter erläutert: καὶ οὐ χρεῖον ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ – wir dürfen vermutlich ergänzen: »– damit du, Jesus, seine Situation erkennst«. Im engeren Kontext kann 16,19 als Illustration dazu dienen: Jesus kennt die Frage der Jünger, bevor sie ihn fragen; er weiss um ihr Nichtwissen, bevor sie dieses ausdrücklich artikulieren. – V30c.d zieht aus diesem Erfahrungswissen der Allwissenheit Jesu die Schlussfolgerung: ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες. Das Wissen um die Allwissenheit Jesu stellt demnach gleichsam den Erkenntnisgrund, die ratio cognoscendi dar, die es den Jüngern ermöglicht, die göttliche Herkunft Jesu und also seine eigentliche Identität als Offenbarer des transzendenten Gottes zu begreifen. Dieses abschliessende Glaubensbekenntnis der Jünger greift direkt die Formulierung in V27d.28a auf. Die Jünger sind, indem sie das christologische Selbstzeugnis Jesu in V27f. bekennd nachvollzogen haben, zu Verstehenden geworden.

¹⁵³ Becker II 605.

¹⁵⁴ Dietzfelbinger, Freude 428.

¹⁵⁵ Zur Einheit von *Glaube und Verstehen* in der joh Theologie sei u.a. auf Blank II 234 verwiesen: »'Glauben' enthält bei Johannes immer zugleich das Moment des Verstehens [...]. Einen 'blinden' ganz und gar einsichtslosen Glauben, der gar nichts verstehen würde, kennt das vierte Evangelium nicht«.

V31–33: Falsifizierung des Jünger Glaubens und seine definitive Neubegründung

Auslegung der V31–33:

Die Rede Joh 16 könnte mit dem V30 eigentlich beendet sein. Denn das Selbstverständnis der Jünger als Verstehenden entspricht genau der Leser-/Hörererwartung. Ist nicht dies das Ziel der Abschiedsreden Jesu: an die Schwelle des Verstehens zu führen? In dieser Hinsicht gelesen, sind die abschliessenden V31–33 überraschend wie auch theologisch hochbedeutsam: Sie vollziehen auf fast schon geniale Weise eine zweifache inhaltlich-rheologische Bewegung, die, kurz gefasst, durch die radikale *Krise des Glaubens* (V31–32) wie auch seiner *gnädigen Neubegründung* (V33) charakterisiert ist.

V31–32: »Jetzt« (νῦν in V29,30) glauben die Jünger – und Jesus fragt in kritisch-ironischem Ton (V31): »Jetzt glaubt ihr?« (ὄρα πιστεύετε)¹⁵⁶. Dass durch diese Frage der Glaube der Jünger von Jesus kritisch infragegestellt wird, dürfte angesichts der unmittelbar folgenden Weissagung in V32 relativ unumstritten sein. Dennoch ist es nicht ganz einfach zu sagen, worin genau die Problematisierung des Jünger Glaubens besteht.

Zunächst jedoch zur Analyse von V32. Der Vers besteht aus einer Weissagung (V32a–d) und einer daran anschliessenden Aussage zum Verhältnis Jesu zu Gott (V32e,f). Die Weissagung in V32a–d, in der die inhaltliche Replik Jesu enthalten ist, setzt ein mit dem Verweis auf das Kommen »einer Stunde« (ἔρχεται ὥρα), die allerdings bereits eine gegenwärtige ist (καὶ ἐλήλυθεν)¹⁵⁷. Im Gefüge der Abschiedsreden wird damit zunächst auf die unmittelbar bevorstehende »Stunde« der Passion verwiesen sein. Der Bezug »dieser Stunde« auf das in V25 erwähnte »Kommen der Stunde« des Verstehens Jesu ist deutlich¹⁵⁸, der dadurch hergestellte inhaltliche Kontrast massiv: Die Stunde, für die Jesus volles Verstehen in

¹⁵⁶ Von V32 her gelesen, muss der Satz V31 doch wohl als Frage- und nicht als Aussagesatz verstanden werden. Denn V32 kann inhaltlich nichts anderes als eine Infragestellung des in V29–30 zur Sprache gekommenen Jünger Glaubens sein. Zudem: Wäre V31 als Aussage zu verstehen, dann wäre einleitend zu V32 eine Adversativpartikel – etwa δὲ oder das kräftigere ἀλλὰ – zu erwarten. – Als Vertreter der anderen Lesart sei etwa *Bernard* 522 genannt: »He [Jesus] had just before recognised their belief as genuine, so far as it went (v. 27; cf. 17), and He does not question it now. But He goes on to warn them that this faith will not keep them faithful in the time of danger which is imminent«.

¹⁵⁷ *Klein*, *Licht* 293–295 verweist m.E. richtig auf das hier vorliegende eigentümliche *Zeitverständnis*. Das paradoxe Nebeneinander zweier Zeitbestimmungen weist darauf hin, dass es sich beim Begriff der 'Stunde' »um eine inkommensurable Grösse hand[le], die mit dem quantifizierenden Mass der neutralen Zeit nicht verwechselt werden [dürfe] [...]. Von allen sich zum Zeitkontinuum summierenden Stunden strukturell verschieden, meint diese 'Stunde' das jenes Kontinuum aufbrechende eschatologische Ereignis der Offenbarung, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft versammelt sein lässt«. Es könnte hier eingewandt werden, in V32 gehe es gerade nicht um die eschatologische Stunde der Offenbarung, sondern um die Stunde des Abfalls der Jünger. Dennoch besteht hier ein enger Bezug: Die Stunde des Abfalls ist die Stunde der Verneinung der eschatologischen Offenbarung. Zudem soll im Gefüge von Joh 16,25–33 die Stunde der Verneinung deutlich mit derjenigen der Klarheit des Verstehens von V25 (ἔρχεται ὥρα κτλ.) kontrastiert werden!

¹⁵⁸ V25 ἔρχεται ὥρα ὅτε κτλ. – V32 ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν ἵνα κτλ.

Aussicht stellt, ist gleichzeitig die Stunde, in der die Jünger Jesus allein lassen werden; die Stunde der Offenbarung ist zugleich die Stunde ihrer Verleugnung! In dieser Stunde werden sich die Jünger zerstreuen, d.h. ihren Herrn verlassen (καί μόνον ἀφῆτε; V32d). Die Jünger werden sich ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια »zerstreuen«¹⁵⁹. Der Ausdruck kann wörtlich bedeuten: »ein jeder in das eigene Heim«¹⁶⁰, gewinnt aber im theologischen Kontext von Kap. 16 vermutlich noch eine tiefere Bedeutung. Denn indem die Jünger ihren Herrn verlassen und dahin zurückkehren, woher sie kamen, geben sie gerade das auf, was sie von »der Welt« unterscheiden sollte, nämlich ihre Zugehörigkeit zu Jesus. Sie werden damit wieder zu einem Teil »der Welt«. Die in V32e,f folgende Aussage – καὶ οὐκ εἰμι μόνος, ὅτι ὁ πατήρ μετ' ἐμοῦ ἔστιν – stellt, so scheint es, eine pointierte Skizzierung und theologische Deutung der Kreuzessituation dar. Sie hat, in diesem Textzusammenhang, nicht zuletzt die Funktion, die Jüngerflucht inhaltlich zuzuspitzen: Jesus wird zwar von seinen Jüngern, nicht aber von seinem Vater verlassen werden. Die Treulosigkeit der Jünger kontrastiert mit der Treue Gottes¹⁶¹.

Deutlich ist, dass der Satz V32c auch synoptisch überlieferte *Spruchtradition* (Ansage der Jüngerflucht in Mk 14,27 par Mr 26,31) aufnimmt, wenn auch in sehr freier Form¹⁶². Was für eine Art von Weissagung liegt vor? Handelt es sich, unter einer narratologischen Perspektive, um eine interne, gemischte oder externe Prolepse?¹⁶³ Wir stossen hier auf ein bemerkenswertes Phänomen: Streng auf der Erzählebene des Textes gelesen, müsste 16,32b–d eine eindeutig interne Prolepse sein, d.h. das in der Weissagung Behauptete müsste sich noch innerhalb des nachfolgenden literarischen Kontextes realisieren (d.h. in Joh 18–19), denn gerade in V32 wird die Abschiedssituation nochmals stark aktualisiert (vgl. insb. die Nennung der ὥρα und des perfektischen ἐλήλυθεν). Erstaunlich ist nun, dass die Prolepse 16,32 in der joh Passionsgeschichte nicht nur nicht bestätigt, sondern ihr in Joh 18,8 vielleicht sogar inhaltlich widersprochen wird¹⁶⁴. 16,32

¹⁵⁹ Zwar steht ein Aorist passiv (σκορπισθήτε), und nicht etwa ein medialer Aorist (σκορπισθήσθε). Allerdings kann m.E. das Passiv nicht streng wiedergegeben werden, denn der nachfolgende explizierende Satz (καί μόνον ἀφῆτε) deutet das Zerstreutwerden als eine bestimmte Aktivität der Jünger.

¹⁶⁰ Zu εἰς τὰ ἴδια siehe *Bauer/Aland* 752, die den Ausdruck mit »Heim«, »Heimat« wiedergeben; vgl. auch *Schnackenburg* III 187 A 66.

¹⁶¹ So auch *Beasley-Murray* 288.

¹⁶² Eingangs der Gethsemane-Perikope spricht Jesus (Mk 14,27; Zitat aus Sach LXX 13,7): πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται: πατάξω τὸν πομῆνα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται. Traditionsgeschichtlich gesehen sind die Berührungspunkte zur joh Fassung minimal. Sie bestehen eigentlich nur in der Verwendung des fast gleichen Verbs zur Bezeichnung der Jüngerflucht. Alles andere scheint in sprachlicher und inhaltlich-theologischer Hinsicht genau joh zu sein (ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν – εἰς τὰ ἴδια – καί μόνον ἀφῆτε – der Gedanke der dauernden Einheit des Sohnes mit dem Vater, gegenüber Mk 14,27: πατάξω τὸν πομῆνα!).

¹⁶³ Zum technischen Ausdruck der Prolepse siehe *Culpepper*, *Anatomy* 54–70.

¹⁶⁴ Schon bei *Wellhausen*, *Erweiterungen* 13 vermerkt: »[...] dass die Zerstreung der Jünger beim Tode Jesu (16,32) mit 18,8 und mit Kapitel 20 nicht stimmt«. In zustimmendem Anschluss an ihn *Cornsen*, *Abschiedsreden* 139f. und *Bultmann* 456 A 6. In jüngerer Zeit *Brown*

ist demnach eine *externe Prolepse*. Was in ihr ausgesagt wird, wird erst nach der in der joh Evangeliumsgeschichte erzählten Zeit Wirklichkeit werden. Ist diese narrative Inkongruenz nicht ein kleiner Fingerzeig darauf, dass hier der Text die ausertextliche Wirklichkeit seiner ersten Rezipienten, des joh Gemeindeverbandes, direkt transparent werden lässt?¹⁶⁵ Trifft dies zu, dann werden hier also gewisse Auflösungstendenzen der joh Gemeinde sichtbar werden. Die Identität der joh Gemeinde steht demnach in einer sehr elementaren Weise auf dem Spiel; ihre Existenz als Jesugemeinde ist ihr radikal fragwürdig geworden.

Worin genau besteht nun die kritische Infragestellung, ja *Fabifizierung des Jünger Glaubens* von V29f.? Sehen wir recht, so konkurrieren sich mindestens drei Auslegungsalternativen. (1) Es wäre denkbar, den Glauben der Jünger, so wie er von ihnen formuliert wurde, selbst zu problematisieren, und zwar insb. seine Herleitung aus der Erfahrung der Allwissenheit Jesu: Ist, so liesse sich kritisch fragen, ein solcher durch die Erfahrung des allwissenden Jesus gewonnener Glaube wirklich schon ein genuin joh Glaube? Zeigen nicht gerade die Reaktionen des Nathanael in 1,49¹⁶⁶ und der Samaritanerin in 4,19, dass ein derart motivierter Glaube noch nicht zum authentisch-joh Glauben an Jesus als den Gesandten des Vaters zu führen vermag?! Aber diese Auslegung ist so nicht haltbar, denn zum einen verstehen die Jünger auf unmissverständliche Weise die göttliche Identität Jesu (V30d im Verhältnis zu V27.28!) und zum anderen wird in der kritischen Jesusreplik in V31f. dieser Punkt gar nicht problematisiert. – (2) Ein weiterer Auslegungsvorschlag akzentuiert stark *kreuzestheologisch*. Auch er problematisiert direkt den Inhalt des Jünger Glaubens von V29f.: »So verständlich ein Glaube an einen allwissenden und das heisst denn auch immer an einen allmächtigen Gott sein mag, er kommt zu früh, weil er die Stunde Jesu noch nicht in sich aufgenommen hat [...]. Erst wenn der Tod Jesu am Kreuz in diesen Glauben kommt, kommt der Glaube zu seinem wahren Ursprung«¹⁶⁷; und: »Diese Infragestellung hat darin ihren Grund, dass der Glaube der Jünger noch nicht den Tod Jesu im Blick hat«¹⁶⁸. Die Stärke dieser Lesart ist zweifellos, dass sie den Abschiedszusammenhang von 16,32 ernst nimmt und theologisch produktiv um-

II 736f.; *Dietsfelbinger*, Freude 429. – Solche Inkongruenz im JohEv fällt umso mehr auf, als normalerweise interne Prolepsen im JohEv gut signalisiert sind; vgl. etwa die interne Prolepse im Petrus-Jesus-Dialog Joh 13,36–38 (13,38//18,27).

¹⁶⁵ So u.a. auch *Bull*, Gemeinde 181, auch wenn seine daran anknüpfende Hypothese sehr spekulativ ist. Der Verfasser von Joh 16,25–33 polemisierte gegen eine Haltung, »die den Zusammenschluss zur solidarischen Gemeinschaft der Glaubenden nicht als Konsequenz der Worte des Offenbarers anerkannte, sondern auf einem individualistischen Verständnis beharrte, das die Vertreter dieser Haltung wohl meinten aus der Theologie des Evangelisten ableiten zu können bzw. sogar als die Intention des Evangelisten verstanden«.

¹⁶⁶ Beachte die inhaltliche Weiterführung durch Jesus in Joh 1,50f. (μειζω τούτων ὄφη κτλ.)!

¹⁶⁷ *Köhler*, Kreuz 146.

¹⁶⁸ *Wengst*, Gemeinde 214.

setzt¹⁶⁹. Die relative Schwietigkeit allerdings besteht zum einen in der Beobachtung, dass der Jünger Glaube von V29–30 durch die Replik Jesu in V31f. in seinem Aussagegehalt nicht in Frage gestellt wird (vgl. nur 16,27.28); zum anderen wird die in V32 angekündigte Jüngerflucht eben gerade nicht im nachfolgenden Passionszusammenhang Realität, sondern erst in einer noch ausstehenden Zeit. – (3) Mit einem gewissen Zögern favorisieren wir deshalb den dritten Vorschlag. Er unterscheidet sich von den zwei vorausgehenden dadurch, dass er zwar nicht den Inhalt des Jünger Glaubens von V29f. problematisiert, aber dennoch ihren Glauben als einen 'verfrühten' Glauben versteht. Gesagt wäre dann: Der Glaube der Jünger ist zwar ein inhaltlich richtiger, korrekter Glaube. Und dennoch ist er ein zutiefst fragwürdiger Glaube, denn er vermag sich in der Zeit nicht zu bewähren. Die Jünger, so kündigt der Joh Jesus an, werden ihren inhaltlich zutreffenden Glauben selbst dadurch falsifizieren, dass sie ihn in der Zukunft durch ihr Verhalten diskreditieren und so in einen Selbstwiderspruch zu ihrer ursprünglich geäußerten religiösen Identität geraten. 'Jetzt' geäußertes Glaube und zukünftiges, ja gegenwärtiges Verhalten der Jünger stehen in einem eklatanten Widerspruch zueinander. An diesem Punkt angelangt, ist kritisch zu fragen: Soll also der Text die Lesergemeinde primär zum treuen Bewahren ihres Glaubens, zum Bleiben im Glauben (vgl. 15,1–17!) auffordern? Darauf liegt m.E. der Akzent des Textes allerdings nicht. Es geht *nicht* darum, die durch V31f. angezeigte Krise des Glaubens der Jünger durch einen eindringlichen Appell wenn möglich zu verhindern zu versuchen, sondern es geht letztlich darum, diese *Krise des Glaubens* als ein *notwendiges Strukturmoment dieses Glaubens* selbst zu verstehen. Erst wenn der Glaube diese Krise als ein notwendiges Element seiner selbst versteht, ist er im Joh Sinn zu einem wahren, authentischen Glauben geworden. Denn diese Krise macht dem glaubenden Jünger deutlich, dass der tragende Grund seines Glaubens nicht dieser Glaube selbst ist, sondern allein das Verheißungswort Jesu. Pointiert formuliert: Der Glaube der Jünger kommt erst dann zu sich selbst, wenn er sich ganz verlässt, wenn er sich ganz vom Verheißungswort Jesu her versteht. Dann ist er nicht mehr *vorzeitiger* Glaube (vgl. die Zeitstrukturen von V25f.–29f.–V31f.), sondern ist ein mit dem Verheißungswort Jesu *gleichzeitiger* Glaube geworden. Diese theologische Tiefendimension wird allerdings erst der Schlussvers 33 ganz freilegen.

V33 schliesst sowohl die Rede Joh 16 als auch, wenn der Abschiedsredenkomplex auf seiner redaktionellen Endstufe gelesen wird, insgesamt die Abschiedsreden 13,31–16,33 ab. Nach V32 stellt V33 die zweite grosse theologische *Überraschung* in der Jesu-replik dar. Denn obwohl in V32 der Jünger Glaube als

¹⁶⁹ Zur weiteren Stützung dieser Hypothese könnte darauf hingewiesen werden, dass die Jünger in V30 c.d vom christologischen Kernsatz V28 nur auf die erste Hälfte, also nur auf die Aussage von der göttlichen Herkunft Jesu respondieren, nicht aber auf die Aussage über das $\rho\omicron\upsilon\tau\omicron\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\pi\rho\delta$ $\tau\omicron\nu\varsigma$ $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\alpha$ (unterstrichen u.a. von Segovia, Farewell 271: «even the important fact of the destination [...] is totally bypassed»). Wir sind uns allerdings sehr unsicher, ob diese «Leerstelle» inhaltlich auswertbar ist.

ein zutiefst fragwürdiger, zerbrechender Glaube aufgewiesen wurde, bleiben die Jünger dennoch die Adressaten des jesuanischen Zuspruchs von V33!

Sinn und Zweck der Rede 16,4–33 ist (ταῦτα λελόληκα ὑμῖν ἵνα κτλ.)¹⁷⁰, so besagt V33a.b, dass die Jünger »Friede« haben (εἰρήνη). Diese eschatologische Gabe erlangen die Jünger demnach insb. im *verstehenden Nachvollzug von Kap. 16*: indem sie zum einen verstehen, dass der Geist–Paraklet ihnen die Behauptung ihrer religiösen Identität gegenüber der feindlichen Welt ermöglicht (V8–11) und ihnen den weiteren Weg in die Zukunft eröffnet (V12–15), indem sie zum anderen verstehen, dass ihre Situation der Trauer im österlichen Kommen Jesu in der Freude überwunden werden wird (V16–24), und indem sie schliesslich verstehen, dass selbst ihr glaubendes Verstehen der Kritik ausgesetzt werden muss, damit sie den einzig tragenden Grund ihres Glaubens, Jesus, erkennen und so zu vollem Verstehen gelangen (V25–33). Das näherbestimmende ἐν ἐμοὶ im Finalsatz ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε ist also mit Bedacht gewählt, denn es weist darauf hin, dass Christus der einzige Grund des Lebens der Jesusgemeinde ist. Die durch den Übergang von V32 zu V33 bereits implizir angezeigte *Externität* christlicher Glaubensexistenz wird also nochmals eigens unterstrichen¹⁷¹. *Der Glaube der Jünger wird zerbrechen, wird zu Ende gehen – und genau dieses Ende bildet gleichsam den Raum, in dem der Frieden stiftende Erhöhte nun ganz zu ihrem neuen Subjekt werden kann.*

V33c–d umreisst abschliessend und auf sehr grundsätzliche Weise die Situation der Jesusgemeinde in der Welt: Die Bedrängnis der Gemeinde (θλίψις) ist ein wesentliches Strukturmerkmal des Glaubens in der »Welt«. Der Begriff θλίψις¹⁷² steht in enger inhaltlicher Beziehung zur λύπη von 16,6.20–22. Man mag dahingehend nuancieren, dass mit der λύπη eher die innere Verfasstheit der Jüngergemeinde, mit der θλίψις hingegen eher der Aussenaspekt ihrer negativen Weltsituation, d.h. ihr Ausgesetztsein gegenüber der sie bedrohenden »Welt« (vgl. insb. 16,2f.), anvisiert ist. In diesem Falle könnte die Aussage ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε auch als Zusammenfassung von 15,18–16,4a verstanden wer-

¹⁷⁰ Das rückbezügliche ταῦτα darf, nicht zuletzt weil es am Schluss der Rede steht, nicht nur auf unmittelbar vorausgehende Teilmomente, sondern zugleich, ja primär auf die ganze Rede bezogen werden; so auch *Schnackenburg* III 187 A 67 gegen *Bultmann* 457 A3.

¹⁷¹ Zutreffend *Bultmann* 457: »Nicht im Glaubenden selbst, sondern im Offenbarer, an den er glaubt, ruht die Sicherheit des Glaubens. Und gerade die immer wieder begegnende Unsicherheit des Glaubenden lehrt ihn, den Blick von sich weg auf den Offenbarer zu richten, sodass es sogar möglich wird, von felix culpa zu reden«.

¹⁷² Der Begriff kommt im JohEv nur noch im Gleichnis von der gebärenden Frau (Joh 16,21) vor. Zur Begriffsanalyse von θλίψις, vgl. *J.Kremer*, Art. θλίψις, θλίβω, EWNT II 375–379 und vor allem den sehr guten Artikel von *H.Schlier*, Art. θλίβω, θλίψις, ThWNT III 139–148, insb. 142ff. Die häufigsten Synonyme von θλίψις im NT sind nach *H.Schlier*, ebd. 146: στενοχωρία, ἀνάγκη, λύπη, διαγμός. – Zur *eschatologisch-apokalyptischen* Komponente des Begriffs siehe *H.Schlier*, ebd. 144–146 und *J.Kremer*, ebd. 376: der Topos der endzeitlichen Bedrängnis eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft ist der christlichen wie jüdischen Apokalyptik sehr geläufig, vgl. nur Mt 24,9.21 (θλίψις μεγάλη).29; Apk 1,9; 2,9f.22; 7,14 (θλίψις μεγάλη); Dan 12,1; Hab 3,16; IV Est 13,19; syrBar 15,8; 25,3; etc.

den¹⁷³. Man sollte aber auf dieser Nuance nicht insistieren¹⁷⁴. Welthaftes Dasein und glaubende Existenz werden, so sagt der auf einer grundsätzlich-theologischen Ebene gelesene Text, nie zu einer einfachen, unproblematischen Übereinstimmung finden. »Eine fraglose, indiskutable, konfliktlose Identität zwischen Welt und Glauben gibt es nach diesem Wort nicht«¹⁷⁵. Die glaubend-nichtglaubende Gemeinde vermag diese konfliktgeladene Grundsituation, die in der *θλίψις* zum Ausdruck kommende Todesmacht¹⁷⁶, nur zu bestehen, wenn sie den tröstlichen Zuspruch des Erhöhten immer wieder hört: *θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον*¹⁷⁷. Obwohl das im JohEv nur hier vorkommende Verb *νικᾶν* – wie auch der Begriff der *θλίψις* – apokalyptisch 'aufgeladen' ist¹⁷⁸, macht schon der perfektische Gebrauch von *νικᾶν* klar, dass nicht auf eine eigentliche Vernichtung des alten, schuldig gewordenen *Äons* abgezielt ist. Vielmehr steht V33e in sachlicher Parallele zu 12,31f.; 16,11 und kann, insofern das auffällige Perfekt *νενίκηκα* (vgl. das *κέκριται* in V11!) die theologische Deutung der Passion am Ende der Abschiedsreden antizipiert, gleichsam als *Titel* und *Überleitung* zu der in Joh 18 folgenden Passionserzählung verstanden werden¹⁷⁹. Die Welt wird weiter bestehen bleiben. Aber der Prozess Jesu mit der Welt (vgl. 16,8–11), der in seiner Passion zur Klimax kommen wird, ist schon zuungunsten der Welt entschieden. Die Gemeinde ist damit in ein anderes Verhältnis zur Welt gesetzt; sie ist durch Christus vom Urteil und der Todesmächtigkeit des Kosmos befreit.

¹⁷³ Vgl. *Dietsfelbinger*, Freude 432.

¹⁷⁴ Schon lexikalisch gesehen gibt es dazu keinen Anlass: *θλίψις* kann nicht nur den Sachverhalt der äusseren Not und Bedrängnis, sondern auch den der Betrübniß, Traurigkeit und Angst bzw. Furcht bezeichnen, vgl. *H.Schlier*, Art. *θλίβω, θλίψις*, ThWNT III 147.

¹⁷⁵ *Blank* II 238.

¹⁷⁶ In Anlehnung an *H.Schlier*, Art. *θλίβω, θλίψις*, ThWNT III 147: »Die gemeinsame Kraft aller *θλίψις* ist die in ihr wirkame Todesmacht«.

¹⁷⁷ Des öfteren wird in der Kommentarliteratur auf I Joh 5,4 als sachlich gleiche Aussage wie 16,33 verwiesen. Aber die in der Rezeption von Joh 16,33 durch I Joh 5,4 erfolgte inhaltliche *Verlagerung* ist sehr bemerkenswert: Während in Joh 16,33 betont der erhöhte *Christus* – und gerade nicht der Glaube (vgl. Joh 16,29–32) – das Subjekt der Überwindung der Welt ist, so fällt dieses Vermögen in I Joh 5,4 dem *Glauben* zu: *αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἢ νικήσαια τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν*.

¹⁷⁸ So kommt *νικᾶν* bspw. in der Apk insgesamt 16mal vor; vgl. dazu u.a. *Schnackenburg* III 188 A 68. – Zu *θλίψις* siehe vorige Anm.

¹⁷⁹ In dieser Hinsicht hat V33 eine ähnliche Funktion wie Joh 1,18, der Schlussvers des Prologs; vgl. dazu meinen Aufsatz »Prologue« 195.

5.3 Auswertung: der *Relecture*-Charakter von Joh 16,4b–33

Wir sind bei der Exegese von 13,31–14,31 und von 16,4–33 jeweils so vorgegangen, dass wir beide Texte zunächst unabhängig von der Frage ihres Verhältnisses zueinander interpretiert haben. Dieser methodische Entscheid war insb. für die Auslegung von Joh 16 notwendig, denn unsere These, wonach Joh 16 eine *Relecture* von 13,31–14,31 darstellt, durfte nicht methodische *petitio principii* für das Verständnis von Joh 16 sein, sondern kann nur das Resultat eines gesonderten Nachdenkens über Joh 16 als einer *Relecture* sein. Allerdings hat unser exegetischer Durchgang durch Joh 16 mehrmals das Idealtypische unseres Vorgehens deutlich aufgezeigt, denn an nicht wenigen Stellen wurde deutlich, dass eine streng autonome Lektüre von Joh 16 schwer aufrechtzuerhalten war. Zum einen waren bestimmte Aussagen von Joh 16, losgelöst vom Rest des JohEv als seinem Makrokontext, nur schwer bis fast gar nicht verständlich – oder ein wenig zurückhaltender formuliert: Das ganze Sinnpotential einer bestimmten Aussage konnte erst durch den Verweis auf das JohEv insgesamt freigesetzt werden. Ein schönes Beispiel dafür ist die christologische Aussage von 16,28; dieser Satz, der ja eine Art prägnante Kurzformel der joh Gesandtenchristologie ist, kann nur im Kontext des ganzen JohEv voll verstanden werden. Zum anderen konnten wir aber auch mehrmals beobachten, dass die Rede 13,31–14,31 in dem Sinne den näheren Verstehenskontext für Aussagen von 16,4–33 bildete, als bestimmte theologische Positionen resp. Verständnisse, die in der ersten Rede sorgfältig und eingehend entwickelt wurden, in 16,4–33 aufgenommen, als mit grosser Selbstverständlichkeit weiterhin gültig vorausgesetzt und gleichzeitig unter einer bestimmten Fragehinsicht weiter expliziert wurden. Als ein Beispiel dafür sei auf das in 14,18–24 intensiv reflektierte und in 16,16–24 aufgenommene und weiterentfaltete joh Osterverständnis hingewiesen. – Diese intertextuellen Bezüge sollen nun im folgenden eigens und eingehender aufgezeigt und interpretiert werden. Ziel ist es, die dieser *Relecture*-Bewegung zugrundeliegende theologische Sachproblematik freizulegen. Wir werden dabei hoffentlich überzeugend darstellen können, wie sich hier theologisch verantwortetes joh Denken in einer bestimmten geschichtlichen Situation vollzog, worauf es aufbaute, wie es sich in concreto realisierte und zu welchen Schlüssen es fand.

Unser *Vorgehen* im folgenden ist: Wir geben zunächst (5.3.1) einen Überblick über Positionen der Sekundärliteratur zur hier vorliegenden Frage, prüfen anschliessend in einem ersten, eher analytischen Durchgang (5.3.2) das *Relecture*-Verhältnis von 16,4b–33 zu 13,31–14,31 unter kompositionellen und thematischen Gesichtspunkten und versuchen schliesslich in einem zweiten, eher synthetischen Durchgang (5.3.3), die theologische Hauptstossrichtung des *Relecture*-Vorgangs im Spannungsfeld von theologischer Aussage und zeitgeschichtlicher Erfahrung herauszuarbeiten.

5.3.1 Positionen der Sekundärliteratur

Unsere These, wonach 16,4–33 als ein Relecture-Vorgang der ersten Rede 13,31–14,31 zu verstehen ist, ist keine radikal neue These. Verschiedene Ausleger des JohEv haben bereits mehr oder weniger deutlich darauf hingewiesen, wobei allerdings insgesamt auffällt, wie wenig das durchaus beobachtete Textphänomen inhaltlich eingehender interpretiert wurde. Ziel dieser – keine Vollständigkeit beanspruchenden – *forschungsgeschichtlichen Skizze* ist es demnach, zu zeigen, an welche in der Joh-Forschung bereits geleistete Arbeit wir anknüpfen und wo wir sie weiterführen.

1. *Ältere Ausleger* (Zeitraum ca. 1850–1933) hatten nicht sosehr das spezifische Verhältnis von 16,4–33 zu 13,31–14,31, sondern vielmehr das weitere Verhältnis der Kap. 15–16 zu 13,31–14,31 im Blick. Die Lösungsansätze sind recht vielfältig, wie aus der Übersicht von Holtzmann hervorgeht¹. Eine gewisse Übereinstimmung scheint darin zu bestehen, dass die Kap. 15–16 nicht sosehr als eine Fortsetzung, sondern vielmehr als eine *Variation* und eine Art *Paraphrase* von 13,31–14,31 verstanden werden. Dies deshalb, weil das in Kap. 15–16 verarbeitete Material teilweise, wenn nicht sogar weitgehend, der ersten Rede entnommen sei². Den damit postulierten nichtlinearen Charakter der Abschiedsre-

¹ *Holtzmann* 188: »Dieses Verhältniss beider Cyklen [d.h. von 13,31–14,31 und 15,1–16,33] ist keineswegs unbemerkt geblieben. Man sprach von mangelhaft verbundenen Aufsätzen [...], schied den 2. Cyklus an dieser Stelle aus [...], sah in ihm eine Erweiterung der kürzeren Fassung [...], vermuthete Einschaltung [...], fand Spuren nachträglicher Einlegungen [...] und Variationen [...], um endlich in Cp 15–17 geradezu eine zweite Redaction zu finden, deren Inhalt theilweise über das engere Thema der Abschiedsreden hinausgreife«.

² Vgl. u.a. *Holtzmann* 188: »die noch folgenden Reden [d.h. 15,1–16,33] sind überhaupt nicht als Fortsetzung der bisherigen, sondern als ein gleichfalls selbständiger Cyklus von Reden gedacht [...] [der Zyklus Kap. 15–16 bietet] meist nur Ausführungen der im 1. Cyklus bereits verarbeiteten Gedanken«; *Wellhausen*, *Evangelium Johannis* 68: »Durch 14,30.31 wird ein Einschnitt gemacht. Die Kapitel 15–17 hängen jedoch an Kap. 14 und paraphrasieren oder variieren es«; *Corsen*, *Abschiedsreden* 127: »die Abschiedsreden [...] zerfallen in zwei Haupttheile, nämlich 13,31–14,31 und 15,1–16,33, in denen das gleiche Verhältnis wie an den angeführten Stellen [den Parakletsprüchen in Kap. 14–16] auch sonst hervortritt, nämlich dass in dem zweiten Teil Gedanken aus dem ersten wieder aufgegriffen, variiert und erweitert werden. Man wird daher [...] schon durch die Beschaffenheit des zweiten [Teils] zu der Frage gedrängt, ob man es hier nicht mit einem Paraphrasen zu tun hat, dem es darauf ankam, die Gedanken seiner Vorlage mit eigenen neuen zu versetzen«; *Bauer* 188: »Der Stoff der ersten Hälfte [d.h. 13,31–14,31] kehrt zum grossen Teil in der zweiten wieder [es folgt eine Auflistung von 8 motivischen Bezügen zwischen 13,31–14,31 und 15,1–16,33, angegeben durch die betreffenden Bibelstellen; drei weitere Bezüge schliessen die Fusswaschungssperikope in 13,1ff. mit ein]. Diese ist nicht die Fortsetzung von jener, sondern in weiten Partien eine Variation desselben Themas, eine parallele Ausführung der gleichen Abschiedsgedanken«. – Daran anlehnend in jüngerer Zeit (1959) *Strathmann* 213: »Man muss bei der Beurteilung dieser Kapitel von der Grundsache ausgehen, dass in ihnen [d.h. in Kap. 15–16] die Themata des ersten Teils der Abschiedsreden grossenteils wieder aufgenommen und variiert werden, ohne dass doch von einem eigentlichen Gedankenfortschritt gesprochen werden könnte [...]. Dann legt sich die Vermutung nahe, man habe es in diesen Kapiteln weniger mit einer Fortsetzung als vielmehr mit einer

den beschreibt etwa Corssen sehr treffend folgendermassen: »es wird nicht Punkt um Punkt abgehandelt, sondern die Rede greift fortschreitend immer wieder zurück«³. Die von Wellhausen vertretene Auffassung, wonach Joh 15–17 die erste Rede nicht bloss paraphrasierte und erweiterte, sondern auch inhaltlich korrigierte⁴, scheint allerdings eine Aussenseiterposition gewesen zu sein. – Für unsere Fragestellung interessant ist, dass vielfache motivische Bezüge von Joh 15–16 zu 13,31–14,31 gesehen werden, auch wenn zum einen diese Bezüge nicht eigens und intensiv thematisiert und interpretiert werden und zum anderen das spezielle Verhältnis von 16,4–33 zu 13,31–14,31 nicht deutlich in den Blick kommt.

2. Obwohl *Bultmann* (1. Aufl. 1941) durch seine Umstellungshypothese ein ganz neues Textgefüge im Abschiedsredenkomplex schuf und insb. durch die Vorordnung von 15,1–16,33 vor 13,36–14,31 für unsere Fragestellung nur von untergeordnetem Interesse sein kann, ist sein Hinweis zur Parallelität zwischen Joh 14 und Joh 16 – genauer: zwischen 13,36–14,31 und 16,12–33 – doch erwähnenswert. Er schreibt im Anschluss an die Exegese von 16,33:

»Indem εἰρήνη zur Bezeichnung der eschatologischen Situation geworden ist, ist auch das Thema des vierten Abschnittes 13,36–14,31 gewonnen, in welchem der Gewinn der εἰρήνη aus der ταραχή des Abschieds ähnlich behandelt wird wie in 16,12–33 der Gewinn der χαρά aus der λύπη. Beide Abschnitte laufen in gewisser Weise parallel; in beiden bildet die Verheissung der εἰρήνη den Abschluss. Der Voraussage des Anstosses 16,31.32a entspricht 14,29f., der Frage: ἄρτι πιστεύετε das ... ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε. Dem καὶ μὲν ὁ μόνος ἀφῆτε 16,32 entspricht das ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων 14,30, wie dem καὶ οὐκ εἰμι μόνος das καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν. Wie 16,12–15.16–24 die Verheissung des Parakleten und der Wiederkunft Jesu einander folgten, ebenso 14,15–17.18–20. Auch formal gleichen sich die beiden Abschnitte darin, dass die Rede durch Fragen der Jünger unterbrochen wird, und zwar sind es jetzt einzelne bestimmte genannte Jünger«⁵.

Ohne die von *Bultmann* hergestellten Bezüge im einzelnen hier prüfen zu wollen, sind insb. vier intertextuelle Aspekte bemerkenswert und für unsere Arbeit von Bedeutung: zum einen der in beiden Reden vorliegende Übergang von der vorösterlichen zur nachösterlichen Zeit, zum anderen die Intensität der Bezie-

Variante des ersten Teils der Reden zu tun, einer Variante jedoch, die trotz aller Berührungen im einzelnen ihr eigenes Ziel verfolgt und ihre selbständige Bedeutung hat.

³ Corssen, Abschiedsreden 126.

⁴ Wellhausen, Erweiterungen 8: »Mit anderen Worten sind die Kapitel 15 bis 17, die einen notwendigen Zusammenhang sprengen und dem Schluss von 14,31 jede vernünftige Bedeutung rauben, von späterer Hand nachgetragen, und zwar mit Absicht an dieser Stelle, weil sie sich der Rede in Kap. 14 anschmiegen. Sie sind bestimmt, dieselbe nicht bloss zu erweitern, sondern auch zu korrigieren« (kursiv von mir). Die Korrektur besteht nach dem Verf. im wesentlichen einerseits in der Paraklet- und andererseits in der Parusievorstellung; der Verf. hat allerdings in seiner nur ein Jahr späteren Publikation »Evangelium Johannis« (1908) den zweiten Punkt wieder zurückgezogen (78f.).

⁵ Bultmann 458f.

hungen am Ende jeder Rede⁶, zum dritten die Parallelität der Motivabfolgen der Verheissung des Parakleten und des Wiederkommens Jesu und zum vierten schliesslich die in beiden Reden vorliegenden Dialogsequenzen.

3. Seit 1970 werden verschiedene Forscher auf das Verhältnis der beiden Texte zunehmend aufmerksam. Becker (1970) sieht enge Bezüge insb. zwischen 16,16–33 und 13,31–14,31. Nach ihm »zeigt 16,16ff. mehr als alle sonstigen Reden in Joh 15–16 [...] die nächste Nähe zur Rede des Evangelisten und zugleich eine erkennbare Nuancierung«. Nach dem Aufweis einiger Bezüge kommt er zum Schluss: »So erweist sich 16,16ff. als eine deutliche Variante und Dublette zu 13,31–14,31«⁷. Theologiegeschichtlich ordnet der Verf. die Rede 16,16–33 gegenüber 13,31–14,31 folgendermassen ein: »Die [in 16,16ff.] zutage tretende Theologie ist des vierten Evangelisten im Prinzip würdig. Dennoch spricht einiges dagegen, dass er 16,16ff. selbst komponierte: die Stellung des Stückes zwischen 14,31 und 18,1 und nach zwei vorangestellten späteren Nachträgen, die auffällige Parallelität zu Kap. 13–14 und das Desinteresse, Ostern, Pfingsten und die Parusie zusammenfallen zu lassen, also die Verlagerung des Schwerpunktes von der Christologie auf die Ekklesiologie. Darum wird ein Schüler des Evangelisten in relativ enger Anlehnung an die Rede seines Lehrers unter Aufnahme und Umakzentuierung der Theologie seines Meisters die ekklesiologische Situation seiner Zeit ausgelegt haben«⁸. – Wegweisend jedoch für die Verhältnisbestimmung von 16,4–33 zu 13,31–14,31 ist Brown (ebenfalls 1970). Er widmet einen eigenen Abschnitt diesem besonderen Textverhältnis⁹. In einer ersten Tabelle listet er alle parallelen Einzelbezüge zwischen den beiden Reden auf, in einer zweiten Tabelle das Sondergut von 13,31–14,31 gegenüber 16,4–33. Die hervorstechendsten Bezüge hinsichtlich Gesamtstruktur und Motivik fasst er wie folgt zusammen:

»By way of general parallels, we note that the over-all structure of the two [units] is roughly the same. Both begin with the theme of Jesus' imminent departure. The question of where he is going and the motif of the sorrow of the disciples soon appear. Each unit has two Paraclete passages; each promises that shortly the disciples will see Jesus again and that the Father will love the disciples; each assures the disciples in Jesus' name that whatever is asked will be granted. In each Jesus is interrupted by questions from the disciples, and in each there appears the theme of the infidelity of the disciples to Jesus during the passion. We note, of course, that there are some sections in one that have no parallels in the other«¹⁰.

⁶ Vgl. dazu auch Strahmann 229, am Ende seiner Auslegung von Kap. 16: »So mündet der zweite Teil der Abschiedsreden in die gleichen Gedanken aus, in denen der erste gipfelte (14,27.29.30), und der Leser wird mit einem letzten starken Eindruck von der weitgehenden inneren Parallelität beider Teile entlassen« (kursiv von mir).

⁷ Becker, Abschiedsreden 242 (kursiv von mir).

⁸ Ebd. 246 (kursiv von mir). Der Verf. hat seine Position von 1970 auch in der dritten Auflage seines Kommentars grosso modo beibehalten, vgl. ders. II 602.606.607.

⁹ Brown II 588–597.

¹⁰ Ebd. 588.594 (kursiv von mir).

Brown zieht daraus für die Frage nach den geschichtlichen Entstehungsbedingungen der Reden und ihrem möglichen *diachronen* Verhältnis zueinander folgenden vorsichtigen Schluss:

»The same themes and even the same sayings have been preached, gathered, and written down in two different collections that may stem from different periods in the history of the Johannine tradition or from different circles in the Johannine community [...]. Which is the earlier collection? Probably no over-all answer is possible. On the basis of the conclusion supplied by XIV 30–31 we have already suggested that XIII 31–XIV 31 represents substantially the discourse that stood in the early written form of the Gospel [...] and that XVI 4b–33 was added along with the rest of XV–XVI by the final redactor [...]. But again, we must insist that this does not mean that the material in XVI 4b–33 is necessarily later« – und: »we would [...] maintain that [...] they [i.e. 13,31–14,31 and 16,4b–33] represent last discourses formed independently in different Johannine circles at different times«¹¹.

Wie ist Browns Arbeit zu beurteilen? Seine genaue Analyse hinsichtlich der Parallelität von Struktur und insb. von Motivik der beiden Reden, aber auch ihres jeweiligen Sondergutes, ist ausserordentlich wertvoll. Brown ist m.W. der erste, der die enge Verwandtschaft der beiden Reden miteinander klar gesehen hat. Sein Inventar bietet eine sehr gute Arbeitsgrundlage. Die Frage bleibt: Warum hat er diese enge Bezogenheit der zwei Reden aufeinander nicht entschlossen inhaltlich ausgewertet? Brown hat zwar richtigerweise auf die sich ergebende Frage nach den Entstehungsbedingungen der Reden und ihrem eventuellen diachronen Verhältnis zueinander hingewiesen. Wir stimmen ihm darin grundsätzlich zu, dass das redaktionsgeschichtlich Spätere nicht auch das traditionsgeschichtlich Spätere sein muss. Die entscheidende Frage – und darauf ist Brown nicht eingegangen – ist allerdings: *Warum* ist die Rede 16,4b–33 später eingefügt worden? Brown könnte darauf antworten: Der Endredaktor (the final redactor) habe die Rede 16,4b–33, die nach Brown ursprünglich unabhängig von der ersten Rede existierte, gleichsam aus lauter Traditionsbewusstsein bzw. aus Respekt gegenüber dem Inhalt dieser Rede nachträglich an 13,31–14,31 angehängt. Aber eine solche Antwort würde eine voreilige Kapitulation gegenüber einer vertieften Analyse der Verhältnisbestimmung sowohl der einzelnen Aussagegehalte als auch der jeweiligen Gesamtintention der beiden Reden darstellen. Im weiteren ist Browns Auffassung, wonach die beiden Reden wohl »*independently* in different Johannine circles«¹² entstanden, ernsthaft in Frage zu stellen. Schon Browns Befund der sehr intensiven Bezogenheit der beiden Reden aufeinander spricht eigentlich dagegen. Wenn zudem gezeigt werden kann, dass und wie Aussagen von 16,4b–33 solche von 13,31–14,31 explizierend aufgreifen, d.h. entfalten, vertiefen und weiterführen, und wenn im weiteren gezeigt werden kann, dass auch die »Sondergut«-Abschnitte von 16,4b–33 in einem plausiblen inneren Zusammenhang mit dem in der ersten Rede Entwickelten stehen, dann dürfte die Folgerung un-

¹¹ Ebd. 594.

¹² Ebd. (kursiv von mir).

ausweichlich sein: Die Rede 16,4b–33 ist nicht ursprünglich unabhängig von der ersten Abschiedsrede entstanden, sondern ist *von Anfang an* als Vertiefung und Weiterführung, kurz: als Explikation von 13,31–14,31 konzipiert worden.

Browns Beobachtung ist in der Folgezeit öfters aufgenommen worden. So betont auch *Schnackenburg* (1975) in Anlehnung an Brown die Beziehung von 16,4b–33 zu Joh 14 und redet in dieser Hinsicht gar von einer *Relecture*:

»Auffällig ist die Verwandtschaft der Rede in Kap. 16 [...] mit der in Kap. 14. Auch sie betrifft die Situation des Abschieds (V 5f), spricht vom Nutzen des Weggangs Jesu für die Jünger (V 7), von der kurzen Zeit der Trennung und dem baldigen Wiedersehen (V 16–22), richtet den Blick auf den Parakleten und sein Wirken (V7–11.13–15), gibt den Jüngern bestimmte Verheissungen, besonders die der Gebetserhörung (V 23–28), und schliesst mit dem Gedanken des Friedens (V 33). Dies alles geschieht freilich in etwas anderer Sprache und mit neuen Aspekten (besonders für den Parakleten). Diese Rede wirkt wie eine *Variante* der Abschiedsrede in Kap. 14.«¹³ – und: »[Da die Rede 16,4b–33 gegenüber 15,1–16,4a] zur Situation des Abschieds zurückkehrt und von ihr aus (ähnlich wie Kap. 14) die künftige Gemeinde anspricht, handelt es sich eher um eine '*relecture*' der ursprünglichen Abschiedsrede, ein Neubedenken und Neusagen, besonders im Hinblick auf die Existenz der Gemeinde in der Welt«¹⁴.

Und unmittelbar vor der Auslegung von 16,4b–33 schreibt der Verf.:

»Das Auffälligste an der neuen Rede in Kap. 16 ist die Rückkehr zur Situation des Abschieds (vgl. V 5–7). Damit rückt sie in die Nähe der ursprünglichen Abschiedsrede von Kap. 14, mit der sie auch thematisch und strukturell (Gespräche mit den Jüngern, freilich nicht mit einzelnen) grössere Berührungen aufweist [...]. Ist sie etwa nur ein anderer Entwurf aus der Hand des Evangelisten? Doch dagegen sprechen einige Besonderheiten, die in Spannung mit Kap. 14 stehen«. – Der Verf. weist im folgenden auf fünf Punkte hin und folgert daraus: »Das alles führt zu dem Schluss, dass ein anderer Autor unter einem etwas anderen Blickwinkel die Rede von Kap. 16 konzipiert hat, in einer gewissen Anlehnung an jene von Kap. 14, doch mit neuem Bedenken aus einem neuen Anliegen (*relecture*). Er steht aber dem Evangelisten nahe, gehört sicher der *joh. Schule* an, wie die im wesentlichen gleichen Gedanken (Wirken des Parakleten, Wiedersehen mit den Jüngern, Gebetserhörung usw.) und Begriffe (Geist der Wahrheit, Freude, Friede) belegen«¹⁵.

Was den *neuen Hauptakzent* der Rede von 16,4b–33 betrifft, so verweist *Schnackenburg* insb. einerseits auf das Wortfeld »Trauer« und andererseits auf den Begriff des Kosmos, der in Kap. 16 im Vergleich zu Kap. 14 stärker in seinem feindlichen Gegenüber zur joh Jüngergemeinde akzentuiert scheint (»Die harte Auseinandersetzung mit der Welt verbindet 15,18–27 stärker mit 16,8–11.33«) und schliesst daraus: »Darum ist sie [die Rede Kap. 16] stärker als die Abschiedsrede [von Kap. 14] eine wirkliche Trostrede [...]. Man kann es sich so vorstellen, dass ihr Autor die Abschiedsrede des Evangelisten kannte und für seine Absicht

¹³ *Schnackenburg* III 102 (kursiv von mir).

¹⁴ Ebd. 103 (kursiv von mir).

¹⁵ Ebd. 140f. (kursiv von mir).

benutzte. Er kannte aber auch die Rede von Kap. 15 und knüpfte besonders an ihren zweiten Teil ('Geschiedenheit von der Welt') an¹⁶. – Schnackenburgs Überlegungen zur Frage sind in mehrerer Hinsicht sehr bemerkenswert. Zum einen stimmt er mit Browns Fazit der *engen Bezogenheit* der beiden Reden aufeinander grundsätzlich überein. Zum anderen charakterisiert er diese Bezogenheit – und das ist ein entscheidender Fortschritt gegenüber Brown – als ein Verhältnis der *Relecture*.¹⁷ Das heisst, er übernimmt die These Browns von der ursprünglichen Unabhängigkeit der beiden Reden nicht, sondern setzt voraus, dass der Verfasser des Rezipiententextes den Bezugstext schon immer vorliegen hatte. Zum dritten konkretisiert er das Textverhältnis von Kap. 16 zu Kap. 14 hinsichtlich seiner *diachronen* Implikation und der Frage nach der *Identität des Autors*. Er begreift die Rede Kap. 16 als eine gegenüber Kap. 14 später entstandene Rede und vermutet – aufgrund gewisser Spannungen zwischen den beiden Texten und aufgrund der Annahme, dass »sich der Evangelist kaum in dieser Weise wiederholt hätte«¹⁸ –, dass nicht der Evangelist, sondern ein der *joh Schule* angehöriges Mitglied für die Abfassung von Joh 16 verantwortlich zeichnet. Allerdings erachtet er relativierend diese Frage nach dem Autor als eine »im Grunde nicht so wichtige«¹⁹. Zum vierten schliesslich weist er auf den *neuen Hauptakzent von Kap. 16* gegenüber Kap. 14 hin – die Trauer der Gemeinde inmitten der sie bedrohenden Welt – und sieht von daher einen engen Bezug zur Welt-Gemeinde-Situation, wie sie auch in 15,18–16,4a vorliegt.

4. Was die Publikationen zu den joh Abschiedsreden in den Jahren *seit 1980* betrifft, so sei insb. auf zwei wichtige Beiträge hingewiesen, nämlich auf die Aufsätze von Dietzfelbinger und Painter²⁰.

¹⁶ Ebd. 142.

¹⁷ Vgl. auch *Kaefer*, Discours d'adieu 263 (1984): »De l'avis général, Jn 16 est une relecture du chapitre 14«. Der Verf. listet zwar einige Bezüge auf, eine Interpretation des Materials jedoch erfolgt nicht. – Auch *Winter*, Vermächtnis 253 spricht, in Anlehnung an Schnackenburg, von Joh 16 als einer *Relecture* von Joh 14. Einige interessante Verhältnisbestimmungen zwischen den beiden Reden finden sich ebd. 284.295.

¹⁸ *Schnackenburg III* 103.

¹⁹ Ebd.

²⁰ *Dietzfelbinger*, Freude (1980); *Painter*, Discourses (1981). – Hingewiesen sei auch auf die von *Segovia* 1991 veröffentlichte umfangreiche Studie »Farewell«. Er kommt mehrmals auf das Verhältnis von Joh 16,4b–33 zu Joh 13,31–14,31 zu sprechen (siehe ebd. 277–282. 287–288. 289. 323–326). Er sieht zunächst parallele Bezüge in struktureller, thematischer und »referentieller« Hinsicht: strukturell insofern, als nach dem Verf. die dreiteilige Struktur von 16,4b–33 diejenige von 13,31–14,31 aufnehme und die eine wie die andere Rede »reveals a linear and progressive pattern of composition and development« (ebd. 277); thematisch insofern, als 16,4b–33 »clearly returns to the overarching themes of the first unit for further development. Such development, however, proceeds in a different direction altogether, going well beyond a simple restatement of these themes as presented in the first unit« (ebd.); »referentiell« insofern, als beide Reden dialogische Elemente umfassen. Das allgemeine Verhältnis der beiden Reden zueinander kann der Verf. folgendermassen formulieren: »In fact, the fourth unit [i.e. 16,4b–33] ultimately functions as a direct supplement to the first unit« (ebd. 287) – oder auch: »After the harsh warnings of 15:18–16:4a [...], 16:4b–33 immediately provides extensive encourage-

Dietzfelbinger (1980) prüft in seinem Artikel nicht das Verhältnis von 16,4b–33 zu 13,31–14,31, sondern nur dasjenige von 16,16–33 zu 13,31–14,31 einerseits und zu 15,1–16,15 andererseits. Er inventarisiert zunächst die Beziehungen zur ersten Abschiedsrede und stellt in insgesamt 14 Punkten sehr enge Beziehungen zwischen den beiden Abschnitten hinsichtlich verwendeter Redewendungen, dialogischer Elemente, Motive und Sachparallelen fest. Er weist ebenfalls auf die zwischen den beiden Reden bestehenden Unterschiede hin; sie bestehen im wesentlichen in der Betonung der Trauer der Jünger und des die V16–33 bestimmenden Aspektes des Übergangs von der vor- zur nachösterlichen Existenz. In einem zweiten Schritt zeigt der Verf. die Beziehungen von 16,16–33 zu 15,1–16,15 auf. Diese sind sehr deutlich weniger intensiv (insgesamt 6 Punkte)²¹. Dietzfelbinger zieht daraus folgende Schlüsse:

»Der Verfasser von 16,16–33 dürfte 15,1–16,15 gekannt haben. Einige wenige Motive hat er dann diesem Abschnitt entnommen, allerdings nicht mit dem Interesse, die Rede von 15,1–16,15 weiterzuführen. – Dagegen ist der Bezug auf 13,31–14,31 ausserordentlich vielfältig und intensiv. Als blosse 'deutliche Variante und Dublette' zu 13,31–14,31 kann 16,16–33 jedoch nicht angesprochen werden. Denn 16,16–33 nimmt zwar Begriffe und Vorgänge aus 13,31–14,31 auf. Aber das umfassende Thema von 13,31–14,31, das Fortgehen und Wiederkommen Jesu, in 13,31–14,31 nach verschiedenen Seiten durchgeführt und abgesichert, wird in 16,16–33 als behandelt vorausgesetzt, dann freilich mit der einen Zuspitzung weitergeführt: Das Weggehen und Wiederkommen Jesu ist Bild und wirkende Ursache für die Dialektik von Trauer und Freude, von Unfähigkeit und Fähigkeit zum Verstehen, von halbem und echten [sic] Glauben. – Nun kann beidem Rechnung getragen werden, der Nähe und der Distanz der beiden Texte: 16,16–33 holt sich sein Material weichen aus 13,31–14,31; aber 16,16–33 setzt nicht 13,31–14,31 insgesamt fort, sondern greift ein Motiv aus 13,31–14,31 heraus und reflektiert es als Hauptmotiv.

Diese Beobachtungen haben Konsequenzen für die *Verfasserfrage*: ein Verfasser geht schwerlich gleichzeitig mit einem Thema, dem Abschied und dem Wiederkommen Jesu, in der be-

ment and reassurance, thereby significantly expanding the message of farewell of the first unit [i.e. 13,31–14,31], especially by way of consolation. Consequently, although 16,4b–33 repeats material from the first unit of discourse [...], such repetition is not only understandable and appropriate but also forms part of a different line of development« (ebd. 325). – Insgesamt bleiben die Ausführungen Segovias, auch wenn sie z.T. durchaus zutreffend sind, doch viel zu sehr im Allgemeinen, als dass sie, gerade auch verglichen mit den Beiträgen von Schnackenburg, Dietzfelbinger und Painter hierzu, für die Bestimmung des Relecture-Verhältnisses von 16,4b–33 zu 13,31–14,31 weiterführend zu sein vermöchten.

²¹ Folgendes ist hierbei für unsere These des Relecture-Verhältnisses von 16,4–33 zu 13,31–14,31 auffallend und für unsere Auswertung im Auge zu behalten: Von den sechs Punkten beziehen sich zwei auf den Abschnitt 16,4b–15 (der Satz »ich gehe zum Vater« in V10/17 und das Motiv der Trauer als Folge des Weggehens Jesu in V5f./20–22), ein Punkt findet sich auch in 13,31–14,31 (das Motiv des erhörten Bittens in 16,23f./26f./15,7.16/ 14,13f.) und ein Punkt ist ziemlich unsicher (16,27/15,14f., vgl. aber 14,21.23f.). Es bleibt dann nur noch das Motiv der vollkommenen Freude (16,24/15,11)! – Warum aber hat Dietzfelbinger nicht auf den Begriff des *Kosmos* hingewiesen? Denn darin, d.h. in der Bestimmung des Verhältnisses der Gemeinde zum (aggressiv-feindlichen) Kosmos, besteht doch der zentrale Beziehungspunkt von 16,16–33 (resp. 16,4b–33) zu 15,18–16,15 (resp. 15,18–16,4a)!

schriebenen *doppelten* Weise um. Stammt 13,31–14,31 vom Evangelisten, so dürfte 16,16–33 von einem seiner Schüler geschrieben worden sein²².

Auch wenn der Verf. – in Anlehnung an Becker – nur das Verhältnis des Textteils 16,16–33 zu den vorausgehenden Reden untersucht, sind seine Bemerkungen zur literarischen Stellung von 16,16–33 dennoch sehr wertvoll. Dietzfelbinger kommt in wesentlichen Punkten zu sehr ähnlichen Ergebnissen wie Schnackenburg. Zum ersten sieht auch er *vielfältige und intensive Beziehungen* des Rezipiententextes zum Bezugstext 13,31–14,31. Der Eindruck der Intensität dieser Beziehungen verstärkt sich zudem durch die Tatsache, dass nach Meinung des Verf. 16,16–33 sich wesentlich weniger intensiv auf 15,1–16,15 beziehe. D.h. aber: 16,16–33 rezipiert nicht den literarisch unmittelbar vorhergehenden Text, sondern greift über diesen Text hinaus und zurück auf den Bezugstext 13,31–14,31²³. Zum zweiten versteht der Verf. das Verhältnis des Rezipiententextes zum Bezugstext als ein *diachrones Verhältnis* und macht wahrscheinlich, dass der Text nicht vom Evangelisten selbst, sondern von einem seiner Schüler verfasst worden sei. Auch Dietzfelbinger versteht demnach, gleich wie Schnackenburg, das hier vorliegende Relecture-Phänomen als ein Produkt der *joh Schule* (der Verf. spricht von einem »johanneischen Kreis«)²⁴. Zum dritten präzisiert Dietzfelbinger die Frage, wie sich die in 16,16–33 vorliegende *produktive Fortschreibung von 13,31–14,31 grundsätzlich vollzieht*. Fortschreibung, so wie sie nach Dietzfelbinger im Verhältnis von 16,16–33 zu 13,31–14,31 zutage tritt, meint nicht, dass der Bezugstext gleichsam verdoppelt würde, d.h. dass ein wenig varierend nochmals ungefähr das Gleiche gesagt würde, sondern bedeutet, dass einerseits das zentrale Thema der ersten Rede (das Weggehen und Wiederkommen Jesu) aufgenommen, als behandelt vorausgesetzt und in einer bestimmten Richtung weitergeführt wird, und dass andererseits ein Motiv des Bezugstextes (wohl: die Dialektik von Trauer und Freude) aufgegriffen und als das neue Hauptthema der zweiten Rede reflektiert wird²⁵. Fortschreibung vollzieht sich hier also grundsätzlich in der zweifachen Bewegung von (explizierender) Aufnahme und Akzentverlagerung. Es kann durchaus kritisch gefragt werden, ob die von Dietzfelbinger

²² Dietzfelbinger, Freude 433.

²³ Für unsere zweifache Grundthese der Arbeit, wonach einerseits die Weinstockrede (15,1–17) die Fusswaschungsparikope (13,1–17) weiter expliziert und andererseits 16,4b–33 die erste Abschiedsrede von 13,31–14,31 aufnimmt, ist die Beobachtung von Dietzfelbinger konstitutiv: *In beiden Fällen wird jeweils nicht der auf der literarischen Ebene unmittelbar vorangehende Text expliziert, sondern weiter zurückgegriffen*. Beidemal wird also grundsätzlich dasselbe literarische Verfahren angewendet; vgl. auch oben 46.

²⁴ Dietzfelbinger, Freude 433.

²⁵ Vgl. dazu ebd. 432: »Die mit diesen Worten [d.h. λόγῳ, ὀλίγῳ] gemeinten Sachverhalte sind zwar in 13,31–14,31 vorhanden, haben hier aber ein viel geringeres Gewicht als in 16,16–33 [...]. 16,16–33 konzentriert sich auf den Übergang von Trauer zur Freude, von der Vorläufigkeit zur Vollendung, von verfehltem Glauben zu echtem Glauben, von Bedrängnis zum Frieden. Dieses Interesse ist in 13,31–14,31 nur am Rand zu finden. 16,16–33 entfaltet gerade dieses Interesse und bedient sich dabei zahlreicher Elemente aus 13,31–14,31.«

vorgenommene Zuspitzung der Verhältnisbestimmung der beiden Reden zueinander so wirklich zutrifft; und gewiss muss, gerade wenn nicht nur 16,16–33, sondern 16,4b–33 ins Auge gefasst werden, der Vorschlag von Dietzfelbinger nochmals neu geprüft werden. Aber für das Verstehen von *Relecture* (den Begriff verwendet der Verf. allerdings nicht) *als einer Bewegung explizierender Rezeption bei gleichzeitiger thematischer Verlagerung* sind Dietzfelbingers Ausführungen sehr wertvoll.

Schliesslich ist der Aufsatz von Painter (1981) zu den joh Abschiedsreden zu bedenken, auch wenn er verschiedenenorts zu Widerspruch herausfordert. Painters *Grundthese* sei kurz zusammengefasst: Der Evangelist komponierte drei Versionen von Abschiedsreden (13,31–14,31/15,1–16,4a/16,4b–33). Aufgrund des Zusammenhangs 14,31/18,1 differenziert Painter diachronisch. Drei Momente sind dabei entscheidend wichtig: (1) Die zweite und dritte Version bauen auf der ersten Version (13,31–14,31) auf, sind also als neue Versionen der ersten zu verstehen²⁶. Das diachrone Verhältnis der drei Texte zueinander stimmt dabei mit ihrer literarischen Situierung innerhalb der redaktionsgeschichtlichen Endstufe des Abschiedsredenkomplexes 13,31–16,33 überein. (2) Dieser textinrerne Entwicklungsvorgang korreliert mit der textexternen Situation und Geschichte der joh Gemeinde: Painter behauptet, Anlass und Grund für jede Version der Abschiedsreden sei eine bestimmte, neu aufgebrochene Krisensituation der joh Gemeinde gewesen. Jede Version stellt demnach einen Lösungsversuch auf eine bestimmte Krisensituation dar²⁷. (3) Der Lösungsansatz besteht inhaltlich darin, dass auf die bestimmte, vorliegende Krise jeweils insbesondere mit einer Reformulierung der Lehre über den Geist-Parakleten geantwortet wird²⁸. Die jeweilige inhaltliche Überarbeitung der joh Pneumatologie bildet also den inhaltlichen Kern des joh Lösungsansatzes²⁹. – Wie ist Painters Arbeit einzustufen? Es lassen sich einige *kritische* Anfragen formulieren. So etwa in methodischer Hinsicht: Das vom Verf. vorausgesetzte Grundverhältnis von Text (»Antwort«) und ausser-textlicher Situation (»Frage«) scheint uns zu simpel und vom Verf. zu mechanisch angewendet worden zu sein, auch wenn der Einbezug der – im Text selbst mehr oder weniger transparenten – geschichtlichen Situiertheit des ursprünglichen Adressatenkreises in ihrem Verhältnis zur Textaussage sofort zu begrüssen ist. Müsste dieses Verhältnis nicht viel stärker im Sinne eines – u.U. recht kom-

²⁶ Painter, Discourses 526: »The second and third version build on the first in a way that suggests that they are new versions of it; »the second and third versions have been developed on the basis of the first« (ebd. 530).

²⁷ Ebd. 526: »Each version reflects a particular situation of crisis in the history of the Johannine Christians. The crisis appears to be the occasion of the discourse in which the evangelist makes his teaching responses«.

²⁸ Ebd. 531: »each version of the discourse reflects a particular crisis to which the evangelist responded with a *reformulation* of the teaching about the Paraclete/Spirit of Truth« (kursiv von mir).

²⁹ Ebd. 526: »This hypothesis of three versions explains why the Paraclete/Spirit of Truth material is not consolidated in one block nor is it scattered at random. This material is the core of the evangelist's teaching response to each crisis«.

plexen – Korrelationsverhältnisses begriffen werden, in dem Text und Situation sich gegenseitig bestimmen und u.U. verändern? In inhaltlicher Hinsicht sei hier auf zwei problematische Punkte hingewiesen: Zum einen scheinen uns die vom Verf. vorgenommenen Einordnungen insb. der ersten und dritten Version fragwürdig zu sein³⁰. Zum anderen sind zwar die jeweiligen Re- und Neuformulierung der Parakletthematik grundsätzlich sehr gut gesehen; dass aber diese Reinterpretationen gleichsam das Herzstück der Lösungsansätze von 15,1–16,4a und von 16,4b–33 bilden, kann so nicht gesagt werden (vgl. nur 15,1–17; 16,16–33). Was aber Painter grundsätzlich gut gesehen hat, ist die Tatsache, dass in den Joh Abschiedsreden ein dynamischer Entwicklungs- und Reinterpretationsvorgang vorliegt. Tradiertes Material wird – nicht zuletzt aufgrund bestimmter geschichtlicher Bedingungen – sukzessive weiter bearbeitet, ausgelegt und so weitergeführt. Dieses Plädoyer des Verf. »for a process of development for the farewell discourses whereby traditional material was reworked in successive versions«³¹, ist im Ansatz sehr zu begrüßen. Dabei macht Painter am Schluss seiner Arbeit darauf aufmerksam, dass das hier zum Zuge kommende redaktionelle Verfahren nicht dasjenige der direkten Überarbeitung von Tradiertem (vgl. etwa Joh 9), sondern dasjenige der Neuproduktion ist; es wird nicht *eingeschrieben*, sondern *geschrieben*³².

Welches ist das knappe *Fazit* und der *Gewinn* dieses forschungsgeschichtlichen Überblicks? Insgesamt kann festgehalten werden, dass die enge Bezogenheit des Abschiedsredenkomplexes 15,1–16,33 auf Vorausgehendes, insb. auf die erste Abschiedsrede 13,31–14,31, und damit der in gewissem Sinne nichtlineare Charakter der Joh Denkbewegung sehr oft gesehen wurde. Man hat hierbei vielfach von Variante, Version o.ä. geredet. Seit Anfang der siebziger Jahre schärft sich das exegetische Bewusstsein für dieses intertextuelle Phänomen. Brown (1970) ist der erste, der die engen Beziehungen zwischen 13,31–14,31 und 16,4–33 sieht und genau inventarisiert. Parallel zu Brown (Becker 1970) und in Aufnahme der Arbeit von Brown wird dabei zunehmend diachronisch differenziert, teilweise die

³⁰ Ob bspw. 13,31–14,31 speziell intendiert, eine Lösung auf das Problem der Parusieverzögerung zu geben, ist sehr unsicher (vgl. ebd. 529f.: »It is likely that the first version is a response to the problem of the 'failure of the parousia'; »in the first [version] the crisis is Jesus' absence [– richtig!], probably as a consequence of the growing awareness that his coming again was not to be in the near future«). Und dass in 16,4b–33 eine gegenüber 15,1–16,4a andere zeitgeschichtliche Konstellation vorliegt (vgl. ebd. 534–541, insb. 536), dürfte zumindest sehr schwierig zu beweisen sein; die umgekehrte Annahme ist in diesem Fall die m.E. wesentlich plausible (vgl. insb. das Kosmos-Verständnis).

³¹ Ebd. 542 (kursiv von mir).

³² Painter, ebd. 542 begründet dieses in den Abschiedsreden verwendete redaktionsgeschichtliche Verfahren folgendermassen: »because each version was addressed to a specific crisis it served the evangelist's purpose better to produce new versions rather than simply to revise the earlier version to take account of the new situations. Had he done this his response to each crisis would have been less clear and direct. For the same reason earlier versions were not discarded as they dealt with separate issues«.

Autorenfrage gestellt (Becker, Schnackenburg) und der literarisch-theologische Prozess der Relecture (der Begriff findet sich bei Schnackenburg) sukzessive präzisiert (Schnackenburg und Dietzfelbinger). Das Verhältnis des Rezeptionstextes zu seinem Bezugstext ist, knapp formuliert, dasjenige einer explizierenden Rezeption bei gleichzeitiger thematischer Akzentverlagerung (vgl. insb. Dietzfelbinger). Unter einem formal-redaktionellen Gesichtspunkt fallen dabei im wesentlichen zwei Dinge auf: (a) Wird dieses Verhältnis von Rezipienten- zu Bezugstext einmal so eng gesehen, dann ist es wahrscheinlich, dass der Rezeptionstext von Anfang an als solcher konzipiert wurde und also nicht einem ursprünglich anderen literarischen Kontext entnommen wurde. (b) Das hier angewandte Verfahren der Textexplikation ist nicht dasjenige der redaktionellen Transformation des Bezugstextes selbst, also der Einschreibung resp. der Substitution, sondern dasjenige der Produktion eines neuen Textes, also der Fortschreibung (Painter). Schliesslich wird dieser Entwicklungsprozess teilweise im Spannungsfeld von Text und zeitgeschichtlicher Erfahrung und Situation (der Joh Gemeinde) verortet (insb. Painter, aber auch Dietzfelbinger), wobei allerdings die hier auftretenden Schwierigkeiten methodischer Art nicht zu unterschätzen sind.

Wir werden im folgenden im wesentlichen an die seit 1970 geleistete Arbeit (Brown, Becker, Schnackenburg, Dietzfelbinger und Painter) anknüpfen. Wir hoffen, die Arbeiten zum intertextuellen Phänomen in den Joh Abschiedsreden in zweifacher Hinsicht weiterführen zu können: Zum einen soll die in 16,4b–33/13,31–14,31 vorliegende Relecture-Bewegung im Spannungsfeld von theologischer Aussage und zeitgeschichtlicher Situation und Erfahrung genauer interpretiert werden (5.3.2 und 5.3.3); zum anderen soll abschliessend der Vorgang der Relecture nochmals eigens thematisiert werden, und zwar vor allem in theologischer Hinsicht (6.2).

5.3.2 Joh 16,4b–33 als Relecture von Joh 13,31–14,31: einige Beobachtungen unter kompositionellen und thematischen Gesichtspunkten (analytischer Durchgang)

Es soll hier nicht darum gehen, nochmals ein umfassendes Inventar der Bezüge (und Differenzen!) zwischen den beiden Reden herzustellen. Diese Arbeit ist im wesentlichen von Brown – und, mit gewissen Einschränkungen, von Dietzfelbinger und Painter – geleistet worden³³. Vielmehr soll an dieser Stelle darauf aufmerksam gemacht werden, welche grösseren thematischen Einheiten der beiden Reden unter Berücksichtigung ihres jeweiligen kompositionellen Ortes innerhalb ihrer Rede in welchem Verhältnis zueinander stehen, um damit u.a. den spezifischen Charakter des Rezeptionstextes (16,4b–33) im Verhältnis zu seinem Bezugstext (13,31–14,31) deutlicher wahrzunehmen.

³³ Vgl. oben 269–271.273–276.

5.3.2.1 Der kompositionelle Ort einzelner thematischer Einheiten

Wir gehen von der Beobachtung von Brown aus, wonach beide Reden hinsichtlich ihres Gesamtaufbaus eine gewisse Ähnlichkeit haben³⁴. Wir werfen demnach zunächst einen Blick auf die beiden wichtigen Eckpunkte der beiden Reden, Anfang (1) und Ende (2), berücksichtigen anschliessend die in beiden Reden vorliegende Verbindung von Paraklet- und Osterthematik (3) und analysieren abschliessend die differenten Textteile (4).

(1) Anfangsbetonte Motive³⁵:

Wir nehmen einerseits 13,31–38 und andererseits 16,4b–6 in den Blick.

(a) Beide Reden setzen mit der *Abschiedssituation* ein (vgl. ὑπάγετω: 14,33.36; 16,4b.5). Zwei Beobachtungen dazu: Zum einen aktualisiert 16,4b.5 erstmals wieder seit Joh 14 die Abschiedssituation; zum anderen wird in 16,5 gegenüber 13,33.36ff. erkennbar nuanciert und damit dem Leser ein erster Hinweis auf die in Joh 16 sichtbare Akzentverschiebung gegeben: Während in 13,33.36ff. (und 14,2ff.) die Frage nach dem Wohin des Weggehens Jesu intensiv thematisiert und bearbeitet wird, setzt 16,5 offenbar diese Frage als bereits behandelte voraus (ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με).

(b) Die *Reaktion* der Jünger auf die Ankündigung Jesu von seinem Weggang ist signifikant. Während Petrus (13,36) und Thomas (14,5) nach dem Schicksal Jesu fragen (ποῦ ὑπάγετε;), fragen die Jünger in 16,5 betont nicht mehr danach (οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με: ποῦ ὑπάγετε;), sondern sind in ihrer Trauer gefangen. Wir haben schon bei unserer Auslegung von 16,5.6 auf das hier zum Vorschein kommende Relecture-Phänomen aufmerksam gemacht. 16,5 soll, synchron in seinem intertextuellen Verhältnis zu 13,33ff. gelesen, den neuen reflexiven Einsatzpunkt der Rede von 16,4b–33 verdeutlichen: Nicht mehr die christologische Fragestellung nach dem Weg Jesu, sondern die anthropologisch-ekklesiologische Fragestellung nach dem Weg der Jünergemeinde und ihrer Befindlichkeit (λύπη) in einer sie aggressiv bedrängenden Welt (15,18–16,4a; 16,8–11.20.33) ist Hauptgegenstand der Ausführungen³⁶. Diese Akzentverlagerung von der Christologie zur Ekklesiologie wird nicht zuletzt durch die Berücksichtigung der differenten Textteile noch deutlicher werden.

³⁴ Vgl. Brown II 588: »we note that the over-all structure of the two [units] is roughly the same«.

³⁵ Die relative Unschärfe des Ausdrucks »Motiv« ist uns bewusst. Kritik daran geübt hat u.a. Berger, Exegese 169. Egger, Methodenlehre 112 schlägt folgende Definition vor: »Mit 'Motiv' ist ein einzelnes Lexem oder eine Lexemverbindung gemeint, die aufgrund der häufigen Verwendung in bestimmten Kontexten eine zusätzliche Bedeutung gewonnen haben«. Wo es uns angebracht erscheint, reden wir von Motiv, sonst von Thema, resp. Thematik. Welche Aussagezusammenhänge jeweils gemeint sind, ist immethin deutlich.

³⁶ Deutlich ist, dass das Motiv der Trauer von 16,5 (und V20–22; vgl. 33) seinen Anhalt an ταροχθήναι der Jünger von 14,1.27 hat.

(2) *Endbetonte Motive:*

Wir nehmen einerseits 14,27–31 und andererseits 16,33 (32) in den Blick.

(a) *Das Friedensmotiv* (14,27; 16,33b; zugleich Zweckbestimmung der Rede, vgl. 14,29; 16,33a.b): Der Bezug ist überaus deutlich, da der Begriff εἰρήνη im JohEv erstmals in 14,27 vorkommt. Interessant ist, dass in 16,33 als Zweckbestimmung der (gesamten) Rede die Erlangung der εἰρήνη angegeben ist, während nach 14,27 die Rede 13,31–14,31 auf den Glauben der Jünger abzielt (ὡς ... πιστεύοιτε). Die Verlagerung vom Glauben der *Jünger* zum Zuspruch des Friedens *Christi* ergibt sich aus dem unmittelbar vorausgehenden Kontext von 16,33 (V29–32), denn dort wurde ja gerade der Glaube der Jünger als nichtauthentischer aufgewiesen. Auch die Rede Joh 16 zielt letztlich auf den Glauben der Jünger – aber einen Glauben, der durch die Krise seiner selbst hindurchgegangen ist und dabei die radikale Externität seines Glaubensgrundes wahrgenommen hat³⁷.

(b) *Das Motiv der Souveränität Jesu* gegenüber der Welt angesichts seines kommenden Todes (14,30f.; 16,32e.f.33e).

(c) *Das Trostmotiv* (14,27d; 16,33d).

Die relative Intensität der motivischen Querbezüge am Ende jeder Rede fällt auf³⁸. Welches ist dabei der *neue Akzent* von 16,33 (29–33) gegenüber 14,27–31? 14,27–31 fasst einerseits wichtige Aspekte der Rede nochmals zusammen (V27–29; insb. die die Rede bestimmende Grundbewegung vom Weggehen und Wiederkommen Jesu: der Tod Jesu ist ein eminent positives Ereignis, weil er einen ganz neuen Zugang der Jünger zu Jesus in nachösterlicher Zeit eröffnet) und leitete in V30–31, indem der bevorstehende Tod Jesu nochmals intensiv reflektiert wurde, zur Passion über. Dass dabei der Tod Jesu nicht den Verlust seiner Gottesbeziehung miteinschliesst (vgl. 14,29,30f.), sagt auch 16,32e.f; und dass der Tod Jesu ein Gewinn für die Jünger ist (vgl. insb. 14,28), sagt sachlich auch 16,33c (als antizipierende Deutung der nachfolgenden Passionsgeschichte verstanden), auch wenn vielleicht auffallen mag, dass die Aussage von 14,31 zur positiven Erkenntnisfähigkeit des Kosmos in 16,33 nicht mehr aufgenommen wird. Der neue Akzent in 16,33 besteht hingegen zweifellos in der grundsätzlich gefassten Beschreibung der *Situation der Gemeinde in der Welt* (16,33c ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε). Der *ekklesiologische Akzent* ist deutlich. Die »Welt« tritt stärker und beherrschender in den Blick. Während in 14,27–31 der Kosmos ausschliesslich in seinem Verhältnis zu *Jesus* reflektiert wurde (V27b.c.30b.c.31a–d), tritt der Kosmos in 16,33c in ein gleichsam direktes Verhältnis zur *Gemeinde*, er scheint der dominierende Grund für die bedrängende Situation der Gemeinde geworden zu sein.

Ein interessanter *Sonderfall* liegt in der Relecture 16,29–32/13,36–38 vor. Dass hier Relecture vorliegt, zeigen sowohl syntaktische wie thematische Bezüge³⁹ (kritisch-ironische Frage Jesu in 13,38; 16,31 im Anschluss auf eine zuvor

³⁷ Wir verweisen hierbei auf unsere Auslegung von Joh 16,29–33, oben 259–265.

³⁸ Vgl. schon *Bultmann* 458.

³⁹ Vgl. dazu u.a. *Schnackenburg* III 185.

von einem Jünger [Petrus] resp. von den Jüngern geäusserte Überzeugung [Nachfolge 13,37; Glaube 16,29f.]; Falsifikation dieser Überzeugung durch die Ankündigung eines dieser Überzeugung diametral widersprechenden Verhaltens von seiten des resp. der Jünger [13,38; 16,32]). Die beiden Sequenzen sind gleichsam spiegelbildlich zueinander versetzt: im einen Fall ist die Sequenz Bestandteil der *Einleitung* der Rede (13,36–38), im anderen Fall gehört sie dem *Schluss* der Rede an (16,29–32).

(3) *Die Verbindung von Paraklet- und Osterthematik*⁴⁰:

Die hier zu berücksichtigenden Texte sind einerseits 14,15–26 und andererseits 16,(7)8–24. Der *kompositionelle Ort* der beiden Themenkreise im Gefüge der beiden Reden ist jeweils *unterschiedlich*: Die Paraklet-/Osterthematik stellt den zweiten grossen Block innerhalb des Hauptteils der Rede 13,31–14,31 dar; sie bildet gleichsam den zweiten Brennpunkt der grossen elliptischen Bewegung vom Weggehen und Wiederkommen Jesu. Ihr geht die grosse Entwicklung des joh-christologischen Konzepts voran (14,1–11[12–14]). In Joh 16 hingegen folgt die Paraklet-/Osterthematik unmittelbar auf die knappe Einleitung in 16,4b–6(7).

Eine weitere Differenz zwischen den beiden Reden besteht darin, dass zwar in beiden Reden jeweils *zwei* Parakletsequenzen vorliegen, diese aber sowohl in kompositioneller wie auch inhaltlicher Hinsicht einen jeweils unterschiedlichen Status einnehmen – kompositionell: Im Textgefüge von 14,15–26 bilden die beiden Parakletsprüche die äussere Klammer der Osterthematik (14,18–24), während in 16,8–15 die beiden Parakletsequenzen unmittelbar aufeinander folgen – inhaltlich: Während in Joh 14 der zweite Parakletspruch (V26) eine funktionale Präzisierung des ersten (V16f.: Das Wesen des Parakleten als Beistand) darstellt, differenzieren die beiden Parakletsequenzen von Joh 16 (V8–11/13–15) hinsichtlich einer Aussen- (Welt) und einer Innenperspektive (Gemeinde).

Um die *Relecture-Bewegung* genauer zu fassen, kann dreifach gefragt werden: (a) Welches ist der neue Akzent in Joh 16 hinsichtlich des *Verhältnisses* von Paraklet- und Osterthematik? (b) Welches ist der neue Akzent in Joh 16 hinsichtlich der *Parakletthematik*? Und schliesslich (c): Welches ist der neue Akzent in Joh 16 hinsichtlich der *Osterthematik*?

(a) *Zum Verhältnis von Oster- und Parakletthematik*: Wir haben bei der Exegese von 14,15ff. darauf hingewiesen, dass das strukturelle Nebeneinander der Verheissung des Kommens des Parakleten und des Wiederkommens Jesu ein sachliches Zueinander ist: Es handelt sich jeweils um ein- und dasselbe Ereignis; die Erfahrung des österlichen Kommens Jesu wird Wirklichkeit in der Aktivität des Geist-Parakleten. Joh 16 übernimmt dieses strukturelle Nebeneinander und setzt also das in 14,15ff. erstmals entworfene Verständnis der nachösterlichen Jesusge-

⁴⁰ Auf die Tatsache, dass in beiden Reden die Paraklet- und die Osterthematik unmittelbar aufeinander folgen, ist in der Forschung ab und zu hingewiesen worden; vgl. u.a. *Bultmann* 458f.: »Wie 16,12–15,16–24 die Verheissung des Parakleten und der Wiederkunft Jesu einander folgten, ebenso 14,15–17,18–20«.

genwart als einer durch den Geist bestimmten Gegenwart offenbar weiter voraus. Die Tatsache, dass in 16,16–33 nicht mehr vom Geist-Parakleten gesprochen wird, kann also m.E. nicht als verwertbares *argumentum e silentio* für die Annahme einer deutlichen Modifizierung resp. gar Korrektur des in Joh 14 erarbeiteten christologisch-pneumatologischen Konzeptes dienen⁴¹. Ebenso deutlich ist allerdings, dass darauf in Joh 16 offenbar nicht mehr insistiert wird. Der Bezug wird also offenbar weiter als gültig vorausgesetzt, aber *nicht mehr weiter reflektiert*. Wir sehen deshalb hinsichtlich des Verhältnisses von Paraklet- und Osterthematik *keine Akzentverschiebung* bei 16,4b–33 gegenüber 13,31–14,31.

(b) *Zur Parakletthematik*: Die intensive Bearbeitung der Thematik in Joh 16 gegenüber Joh 14 ist offensichtlich. Neu ist natürlich zunächst die Beschreibung des kritischen Verhältnisses des Parakleten zum *Kosmos* (16,8–11). Wie ist diese neue Verhältnisbestimmung motiviert? Zunächst könnte gesagt werden: In Joh 14 war der Kosmos als eine Grösse dargestellt, die das Sein und Wirken des Parakleten nicht wahrnimmt, die also in völliger Beziehungslosigkeit zum Parakleten steht. Die Frage drängt sich auf, welches Verhältnis von seiten des Parakleten zum Kosmos besteht. 16,8–11 gibt darauf die Antwort. Dieser Ansatz, auch wenn er grundsätzlich in die richtige Richtung zielt, übersieht allerdings die enge Beziehung von 16,8–11 zum vorausgehenden Text 15,18–16,4a: 16,8–11 ist primär eine pneumatologische Verarbeitung der Situation der Gemeinde, wie sie in 15,18–16,4a entwickelt wurde (Hass der Welt gegenüber der Gemeinde, historisch konkretisiert durch den Verfolgungstopos in 16,2f.). Weiter bearbeitet wird aber auch das »Innenverhältnis« Paraklet – Gemeinde (16,13–15 vor allem gegenüber 14,26). Zwei Momente sind zu betonen: Zum einen fällt der *neue Zeitbezug*, zum anderen die *stärkere ekklesiologische Ausrichtung* von 16,13 auf; während der Paraklet nach 14,26 durch erinnerndes Lehren der Gemeinde die *Vergangenheit* Jesu vergegenwärtigt, erschliesst der Paraklet nach 16,13 im Licht der Jesusoffenbarung *der Gemeinde ihre Zukunft*. – Insgesamt kann gesagt werden, dass die Relecture der Parakletfigur in Joh 16 gegenüber Joh 14 die Wirksamkeit des Parakleten *erweitert*, indem sie sie räumlich (»Kosmos«: 16,8–11) und zeitlich (»Zukunft«: 16,13) universalisiert.

(c) *Zur Osterthematik*: Auch hier ist eine aufschlussreiche Akzentverlagerung zu beobachten. Deutlich ist zunächst, dass 16,20–24 – die Beschreibung der Glaubensexistenz als einer Bewegung von der Trauer zur Freude – gegenüber

⁴¹ *Becker* II 602 tendiert vermutlich in dieser Richtung, wenn er im Anschluss an die Auslegung von 16,16–24 schreibt: »Damit ist eine dritte theologische Theoriebildung für die Zeit der Gemeinde aufgedeckt. E hatte Ostern, Pfingsten und Parusie in der ständigen Gegenwart des Erhöhten zusammenfallen lassen (14,18–26); der Verfasser von 15,18–16,15 hatte den Parakleten als Gesandten des Erhöhten ausgelegt und ihm über E hinaus ganz neue Aufgaben zugewiesen. Jetzt wird *ersaunlicherweise vom Geisiparakleten ganz geschwiegen*. Das Osterkerygma selbst wird als Erkenntnisgewinn des Glaubens verstanden« (kursiv von mir). Der Verf. kann u.a. deshalb so akzentuieren, weil er bekanntlich 16,4b–33 nicht als Einheit sieht, sondern in 15,18–16,15; 16,16–33 gliedert. – Vgl. dazu auch *Dietschfelbinger*, Freude 432, der sich bezüglich der makrostrukturellen Gliederung von Joh 15–16 an *Becker* anlehnt: »16,16–33 verzichtet auf die Lehre vom Parakleten, freilich ohne sie zu negieren«.

14,18–24 einen starken, *neuen* Akzent bildet, auch wenn dieser Akzent bereits in 14,1.27.28 (τοραχθῆναι, χαίρειν) angelegt ist. Deutlich ist im weiteren: 16,16–24 greift, um sein Anliegen herauszuarbeiten, nochmals auf die in 14,18–24 entwickelte Ostererfahrung zurück, um ihr eine weitere Dimension abzugewinnen: Erörterte 14,18–24 die Bedingungen (Liebe der Jünger gegenüber Jesus) und die Eigenart der joh-österlichen Erfahrung (Ostern als die jederzeit mögliche Erfahrung der liebenden Nähe Gottes in Jesus)⁴², so betont 16,16–24 stärker die *Konsequenzen resp. Implikationen* von Ostern für die Befindlichkeit der Jünger-gemeinde: Ostern ist der zentrale Grund der χαρά (16,22).

Eine genauere, im wesentlichen motivorientierte Analyse vermag den hier vorliegenden Relecture-Vorgang noch deutlicher und differenzierter zu beschreiben.

(1) Beide Sequenzen (14,18–24; 16,16–24) setzen mit der μικρόν-Spruchtradition ein, um den Übergang von der vor- zur nachösterlichen Zeit zu beschreiben (vgl. 16,16; 14,19 als erste Auslegung des programmatischen Satzes 14,18). Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, dass und wie 16,16 auf 14,19 (und 13,33) zurückgreift und weiterverarbeitet⁴³. (2) Beide Sequenzen verwenden *Verben des visuellen Aspektes* zur Beschreibung der Eigenart der Ostererfahrung (14,19a,b: θεωρεῖν; 14,21f.22c: ἐμφανίζεῖν; 16,16a.17c: θεωρεῖν; 16,16b.17d.22b: ὁρᾶν). (3) Beidemale wird der Ostertag mit der Wendung ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ wiedergegeben (vgl. 14,20; 16,23). (4) Beide Sequenzen explizieren die Osterthematik nicht zuletzt durch einen *Welt-Gemeinde-Vergleich* (vgl. 14,19.22.24; 16,20 [vgl. auch 16,22d]). Der unterschiedliche Einsatz des Kosmos-Motivs ist allerdings deutlich: in 14,19ff. wird der Kosmos als eine Grösse dargestellt, die in schlechthiniger Beziehungslosigkeit zur österlichen Jesusoffenbarung steht, während in 16,20.22 der Kosmos als eine die Jünger-gemeinde bedrängende Macht vorgestellt wird. (5) Die jeweils *dominierenden semantischen Felder* der beiden Sequenzen weisen auf die oben erwähnte unterschiedliche Akzentuierung der Osterthematik hin (14,21.23.24: ἀγαπᾶν; 16,20–22.24: λύπη, θλίψις, λυπεῖσθαι, κλαίειν, θρηνεῖν / χαρά, χαίρειν). (6) Das in 16,23f. verarbeitete *Gebetmotiv* hat im dortigen Zusammenhang die Funktion, das in V20–22 verheissene nachösterliche Leben in der Freude zu entfalten. Zwar fungiert auch in Joh 14 das Motiv des erhörungsgewissen Gebets als Beschreibung nachösterlicher Existenz (14,13.f.; ebenso in 15,7), ist aber nicht direkt in den Zusammenhang der Osterthematik (14,18–24) eingebettet. Die nochmalige Verwendung des Motivs in 16,26 (und in 15,7) unterstreicht seine kontextuelle Variabilität. (7) Die *theologische Dimension* von 14,21–24 (Ostern als Ereignis der liebenden Nähe Gottes, vgl. insb. 14,21d.23d–f.24d) fehlt in 16,16–24; sie wird erst in 16,27f. aufgenommen werden. – Als knappes *Fazit* kann festgehalten werden: 16,16–24 bearbeitet zwar eindeutig die Osterthematik, verwendet aber zu deren weiteren Explikation einerseits in V20–22.24 ein neues semantisches Feld (Trauer – Freude) und zum anderen in V23f. das relativ kontextungebundene Motiv der Gebetserhörung in nachösterlicher Zeit.

⁴² Vgl. unsere Auslegung von Joh 14,18–24, oben 191–202, insb. 195.199.201f.

⁴³ Vgl. unsere Auslegung von Joh 16,16 (oben 243), wo wir vermutet haben, dass die in 16,16 vorliegende Differenzierung innerhalb des Verherrlichungsgeschehens von Tod und Auferstehung (vgl. das zweifache μικρόν) durch die anthropologisch-ekklesiologische Grundperspektive von Joh 16 motiviert ist: Durch diese Differenzierung kann die christologische Grundstruktur von Tod und Auferstehung zur Grundstruktur des Lebens der (nachösterlichen!) Gemeinde werden.

(4) Die differenten Textteile:

Bereits die in Punkt 1 und 2 gemachten Ausführungen haben uns des öfteren auf die differenten Textteile aufmerksam gemacht. Dabei liegt natürlich Sondergut sowohl in 13,31–14,31 wie auch in 16,4b–33 vor. Für die Rede 16,4b–33 wiesen wir bereits einerseits auf die Erweiterung der Parakletthematik (insb. 16,8–11), andererseits auf die die V20–24 bestimmende Dialektik von Trauer und Freude hin. Beide gewinnen ihr charakteristisches Profil im Horizont der Kosmos-Problematik. – Noch deutlicher wird der spezifische Akzent von 16,4b–33, wenn die bisher noch nicht besprochenen grösseren thematischen Einheiten von 13,31–14,31 und 16,4b–33 im folgenden berücksichtigt werden: einerseits 14,2–11 (12–14) und andererseits 16,25–33. Beide haben dies gemeinsam, dass sie es im weitesten Sinn mit dem Begriff des *Glaubens* zu tun haben, allerdings auf sehr verschiedene Weise:

14,2–11 (12–14) steht ganz im Zeichen christologischer Explikation: 14,2f. ist ein erster traditioneller Lösungsansatz zur Frage nach dem Wohin des Weggehens Jesu, dh. also nach dem Gewinn des Todes Jesu für die Jünger in nachösterlicher Zeit. Der folgende Abschnitt 14,4–11 hat u.a. die Funktion, diesen ersten Lösungsansatz im Lichte des genuin joh-christologischen Entwurfs zu modifizieren: Christus ist nicht sosehr der apokalyptisch vorgeschaltete Bereiter des transzendenten Heils (14,2f.), sondern vielmehr die Inkarnation göttlichen Lebens. 14,12–14 schliesslich betont in engem Anschluss an V4–11 die Kontinuität der Jesusoffenbarung in nachösterlicher Zeit. Insb. 14,4–11 kann demnach, wie bei unserer Exegese gezeigt, als Kompendium joh *Christologie* und joh *Glaubens* bezeichnet werden. – Es fällt auf, dass 16,4b–33 diese christologische Dimension nicht noch einmal entfaltet – warum auch? Offenbar wird die in Joh 14 geleistete christologische Denkarbeit als weiterhin gültig vorausgesetzt. Diese Annahme wird gestützt durch einen Blick auf 16,27.28: diese Aussagen entwickeln das christologische Konzept des JohEv nicht irgendwie weiter, sondern haben rein *rekapitulierenden* Charakter! Einmal mehr wird dadurch unsere Beobachtung gestärkt: in der Rede 16,4b–33 verlagert sich der Akzent von der *christologischen* (Joh14) zur *anthropologisch-ekklesiologischen Fragestellung*.

Damit wird zugleich ein weiteres Mal deutlich, welches der spezifische Aspekt der Glaubenthematik von 16,25–32 gegenüber 14,4–11 ist. Er besteht *nicht* in einer eventuellen *Modifizierung des Glaubensgegenstandes* (das Verständnis von Jesus als des Offenbarers der Liebe Gottes wird nochmals rekapituliert, aber nicht weiterentwickelt), sondern in der *Intensivierung seines Externitätscharakters* (dies ist ja m.E. die Funktion der Problematisierung des Jünger Glaubens in 16,29–32).

5.3.3 Die Relecture Joh 16,4b–33 im Spannungsfeld von theologischer Aussage und zeitgeschichtlicher Erfahrung (synthetischer Durchgang)

Wir fragen abschliessend unter mehr synthetischer Hinsicht: (1) Welches ist die in 16,4b–33 gegenüber 13,31–14,31 neue Situation der joh Gemeinde und welche geschichtliche Erfahrung der joh Gemeinde kommt dabei wahrscheinlich zum Ausdruck? (2) Welches ist das dadurch aufgeworfene theologische Grundproblem? (3) Welches ist der theologische Lösungsansatz von 16,4b–33? (4) Wie ist dieser theologische Lösungsansatz zu würdigen? (5) Schliesslich: Welches ist der vermutliche theologiegeschichtliche Ort von 16,4b–33?

5.3.3.1 Die Situation der Gemeinde

Die in 16,4b–33 beschriebene Situation der Gemeinde ist zentral gekennzeichnet durch die λύπη (16,6.20–22) resp. die θλίψις (16,33). Der Grund dieser Trauer ist nach 16,5.6 primär die Ankündigung des Todes Jesu, also der Verlust der Unmittelbarkeit der Jesus-Jünger-Beziehung, und sekundär die in 15,18–16,4a beschriebene und theologisch interpretierte Situation der Gemeinde gegenüber dem aggressiv-feindlichen Kosmos. In 16,33 scheint der Kosmos sogar zum beherrschenden Grund für die bedrängende Gemeindesituation geworden zu sein. Wir können begründet vermuten, dass hier geschichtliche Erfahrungen des joh Gemeindeverbandes zu Wort kommen. Vielleicht kann zur historischen Konkretion auch 16,32 herangezogen werden⁴⁴. Dann wäre ein Bild der Gemeinde entworfen, die nicht nur aufgrund des Druckes von seiten der »Welt« in Trauer und Bedrängnis versetzt ist, sondern zudem schlicht in ihrer Existenz aufs Äusserste gefährdet ist. Der joh Gemeindeverband scheint aufgrund des äusseren Drucks sichtbar zu zerbrechen. Auflösungstendenzen machen sich breit. – Wer oder was ist mit »Welt« konkreter gemeint? Des öfteren wurde vermutet, dass, weil in Joh 16 nicht mehr von »den Juden«, sondern von der »Welt« geredet werde, sich die joh Gemeinde in einer späteren Phase nicht mehr vom jüdischen Synagagalverband, sondern nun von der »Gesamtheit der nichtchristlichen Menschheit«⁴⁵ her unter Druck sah. Aber die Evidenz des Arguments ist trügerisch. Denn nichts deutet darauf hin, dass in 16,4b–33 (resp. 16,16–33) eine gegenüber 15,18–16,4a andere geschichtliche Situation verarbeitet ist. Da aber in

⁴⁴ Vgl. auch unsere Auslegung von Joh 16,32, oben 261f.

⁴⁵ *Becker* II 606; die ganze Stelle lautet: »[In 16,16–33] ist die Welt nicht mehr als 'die Juden' gegenwärtig (vgl. 15,18ff.; 16,2f.8–11). Sie ist vielmehr allgemein die Gesamtheit der nichtchristlichen Menschheit. Also lebt die Gemeinde indessen offenbar ganz selbständig von der Synagoge und in weiterer zeitlicher Distanz zum Ausschluss aus ihr. Das entspricht dem 1 Joh.»

15,18–16,4a der Begriff der »Welt« aufgrund von 16,2f. (!) primär die Synagoge im Blick hat, ist gleiches auch für 16,4b–33 zu vermuten⁴⁶.

5.3.3.2 Das theologische Grundproblem

Welches ist aufgrund dieser geschichtlichen Situation der joh Gemeinde das theologisch bedrängende Grundproblem? Die joh Gemeinde erfährt eine leidvolle Spannung zwischen ihrem Glauben an Christus den Offenbarer, der das neue, erfüllte, »ewige« Leben zugesagt hat, ja selbst die Inkarnation dieser göttlichen Lebenswirklichkeit ist (vgl. 14,4–11!), und der faktischen Situation der Gemeinde in äusserster Bedrängnis und Bedrohung. *Theologie* und *Empirie* klaffen auseinander. »Dem Verfasser von 16,16–33 [wir variieren: von 16,4b–33] [ist] zum Problem geworden [...], was dem Verfasser von 13,31–14,31 [...] offenbar noch kein Problem war: Wie kann die zugesagte Gegenwart Christi mit der realen Gegenwart der Gemeinde zusammengedacht werden? Wie können gegenwärtiger Lebensempfang [...], Freiheit von Gericht [...], Leben im Licht [...] vereinbart werden mit der Bedrängnis, die die Gemeinde von aussen erfährt«⁴⁷? Die Spannung zwischen faktischer geschichtlicher Erfahrung und theologischer Aussage, zwischen Empirie und Theologie, ist darum eine radikale, weil die existenzielle Gefährdung der Gemeinde nicht einfach dumpfes Schicksal, sondern – so sagt 15,18–16,4a – letztlich eine strenge Konsequenz ihrer Jesusverkündigung ist. Das Selbstverständnis der joh Gemeinde als Gemeinde Jesu steht damit in abgründiger Weise auf dem Spiel. Sie verdankt Jesus ihre ganze religiöse Identität, ihr Leben – und gerade dieser Grundorientierung 'verdankt' sie es, dass sie durch die »Welt«, die diese Identität nicht anerkennen kann, in ihren eigenen Tod gestürzt wird. *Ihre Unheilssituation ist demnach Konsequenz ihres Heilsglauben.* In Umkehrung des Kernsatzes von 11,25 liesse sich etwas pointiert sagen: Wer glaubt, wird sterben, auch wenn ihm das Leben zugesagt ist! Der Text 16,4b–33 verarbeitet also im weitesten Sinne eine sich nicht zuletzt aus der joh Christologie ergebende Form von *Theodizee*.

Trifft diese Hypothese grundsätzlich zu, dann lässt sich sagen, dass 16,4b–33 in einem *wirkungsgeschichtlichen* Verhältnis zu 13,31–14,31 und insgesamt zu der im JohEv entwickelten Christologie steht. Werden die Abschiedsreden unter dieser Perspektive gelesen, dann fällt demnach *ein zweistufiger Auslegungsprozess von Joh 1–12 zu Joh 13–16* auf, der beidemal durch die spezifisch joh Christologie motiviert ist. Der *erste* Auslegungsprozess vollzieht sich in der Bewegung von Joh 1–12 zu Joh 13,31–14,31. Die erste Abschiedsrede denkt intensiv über die sich aus der in Joh 1–12 entfalterten Christologie ergebende Frage nach dem Entzogensein

⁴⁶ Richtig auch *Dietsfelbinger*, Freude 434: Bei »Welt« [von 16,20] ist vermutlich wie in 16,1–4a an die Synagoge und ihr Vorgehen gegen die Gemeinde zu denken; jedenfalls deutet nichts darauf hin, dass die *Bedrückung der Gemeinde* in 16,16–33 von einer anderen Seite kommt als in der Reflexion von 15,18–16,4a.

⁴⁷ *Dietsfelbinger*, Freude 436.

Christi (ὁπαρῆτεν) und der Frage nach einem neuen Verhältnis der Jünger zu ihm in nachösterlicher Zeit (ἐπιγεσθαι) nach. Die Rede betont die eminent positive Qualität der nachösterlichen Zeit: Die nachösterliche Zeit ist die Zeit der – durch den Geist-Parakleten vermittelten – Erfahrung der liebenden Nähe Gottes in Jesus. Der zweite Auslegungsprozess (16,4b–33 gegenüber 13,31–14,31) setzt voraus: *Die insb. in 14,12–26 behauptete Positivität der nachösterlichen Zeit ist zusehst problematisch geworden.* Sie ist problematisch geworden aufgrund der prekären geschichtlichen Weltsituation der joh Gemeinde.

5.3.3.3 Der Lösungsansatz von 16,4b–33

Zwei Dinge fallen vorab auf: (1) Mit 16,4b–33 ist eine neue Rede geschaffen worden. Eine Rede allerdings, die sich in vielerlei Hinsicht eng an das zuvor Verarbeitete (13,31–14,31) anlehnt und darauf zurückgreift. Damit ist u.a. gesagt: Das Tradierte und Rezipierte behält nach wie seine Gültigkeit; aber es reicht offenbar nicht aus, um den schweren Herausforderungen, vor die sich die joh Gemeinde gestellt sieht, zu begegnen. Ein neues Wort (= ein Wort des Parakleten!) ist nötig. – (2) 16,4b–33 greift nochmals die in der Rede 13,31–14,31 herausgearbeitete qualitative Differenz zwischen der vor- und der nachösterlichen Zeit auf und verwendet sie weiterhin als Grundstruktur (vgl. 16,4b–15 / V16–24 / V25–33) für die theologische Reflexion. Es wird also nochmals die Abschiedssituation als unüberholbare theologische Grundsituation begriffen und für die Erhellung der nachösterlichen Gemeindsituation fruchtbar gemacht.

Der Lösungsansatz von 16,4b–33 umfasst m.E. näherhin drei grössere Elemente:

(1) *Ein nochmaliges Bedenken der Parakletthematik*⁴⁸. Die durch die Weltsituation der Jüngergemeinde (vgl. 15,18–16,4a; 16,5f.!) aufgeworfene Grundfrage lautet: Wie kann die von Jesus scheinbar verlassene und von der Welt bedrohte Gemeinde ihre Identität als Gemeinde Jesu behaupten? Die parakletische Aktualisierung der Gerichtsdimension der Jesusverkündigung in 16,8–11 antwortet darauf: Sie kann ihre Identität behaupten, weil der Paraklet das Wirklichkeitsverständnis der Welt kritisch infragestellt und dadurch gleichzeitig die joh Wahrnehmung der Wirklichkeit – konkreter: die umstrittene Auslegung der Person Jesu – als weiterhin legitim erweist. Diese kritische Entdramatisierung der Welt ermöglicht es der Gemeinde, ihren Weg in der Welt weiterzugehen. 16,13–15 baut auf dieser Eröffnung der gemeindlichen Zukunft auf: Der Paraklet als das authentische Wort Jesu in nachösterlicher Zeit (vgl. 16,14f.) wird der Gemeinde ihre Zukunft offen halten (vgl. 16,13): nicht indem er das Zukünftige apokalyptisch enträtselt und so faktisch aufhebt, sondern indem er der Gemeinde das auf sie jeweils Zukommende im Raum der Wahrheit Jesu erschliesst und so Leiter und Begleiter der Gemeinde auf dem Weg in ihre offene, aber entdramatisierte Zukunft ist.

⁴⁸ Vgl. unsere Auslegung von Joh 16,8–15, oben 221–237.

(2) *Ein nochmaliges Bedenken der Osterthematik.* Wir dürfen vermuten, dass in 16,16ff. das grundsätzlich gleiche Osterverständnis vorliegt wie dasjenige, das erstmals in 14,18–24 entfaltet worden ist: Ostern ist danach nicht sosehr ein Ereignis der Vergangenheit, sondern wird, als Widerfahrnis der liebenden Nähe Gottes in Jesus, grundsätzlich jedem zuteil, der Jesus »liebt« (ἀγαπᾷ). Diese Enthistorisierung von Ostern besagt demnach: Einen erkenntnistheoretischen, existentiellen oder wie auch immer gearteten Vorsprung der ersten nachösterlichen Jünger gegenüber den späteren Jüngergenerationen gibt es nicht. Die Osterfahrung der ersten Jünger ist vielmehr zum Paradigma des Jesusverhältnisses der nachösterlichen Gemeinde erhoben und theologisch als das Ereignis der Liebe Gottes ausgelegt worden⁴⁹. 16,16–24 nun entfaltet dieses Osterverständnis nicht nochmals, sondern setzt es weiter voraus und erweitert es um eine zentrale Dimension: Ostern als Widerfahrnis des »Sehens Jesu« (vgl. 16,22) ist der bestimmende Grund für die Verwandlung der Trauer (λύπη) der Jüngergemeinde in ihre Freude (χαρᾶ). Die Lesergemeinde wird also nach 16,6 ein weiteres Mal auf ihre Situation in der Trauer angesprochen; zugleich wird ihr die österliche Überwindung dieser negativen Erfahrung zugesprochen. In Verbindung mit 16,8–15 gesehen: Der durch den Parakleten eröffnete und offen gehaltene Weg der Gemeinde in die Zukunft ist eine ständig neu zu vollziehende Bewegung von der Trauer zur Freude.

(3) *Ein nochmaliges Bedenken des Glaubensbegriffs.* 16,25ff. reflektieren im Anschluss an 16,16–24 die durch Ostern eröffnete neue Verstehenssituation (vgl. V25). Die neue Zeit des Verstehens zeichnet sich inhaltlich durch ein Leben in vollenderer, unmittelbarer Gottesbeziehung aus (vgl. V26.27). Allerdings kontrastiert die in der Jesusrede für die nachösterliche Zeit in Aussicht gestellte Vollendung des Gottesverhältnisses stark mit der nachfolgenden Falsifizierung des Jünger Glaubens in den V29–32. Die Jünger müssen durch die radikale Infragestellung ihres Glaubens hindurch, damit sie erkennen, welches der letztlich tragende Grund ihrer Gottesbeziehung ist: der den Jüngern den eschatologischen Frieden zusprechende Christus (vgl. V33). Wir gehen vermutlich nicht zu weit, wenn wir daher in 16,25(22)–33 einen paradigmatischen *Weg des joh Glaubens*, gleichsam eine Pädagogik des Glaubens aufgezeichnet finden⁵⁰. Der *Ursprung* des Glaubens ist Ostern (vgl. V22.25); sein *Vollzug* das Gebet (vgl. V26 [V23f.]); sein *Inhalt* die in der Person Jesu konkret gewordene Liebe Gottes (vgl. V27.28); seine *Krise* und sein *Scheitern* die eigenmächtige Vorzeitigkeit des Glaubens gegenüber dem Verheissungswort Jesu (vgl. V29–32); und schliesslich seine definitive *Neubegründung* einzig und allein durch das Wort des segnenden Christus (vgl. V33)⁵¹. Der Text ermöglicht auf diese Weise der Jüngergemeinde, ihre ver-

⁴⁹ Vgl. insb. oben 195.199.201f.

⁵⁰ Vgl. unsere einleitenden Bemerkungen zu Joh 16,25–33, oben 254.

⁵¹ Anzumerken ist hier unter einem *kommunikationstheoretischen Gesichtspunkt* folgendes: Diese »Glaubenslehre« wird der joh Gemeinde nicht direkt vermittelt (etwa durch einen Brief oder ein analoges Kommunikationsmittel), sondern ist in einen *indirekten* Kommunikationsvorgang eingebettet: (a) einmal mehr beachtenswert ist die Wahl des literarischen Genus, näm-

lorengegangene oder im Verlieren begriffene Glaubensidentität wieder neu einzuüben. Der Bezug zur ersten Abschiedsrede in 13,31–14,31 macht dabei deutlich: Die Christologie als die Frage nach dem Verständnis der Person und Geschichte Jesu wird in 16,25–33 (vgl. 16,8–11) nicht modifiziert. Hier wird nicht verändert, sondern erinnert; die Gemeinde wird im meditierenden Nachvollzug von 16,25(22)–33 daran erinnert, welches der Grund und Inhalt ihres Glaubens ist. Der neue Akzent von Joh 16 liegt, wie wir bereits mehrmals unterstrichen haben, also nicht in einer Modifikation des Glaubensbegriffs, sondern vielmehr in der Intensivierung seines Externitätscharakters. Im Licht des die Rede 16,4b–33 bestimmenden Grundgedankens des Weges der Gemeinde heisst dies konkret: Nicht die Gemeinde selbst, nicht ihr Glaube – auch wenn er in seinem Aussagegehalt noch so zutreffend und korrekt wäre und ist – vermag ihren Weg in die Zukunft zu garantieren. Ihr Glaube wird vielmehr zerbrechen, ja ist schon im Zerbrechen begriffen. Die Gemeinde steht in der Gefahr, ihre Zugehörigkeit zu Jesus aufzugeben und Teil der »Welt« zu werden, das heisst, Jesus allein zu lassen (vgl. V32). *Einzig das Wort des erhöhten Christus vermag ihren weiteren Weg in die Zukunft zu garantieren.* Nicht ihr Glaube, sondern der erhöhte Christus allein ist der verlässliche Garant ihrer Zukunft.

5.3.3.4 Würdigung des theologischen Ansatzes von 16,4b–33

Zum einen ist vielleicht banal, aber dennoch bedenkenswert: Die oben skizzierte Spannung von geschichtlicher Erfahrungswirklichkeit der joh Gemeinde und theologischer Aussage, von Empirie und Theologie, wird *theologisch* reflektiert. Zum anderen begegnet uns in der Rede 16,4b–33, verstanden als Relecture von 13,31–14,31, ein *Umgang mit Tradition*, der Beachtung verdient: Einerseits wird nicht einfach Tradition repräsentiert, sondern in durchaus kreativer und innovativer Weise weiter expliziert, werden bestimmte Aspekte des Bezugstextes entschieden weiterentwickelt (vgl. insb. die Parakletthematik), vertieft oder intensiviert (vgl. etwa den Glaubensbegriff). Dieser innovative Explikationsvorgang steht seinerseits im Dienst der theologischen Durchdringung einer bestimmten

lich der Abschiedsrede, die ihrerseits Teil der narrativen Makrogattung Evangelium ist; der damit erreichte Distanzierungseffekt – die literarisch primären Adressaten der Rede Jesu sind die Jünger, die historisch primäre Adressatin ist die nachösterreichliche joh Gemeinde –, der zugleich die Bedingung für die transparente Identifikation der joh Gemeinde mit den literarischen Figuren der Jünger darstellt, ist für das Verstehen der pragmatischen Kraft der »Glaubenslehre« von 16,(22)25–33 von grosser Bedeutung; (b) der Gemeinde erschliesst sich diese »Glaubenslehre« im denkenden Nachvollzug des Textes; wiederum dürfte für die Einsicht in die pragmatische Kraft des vorliegenden Textes die Analyse der dabei eingesetzten literarischen Mittel bedeutsam sein; wir verweisen in aller Kürze und Unvollständigkeit auf das (radikalisierte) literarische Stilmittel des Jüngerunverständnisses (vgl. V29f.), auf die Redeform der Weissagung (vgl. V32) und auf gewisse Leerstellen auf der logischen Oberflächenstruktur des Textes (etwa der Übergang von Joh 16,32 zu V33, der theologisch als unbedingte Zuwendung Jesu zu den Jüngern, als *sola gratia*, interpretiert werden kann).

Grundfrage, die den neuen Akzent der Rede ausmacht (in unserem Fall die Frage nach der Wiedergewinnung der zerbrochenen Glaubensidentität der Gemeinde angesichts ihres Ausgesetztseins gegenüber einer feindlich-aggressiven Welt). Andererseits ist, weil Relecture vorliegt, das neue Wort des Rezeptionstextes nicht ein schlechthin neues Wort, sondern ein Wort, das sich auf die Tradition (den Bezugstext) abstützt und auf ihr, da ihre Grundaussagen im wesentlichen nach wie vor als gültig angesehen werden, weiter aufbaut. Es wird keine andere Tradition herangezogen, um den neuen Herausforderungen zu begegnen, sondern die selbe Tradition wird weiter verarbeitet⁵². Diese zweifache Bewegung von *innovativer* Rezeption und *rezeptiver* Innovation ist charakteristisch für den hier vorliegenden Relecture-Vorgang und die Einsicht in diesen Vorgang in gewisser Hinsicht notwendige Verstehensvoraussetzung, um das gesamte Sinnpotential von 16,4b–33 annähernd wahrnehmen zu können. *Zum dritten* ist in inhaltlicher Hinsicht bemerkenswert, dass in 16,4b–33 *keine (Re-) Apokalyptisierung* vorliegt. Zwar greift der Text relativ häufig auf primär apokalyptisch geprägte Topoi und Vorstellungszusammenhänge zurück⁵³, legt sie aber nichtapokalyptisch aus. Dies ist angesichts der von uns vermuteten Verschärfung des Welt-Gemeinde-Verhältnisses von 13,31–14,31 zu 16,4b–33 (ja, zu Joh 15–16 insgesamt) nicht ohne weiteres selbstverständlich. Der Text entwickelt nicht die Vorstellung einer zukünftigen Annihilation der alten, schuldig gewordenen Welt, sondern postuliert, dass die Überwindung der Todesmacht des Kosmos im Tod Jesu eine bereits geschehene (vgl. 16,11.33!) und in der nachösterlichen Zeit eine weiterhin wirksame Realität ist. Die Apokalyptik setzt voraus: »Erst muss das Alte völlig verschwinden, bevor das Neue, das Heil als endgültiger Zustand sich etablieren kann«⁵⁴. Joh 16 sagt demgegenüber: Das Neue, das Heil hat sich bereits im Alten realisiert und wird sich durch die parakletische Tätigkeit in Gegenwart und Zukunft weiter als wirksam erweisen. Es mag dabei auffallen, dass sich in Joh 16 gegenüber Joh 14 ein verstärktes Bewusstsein der Gemeinde um ihre Zukunft (vgl. insb. 16,13) artikuliert. Im weiteren ist die öfters vertretene These, wonach die Rede Joh 16 die Welt als mögliche Adressatin der Verkündigung der Liebe Gottes bereits aufgegeben habe, gerade etwa von 16,11 her ernsthaft in Zweifel zu ziehen. *Zum vierten* schlägt der Text bei der Verarbeitung der ihm vorgegebenen Grundproblematik kein besseres Bekenntnis vor⁵⁵. *Die Christologie wird nicht modifiziert*, sondern als weiterhin gültig vorausgesetzt. Es wird vielmehr der Aspekt der Externität des joh Glaubens entfaltet, wobei dieser Grundaspekt na-

⁵² Vgl. dazu auch *Dietsfelbinger*, Freude 434: »Der äusseren und inneren Gefährdung der Gemeinde begegnet der Verfasser nicht durch Berufung auf eine andere Tradition.«

⁵³ Vgl. u.a. 16,8 (ἐλέγχειν τὸν κόσμον); 16,11 (die Rede vom Gericht über den αἴρων τοῦ κόσμου); 16,13f (τὰ ἐρχόμενα ἀναγγέλλειν – mit Einschränkungen); 16,21 (das Bild von der gebärenden Frau – wiederum mit Einschränkungen); 16,33 (einerseits θλίψις, andererseits die Rede vom Sieg Jesu über den Kosmos); siehe unsere Auslegungen der in Frage kommenden Stellen im exegetischen Teil der Arbeit.

⁵⁴ *P. Vielbauer/G. Strecker*, Art. Apokalyptik, in: NTApO 5II 498.

⁵⁵ Vgl. nochmals *Dietsfelbinger*, Freude 434.

türlich im Herz der joh Christologie angelegt ist. Die Tatsache, dass die Christologie als (noch) nicht umstritten angesehen wird, ist insofern erstaunlich, als es ja u.a. gerade diese Christologie ist, die der Gemeinde die schmerzliche Diastase zwischen Heilszuspruch und unheiliger Welterfahrung bewusst werden lässt, ja diese Diastase überhaupt erst schafft und provoziert. Es ist von daher nicht ganz unerwartet, dass später in der joh Schule die joh Christologie wiederum zum umstrittenen Gegenstand theologischen Nachdenkens wurde (vgl. I Joh).

5.3.3.5 Theologiegeschichtliche Situierung von 16,4b–33

Es dürfte, nicht zuletzt aufgrund unserer oben durchgeführten Analyse zum Verhältnis von 16,4b–33 zu 13,31–14,31, deutlich geworden sein, dass 16,4b–33 deutlicher die Gemeindesituation im Blick hat, dass die Rede also stärker ekklesiologisch ausgerichtet ist. Ein wenig pointiert liesse sich sagen: Bildete in 13,31–14,31 die Christologie den dominierenden Horizont der theologischen Reflexion, so in 16,4b–33 nun die Ekklesiologie⁵⁶. Die Grundfrage, die die Rede verarbeitet und die gleichzeitig die pragmatische Hauptstossrichtung der Rede signalisiert, ist: Wie vermag die in der *λύπη* gefangene Gemeinde ihre kritische Situation gegenüber dem sie bedrängenden Kosmos zu bestehen? Wie vermag sie ihren Weg in der Gegenwart und in der Zukunft weiter zu gehen und zu bestehen? Die Rede will der Gemeinde ermöglichen, ihre verlorengegangene oder zumindest sehr gefährdete religiöse Identität wiederzugewinnen. Insofern kann die Rede grundsätzlich durchaus als Trostrede verstanden werden⁵⁷. Nur muss man sich dabei vor Augen halten: Hier wird Trost durch intensive Denkarbeit vermit-

⁵⁶ Grundsätzlich richtig *Becker*, Abschiedsreden 244f.: »Nochmals sei auch daran erinnert, dass der Horizont von 16,16ff. die Ekklesiologie ist. Die Christologie kommt nur insofern zur Sprache, als sie zur Explikation der Gemeindesituation dient. Aus diesem Grund ist nicht zu erwarten, dass der Verfasser die Christologie anders als 'fragmentarisch' heranzieht«. – In der Forschung wird dieser stärker ekklesiologische Akzent von 16,4b–33 – und insgesamt von Joh 15–16 – gegenüber 13,31–14,31 öfters gesehen; vgl. bspw. *Blank* II 141: »Die erste Abschiedsrede hatte vor allem die Frage nach dem neuen Verhältnis der Gemeinde zu Jesus erörtert und dabei den theologisch bedeutsamen Unterschied zwischen der 'vorösterlichen' und der 'nachösterlichen' Situation reflektiert. In der zweiten Abschiedsrede dagegen [d.h. in Joh 15–16] tritt die Gemeinde als solche wesentlich stärker in den Vordergrund; hier kommt die ekklesiologische Thematik ausdrücklich zur Sprache. Wir erfahren vor allem, was nach Johannes die christliche Gemeinde ist, wodurch sie bestimmt ist, welches ihre Situation in der Welt ist und worauf sie ihre Hoffnung gründet«.

⁵⁷ Vgl. u.a. *Schnackenburg* III 142: »Darnach wird man die Rede von Kap. 16 als Trost- und Ermutigungsrede für die Jüngergemeinde in der Welt charakterisieren können. Ging es in der Abschiedsrede von Kap. 14 – durchaus im Rahmen des Ev – darum, dem Jüngerglauben trotz Passion und Scheiden Jesu den Weg in die Zukunft zu weisen, so will die Rede von Kap. 16 Trauer und Verzagtheit der Jüngergemeinde in der Welt überwinden. Darum ist sie stärker als die Abschiedsrede eine wirkliche Trostrede«; *Wengst*, Gemeinde 213: »Der Evangelist will also seine Gemeinde nicht ver-trösten, sondern ihr Trost zusprechen gerade in ihrer schwer erträglichen Gegenwart«.

telt, und zwar durch eine sehr facettenreiche Denkarbeit, die u.a. nebst dem emotional berührenden Gleichnis (vgl. 16,21) auch die Mittel der Polemik (vgl. 16,8–11), des Unverständnisses (vgl. 16,17f.) und der radikalen Kritik (vgl. 16,29–32) einsetzt.

Ob die Frage nach dem *Sitz im Leben* der Rede, also nach ihrem funktionalen Ort im Leben der joh Gemeinde, *noch weiter präzisierbar* ist, ist nach meinem Ermessen ganz fraglich. Dietzfelbinger denkt an den gemeindlichen Gottesdienst als den primären Ort, wo die Rede 16,16–33, als ein Wort des Parakleten, gehört und die Gemeinde zur Überwindung der Trauer durch die österliche Freude geführt werde⁵⁸. Das ist möglich, vielleicht sogar wahrscheinlich, aber nicht zwingend. Becker seinerseits lässt seinem Konkretisierungsbedürfnis ziemlich freien Lauf, wenn er festhält: »Die Gebetsvollmacht und die glaubende Antwort der Gemeinde auf das Selbstzeugnis des Gesandten sind wesentliche Aspekte des urchristlichen Gottesdienstes. Also will wohl die KR [heisst: 16,16–33 als Produkt der kirchlichen Redaktion] der Tendenz, nicht mehr zu der sich zum Gottesdienst versammelnden Gemeinde zu kommen, Einhalt gebieten«⁵⁹; und: »Die KR ruft in der 16,32 angedeuteten Situation versteckt zum regelmässigen Besuch des Gottesdienstes auf (!), indem sie theologische Aspekte desselben und den in ihm enthaltenen Heilsgewinn entfaltet«⁶⁰. Ich gestehe, dass ich angesichts einer solchen Hypothese leicht irritiert und in meiner exegetischen Kompetenz hoffnungslos überfordert bin.

Zur näheren *theologiegeschichtlichen* Einordnung von 16,4b–33 können insb. drei Momente herangezogen werden: zum einen grundsätzlich das diachrone Verhältnis zwischen 13,31–14,31 und 16,4b–33, zum anderen die Pneumatologie und zum dritten die Christologie. (1) 16,4b–33 steht in einem diachronen Verhältnis zur ersten Abschiedsrede, ist also als spätere Relecture von 13,31–14,31 konzipiert worden. Die stärker ekklesiologische Akzentuierung von 16,4b–33 gegenüber 13,31–14,31, die im wesentlichen durch die verschärfte Welt-Gemeinde-Situation angeregt wurde, unterstützt im nachhinein diesen Befund. Die Vermutung, wonach die dezidiert ekklesiologische Reflexion einem gegenüber der christologischen Reflexion späteren Reflexionsstadium angehört, ist wahrscheinlicher als die umgekehrte Vermutung. Ein in dieser Hinsicht analoges Phänomen ist etwa das ganz ekklesiologisch ausgerichtete Nachtragskapitel Joh 21 in seinem Verhältnis zu Joh 1–20. – Setzen wir im weiteren voraus, dass die joh Briefliteratur später verfasst worden ist als das JohEv, dann ergibt sich für die Pneumatologie und die Christologie folgender Befund: (2) Wir haben bereits im Anschluss an die Exegese von 16,13–15 darauf hingewiesen, dass 16,13–15 theologiegeschichtlich zwischen dem Parakletverständnis von Joh 14 und der im 1 Joh eigens thematisierten Problematik der Authentizität des Geistes anzusiedeln ist: Die deutliche Zukunftsbezogenheit der parakletischen Tätigkeit (vgl. 16,13) zwingt zu einer starken christologisch-theologischen Legitimierung des Parakleten (vgl. 16,14f.). Die göttliche Authentizität des Parakleten in Joh 16 scheint demnach nicht mehr völlig selbstverständlich zu sein und verweist insofern auf die später

⁵⁸ Dietzfelbinger, Freude 435.

⁵⁹ Becker II 607.

⁶⁰ Ebd. 608.

im I Joh ausdrücklich verhandelte Frage nach der »Unterscheidung der Geister«.

(3) Wir haben bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass die in Joh 16 zur Sprache kommende Christologie sich weder von derjenigen von 13,31–14,31 unterscheidet noch ganz eigens thematisiert und entwickelt wird. Die Christologie als solche ist in Joh 16 noch nicht umstritten. – Wir schliessen daraus, dass die Rede 16,4b–33 theologiegeschichtlich ein Mittelglied zwischen der Theologie des (u.a. sich in 13,31–14,31 zu Wort meldenden) Evangelisten und derjenigen von I Joh bildet.

6 Schluss

Im Schlussteil der Arbeit geht es um zweierlei: Zum einen schlagen wir eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse unserer Arbeit vor (6.1). Zum anderen versuchen wir abschliessend, ein paar weiterführende Gedanken sowohl zu dem von den joh Abschiedsreden intensiv bearbeiteten Problem der Abwesenheit Jesu als auch zu dem von uns verwendeten Relecture-Modell zu formulieren und zur Diskussion zu stellen (6.2).

6.1 Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse

- 1 Der joh Abschiedsredenkomplex (Joh 13,1–17,26) kann in *gattungsgeschichtlicher* Hinsicht mit zwei literarischen Ausprägungen der hellenistischen Antike in eine nähere Beziehung gesetzt werden: zum einen unter einem eher diachron-genetischen Gesichtspunkt mit der alttestamentlich-jüdischen *Vermächtnisredenliteratur* und zum anderen unter einem rein phänomenologischen, vielleicht auch wirkungsgeschichtlichen Gesichtspunkt mit der gnostischen Gattung der *Dialoge des Erlösers*. Der inhaltlich-theologische Ertrag dieses gleichsam doppelerspektivischen Vergleichs wird unter den folgenden Aspekten zusammengefasst und interpretiert: Fiktionalität und Transparenzcharakter; Grenzcharakter und Eschatologie; christologische Konzentrierung und Identitätsproblematik; Kontinuitätsproblematik.
- 2 Das vieldiskutierte *literarische Grundproblem* der joh Abschiedsreden hat seinen eindeutigen exegetischen Anhalt am schroffen Übergang von Joh 14,31 zu Joh 15,1ff. und in der gleichzeitigen Beobachtung, dass Joh 18,1 nahtlos an Joh 14,31 anzuknüpfen scheint.
 - 2.1 Die in der Forschung bisher vorgeschlagenen *nichtliterarkritischen Lösungsansätze* sind unbefriedigend.
 - 2.2 Der klassische *literarkritische* Ansatz postuliert zwar zu Recht den Nachtragscharakter von Joh 15–17, ist aber in inhaltlicher Hinsicht dahingehend zu kritisieren, dass seine öfters gemachte Annahme, wonach das Verhältnis von geschichtlich Primärem zu geschichtlich Sekundärem (konkret: von Joh 13,31–14,31 zu Joh 15–16[17]) ein Verhältnis der Opposition, des Korrektivs o.ä. ist, grundsätzlich nicht aufrechtzuerhalten ist.

- 2.3 Das von uns favorisierte *Relecture-Modell* betont demgegenüber folgende Momente:
- 2.3.1 Indem der Nachtrag (Joh 15–16) sowohl den Abschluss der ersten Abschiedsrede (Joh 13,31–14,31) als auch die Rede insgesamt nicht etwa eliminiert, sondern betont danach einsetzt, respektiert er grundsätzlich diesen Abschluss als auch die vorausgehende Rede insgesamt. Redaktionskritisch gesehen liegt in Joh 13,31–16,31 also weder Substitution noch Einschreibung, sondern Weiterschreibung vor.
- 2.3.2 *Relecture* – oder um den Fachterminus der alttestamentlichen Exegese zu verwenden: produktive Fort- resp. Weiterschreibung – setzt ein enges, synchron-kopraesentes, aber zugleich diachronisch zu interpretierendes Verhältnis zweier grösserer Textsegmente zueinander voraus. Das Verhältnis des Rezeptionstextes zu seinem Bezugstext kann grundsätzlich beschrieben werden als ein Verhältnis innovativer, explizierender Rezeption bei gleichzeitiger thematischer Verlagerung. Die Verlagerung der dominanten Thematik im Rezeptionstext kann dabei durch ein genuin innertheologisches Bedürfnis nach weiterer Entfaltung des vorgegebenen Sachverhaltes oder durch eine veränderte geschichtliche Situation seitens der Erstadressaten des Textes motiviert sein.
- 2.3.3 Die *Autorenfrage* ist von untergeordnetem Interesse, d.h. es ist für das Verständnis des Textes grundsätzlich unerheblich zu wissen, ob autographe oder allographe *Relecture* vorliegt. Zu erwägen ist allerdings die Auffassung, wonach sich der Vorgang der *Relecture* einer *joh Schule* als einem soziologisch und theologisch kohärenten Produktionsmilieu verdankt.
- 2.3.4 Die doppelte literarische *Grundthese* unserer Arbeit lautet: (1) Die Weinstockrede Joh 15,1–17 ist eine *Relecture* der Fusswaschungssequenz Joh 13,1–17 und von Joh 13,34f.; (2) die Abschiedsrede Joh 16,4b–33 ist eine *Relecture* der ersten Abschiedsrede Joh 13,31–14,31.
- 3 Eine Überprüfung der *Delimitation grösserer Redeeinheiten* innerhalb von Joh 13,31–16,33 kommt zu folgendem Resultat: (1) Joh 13,31–14,31; (2) Joh 15,1–17; (3) Joh 15,18–16,4a; (4) Joh 16,4b–33.
- 4 *Zur ersten literarischen Grundthese*: die Weinstockrede Joh 15,1–17 ist eine *Relecture* der Fusswaschungssequenz Joh 13,1–17 und von Joh 13,34f.:
- 4.1 Die Bezüge von Joh 15,1–17 zur unmittelbar vorausgehenden Rede (13,31–14,31) sind zu gering, als dass hier von einer *Relecture* geredet werden könnte. Signifikant sind hingegen die strukturellen und insb. thematischen Bezüge zu Joh 13,1–17 und zu Joh 13,34f.
- 4.2 Die Fusswaschungssequenz Joh 13,1–17 zeichnet sich durch zwei Deutungen der symbolisch aufgefassten Handlung der Fusswaschung Jesu aus.
- 4.2.1 Die erste Deutung (V6–10) begreift die Symbolhandlung als proleptische Deutung des Todes Jesu und entfaltet den soteriologischen Gewinn dieses Todes für die Jünger.

- 4.2.2 Die zweite Deutung (V12–17) legt die ethisch-ekklesiologischen Implikationen dieser Symbolhandlung frei: Die in der Symbolhandlung manifest gewordene Liebe ist Modell für das Verhalten der Jünger untereinander.
- 4.3 *Joh 13,34f.* stellt eine erste Explikation und Vergrundsätzlichung insb. von *Joh 13,12–17* dar (ἀγαπᾶν!). *Neu* ist das Gebot nicht hinsichtlich seiner materialen Bestimmtheit, sondern weil es in Jesus begründet ist. Die reziproke Grundstruktur des Gebotes verweist dabei auf seine *ekklesiologische* Dimension: Es regelt das Innenverhältnis der Jüngergemeinde. Die in *Joh 13,35* artikulierte Zeugnisfunktion des Gebotes gegenüber der Welt unterstreicht im weiteren die *Offenbarungsqualität* dieses Gebotes: Die Liebe der Jünger untereinander ist der Erkenntnisgrund ihrer Zugehörigkeit zur Liebe Jesu, welche ihrerseits den Seinsgrund dieser Jüngerschaft bildet.
- 4.4 *Joh 15,1–17* – eine unter einem kompositionellen wie auch thematischen Gesichtspunkt streng einheitliche Rede – reflektiert über die Intensität des Lebensverhältnisses zwischen den Jüngern und Jesus und die sich daraus ergebende spezifische Beziehung der Jünger untereinander.
- 4.5 *Joh 15,1–17 als Relecture* von *Joh 13,1–17* und von *Joh 13,34f.* zeichnet sich einerseits durch die Explikation bestimmter Momente des Bezugstextes und zum anderen durch die Einführung einer neuen, dominanten Thematik aus:
- 4.5.1 Explizierend *verstärkt* werden insb. zwei Grundaspekte: (1) Verstärkt wird zum einen der *soteriologische* Aspekt, und zwar durch eine ganze Kette von Heilsindikativen (vgl. *Joh 15,3.5b.9b.12c.13.15.16*). (2) Verstärkt wird zum anderen der *Begründungszusammenhang von Soteriologie (Christologie) und Ethik*: Was in *13,1–17* nur indirekt-kompositionell sichtbar war, nämlich im Nebeneinander der beiden Deutungen von *13,6–10/12–17*, wird in Kap. 15 durch die Weinstockmetapher eigens ausgeführt: Die geforderte Freundesliebe (Ethik) wird verstanden als der Ertrag (vgl. das καρπὸν φέρειν), der aus der Lebensgemeinschaft mit Jesus entspringt. Das Gebot der Freundesliebe ist demnach nicht eine gleichsam von aussen an die Jünger herangetragene, heteronome Verpflichtung, sondern ist als eine direkte *Ausprägung* ihres Jesusverhältnisses zu verstehen.
- 4.5.2 Ganz *neu akzentuiert* wird das Moment des Bleibens (μένειν). Dieses Bleiben in der Liebe Jesu äussert sich in der Liebe der Jünger untereinander. Damit wird folgendes deutlich: Während es in *Joh 13,1–17* um die *Konstituierung* der Gemeinde durch die Liebe Jesu geht (insb. in *Joh 13,1–10*), so ist nun in *Joh 15,1–17* die *Bewahrung* und *Konsolidierung* dieser Gemeinde akzentuiert.
- 4.5.3 Unter einem *pragmatischen* Gesichtspunkt formuliert geht es einerseits um die Vergewisserung der religiösen Identität der Joh Gemeinde und andererseits um die Aufforderung, diese Identität zu bewahren. Die theologischen Vertiefungen der Soteriologie und des Begründungszusammenhangs von

Soteriologie und Ethik stehen dabei im Dienst der Konsolidierung des joh Überzeugungssystems.

- 4.5.4 *Historische Hypothese:* Joh 15,1–17 kann unter Umständen im Gefolge der Verschärfung der Verfolgungssituation der joh Gemeinde entstanden sein.
- 5 *Zur zweiten literarischen Grundthese:* die Abschiedsrede Joh 16,4b–33 ist eine Relecture der ersten Abschiedsrede Joh 13,31–14,31.
- 5.1 *Zur Auslegung der ersten Abschiedsrede Joh 13,31–14,31:*
- 5.1.1 Gliederungsbestimmende Merkmale zur Erhellung der komplexen *Struktur* und *Aussageabsicht* von Joh 13,31–14,31 sind u.a. dialogische Elemente, Stichwortanschlüsse und Überleitungsverse, inklusionsartige Elemente und vor allem semantische Linien, die die gesamte Rede durchziehen.
- 5.1.2 Die *Hauptthematik* der Rede ist eine *christologische*, wie aus der zentralen elliptischen Bewegung des Weggehens und Wiederkommens Jesu hervorgeht. Das bearbeitete Hauptproblem ist dasjenige des radikalen Entzogen-seins Jesu durch seinen Tod (vgl. das ἀπαγεῖν) und damit das Problem der Kontinuität der Erfahrung von Heil.
- 5.1.3 Der *Lösungsansatz* besteht darin, dass in einem mehrstufigen Auslegungsprozess die eminent *positive Qualität der nachösterlichen Zeit* sukzessive herausgearbeitet wird und in der Entfaltung der *Paraklet- und Oserithematik* kulminiert:
- 5.1.3.1 Joh 13,31–38 verweist auf die Notwendigkeit der Einsicht in die *Diskontinuität* der nachösterlichen Zeit zu der Zeit des irdischen Jesus und bildet damit die negative Ermöglichungsbedingung für ein authentisches Verständnis der Qualität der nachösterlichen Zeit.
- 5.1.3.2 Joh 14,1–3 stellt einen ersten, *traditionellen Lösungsansatz* zur Abschiedsproblematik dar (V2f. als apokalyptisch geprägte, vorjoh Tradition): Jesus wird gedacht als der apokalyptische Bereiter endzeitlichen Heils. Das transzendente Heil wird hier einerseits als räumlich («oben») und zeitlich («zukünftig») *differente* Grösse und andererseits als endzeitliche *Restituierung* des ursprünglichen Heilsverhältnisses vorgestellt. Die nachösterliche Zeit ist die potentiell negativ qualifizierte Zeit der Hoffnung auf das *zukünftige Enthobensein der Gemeinde von der Welt*.
- 5.1.3.3 Joh 14,4–14 aktualisiert kompendienartig nochmals das genuin joh christologische Konzept (Jesus als Inkarnation der göttlichen Wirklichkeit, vgl. insb. V6), diesmal im Abschiedszusammenhang. Damit wird deutlich, dass die Abschiedsproblematik ein direktes Folgeproblem des christologischen Ansatzes des JohEv ist.
- 5.1.3.3.1 Joh 14,4–11 *transformiert* 14,2f.: Christus ist – so der *Gegenstand* des Glaubens – nicht sosehr der apokalyptisch gedachte Bereiter zukünftigen Heils, sondern die Inkarnation der göttlichen Wirklichkeit selbst (vgl. insb. V6, weiter ausgelegt in V7–11). Dadurch wird auch das *Zeitverständnis modifiziert*: Gegenüber 14,2f. ist der bestimmende Horizont für das Verständnis der Gegenwart nun die *Heilsvorgangheit* Jesu.

5.1.3.3.2 Das Überleitungsstück Joh 14,12–14 behauptet – als *Verheissung* des Glaubens – gegenüber Joh 14,1–11 unvermutet die Kontinuität der Jesussoffenbarung in nachösterlicher Zeit und, damit verbunden, die eminent *positive* Qualität der nachösterlichen Zeit (vgl. den Topos von den grösseren Werken).

5.1.3.4 *Joh 14,15–26* erschliesst durch die Entfaltung der Paraklet- und Osterthematik endgültig die Positivität der nachösterlichen Zeit: *Ostern* ist, joh gedacht, die durch den Geist-Parakleten vermittelte Erfahrung der liebenden Nähe Gottes in Jesus. Bedingung dieser grundsätzlich überall möglichen und jedem zugänglichen Transzendenzerfahrung ist die Liebe zu Jesus. Die die Rede auszeichnende *grosse Bewegung von der Transzendenz zur Immanenz Gottes in Jesus* findet dabei im Topos vom Einwohnen Gottes und Jesu in den Glaubenden (14,23, im Verhältnis zu 14,2.3) ihren Höhe- und Endpunkt.

5.2 Zur Auslegung der *Abschiedsrede Joh 16,4b–33*:

5.2.1 Die *Makrostruktur* der Rede ist zweiteilig (V16,4b–15/16,16–33), eventuell auch dreiteilig (16,4b–15/V16–24/25–33). Grundlegend strukturbestimmend ist der dreifach explizierte *Übergang* von der vor- zur nachösterlichen Zeit.

5.2.2 Die *Hauptthematik* der Rede ist eine *ekkesiologische*. Es geht um die Frage nach der Behauptung der religiösen Identität der Gemeinde angesichts ihres scheinbaren Verlassenseins von Jesus und ihres schweren Bedrängtseins von seiten des aggressiv-feindlichen Kosmos (zentrales Stichwort $\lambda\upsilon\pi\eta$ resp. $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$; vgl. auch Joh 15,18–16,4a). Wie kann die Gemeinde ihren Weg in ihrer nachösterlichen Gegenwart und Zukunft weitergehen?

5.2.2.1 *Joh 16,4b–15* macht deutlich, dass die Gemeinde ihre Identität gegenüber der Welt ($\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$) behaupten kann, weil der Paraklet das Wirklichkeitsverständnis der Welt kritisch in Frage stellt und dadurch gleichzeitig die joh Wahrnehmung der Wirklichkeit, d.h. der umstrittenen Auslegung der Person Jesu, als weiterhin legitim erweist (V8–11). Diese kritische *Entdramatisierung der Welt* eröffnet der Gemeinde eine *neue Zukunft*, die vom Parakleten ständig offen gehalten werden wird (V13–15).

5.2.2.2 *Joh 16,16–33* entfaltet Glaubensexistenz als eine im Übergang begriffene Existenz, und zwar in zweifacher Hinsicht: (1) Joh 16,16–24 beschreibt das österliche Leben im Glauben als Leben im *Übergang von der Trauer zur Freude*. (2) Joh 16,25–33 beschreibt dieses Leben als eine *Bewegung vom Unverstehen zum Verstehen*. Dabei liefert der Text eine paradigmatische Beschreibung des *Weges des Glaubens*: Ursprung, Vollzug, Inhalt, Krise und schliesslich die definitive Neubegründung des Glaubens im segnenden Wort des erhöhten Christus (V33).

5.3 *Joh 16,4b–33 als Relecture* von Joh 13,31–14,31:

- 5.3.1 Unsere These des spezifischen Verhältnisses dieser beiden Textteile ist nicht radikal neu, sondern profitiert von Arbeiten, die insb. von Brown, Becker, Schnackenburg, Dietzfelbinger und Painter geleistet worden sind.
- 5.3.2 Dass das Verhältnis von Joh 16,4b–33 zu Joh 13,31–14,31 als ein Verhältnis der Relecture verstanden werden kann, geht aus der Beobachtung mannigfacher und enger Bezüge zwischen den beiden Textteilen hervor.
- 5.3.3 Relecture vollzieht sich auch hier grundsätzlich dergestalt, dass der Rezeptionstext bestimmte Aspekte, Motive und Themen des Bezugstexts weiter expliziert, theologisch intensiviert und zum Teil erweitert, und zwar im Dienste der Verarbeitung einer neuen, dominierenden Hauptthematik.
- 5.3.3.1 Die *Hauptthematik* von Joh 16,4b–33 ist nicht mehr die *christologische* Fragestellung nach dem Weg Jesu, sondern die *anthropologisch-ekklesiologische* Fragestellung nach dem Weg der joh Gemeinde und ihrer Befindlichkeit (λύπη) in einer sie aggressiv bedrängenden Welt (vgl. 15,18–16,4a; 16,8–11.20.33). *Historisch* vermuten wir, dass sich in Joh 16 – analog zu Joh 15,1–17 – eine gegenüber Joh 14 verschärfte Welt-Gemeinde-Situation artikuliert: Der joh Gemeindeverband scheint durch den Druck von seiten der »Welt« aufs Äusserste gefährdet und als Gemeinde Jesu im Auseinanderbrechen begriffen zu sein (vgl. Joh 16,32).
- 5.3.3.2 Das *theologische Grundproblem* ist dasjenige einer joh Form von *Theodizee*: Die Gemeinde erfährt eine leidvolle Spannung zwischen ihrer faktischen geschichtlichen Erfahrung und ihrem Glauben an Jesus als der Inkarnation göttlichen Lebens (vgl. insb. Joh 14,4–11). Diese Spannung zwischen Empirie und Theologie ist darum eine radikale, weil nach Joh 15,18–16,4a ihre existentielle Gefährdung nicht dumpfes Schicksal, sondern strenge Konsequenz ihrer Jesuszugehörigkeit ist. *Ihre Unheilsituation ist darum – pointiert formuliert – Konsequenz ihres Heils Glaubens*.
- 5.3.3.3 Der von Joh 16,4b–33 vorgeschlagene *Lösungsansatz* zeichnet sich dadurch aus, dass er drei bereits im Bezugstext Joh 13,31–14,31 vorhandene zentrale Momente nochmals neu bedenkt:
- 5.3.3.3.1 Die *Parakletthematik*: Die Gemeinde kann ihre Identität als Gemeinde Jesu weiterhin bewahren, weil der Paraklet als das authentische Wort Jesu (16,14f.) das Wirklichkeitsverständnis der »Welt« kritisch in Frage stellt (16,8–11), dadurch der Gemeinde neue Zukunft erschliesst und ständiger Begleiter der Gemeinde auf ihrem Weg in die entdramatisierte, neu erschlossene Zukunft ist (16,13) (gegenüber Joh 13,31–14,31 funktionale Erweiterung des Parakleten: Universalisierung in räumlicher [Kosmos-Verhältnis in 16,8–11] und zeitlicher [Zukunftsaspekt in 16,13] Hinsicht).
- 5.3.3.3.2 Die *Osterthematik*: Die Gemeinde Jesu kann ihren Weg in die offene Zukunft weitergehen, weil Ostern als Erfahrung des Gegenwärtig-seins Jesu bei den Seinen der bestimmende Grund für die Verwandlung ih-

rer Trauer (λύπη) in Freude (χαρά) ist (gegenüber Joh 13,31–14,31 das selbe Osterverständnis, erweitert um die Dimension der Freude).

5.3.3.3 Den *Glaubensbegriff*: Der Gemeinde eröffnet sich schliesslich neue Zukunft gerade auch dadurch, dass ihr Glaube als ein zutiefst fragwürdiger aufgedeckt und dadurch die Gemeinde auf den allein tragenden Grund ihres Lebensverhältnisses verwiesen wird: das Wort des segnenden Christus (Joh 16,33) (gegenüber Joh 13,31–14,31 keine Modifikation der Christologie, sondern Intensivierung des Externitätscharakters des joh Glaubens).

5.3.3.4 Joh 16,4b–33 kann *theologiegeschichtlich* als ein Mittelglied zwischen der Theologie des Evangelisten und derjenigen von 1 Joh angesehen werden: Zum einen ist die joh Christologie in Joh 16 noch nicht umstritten (anders in 1 Joh), zum andern zeigt die Pneumatologie von Joh 16 (vgl. insb. Joh 16,13) erste, leise Anzeichen einer theologischen Problematisierung (»Unterscheidung der Geister«), wie sie insb. in 1 Joh 4,1–6 (vgl. 1 Joh 2,18–27) vorliegt.

6.2 Ausblick: die Gegenwart des Erhöhten

1. Was leisten die joh Abschiedsreden theologisch? Vergegenwärtigen wir uns abschliessend nochmals ihre Grundfrage und die Lösungsansätze, die sie dazu erarbeitet haben. Ihre Grundfrage ist die nach der *Abwesenheit Jesu*. Wie kann der Abwesende in der Zeit der nachösterlichen Gemeinde anwesend sein? Wie ist es möglich, dass der durch seinen Tod der Gemeinde radikal entzogene Jesus (vgl. 13,33!) dennoch die die Gemeinde weiterhin bestimmende Lebenswirklichkeit bleibt? Wie ist Vermittlung des Heils und also Gotteserfahrung weiterhin möglich und denkbar, wenn doch Jesus als die Inkarnation görtlichen Heils, als »die Weltzugewandtheit Gottes in Person«¹, nicht mehr gegenwärtig ist? Wie soll sich die joh Gemeinde von daher verstehen? Wie vermag sie den unaufhebbaren Bruch zwischen der Zeit des irdischen Jesus und ihrer eigenen, nachösterlichen Zeit zu akzeptieren und ihn letztlich als Gewinn zu verstehen lernen? Die Intensität der mehrmals neu einsetzenden theologischen Reflexion, die uns in den joh Abschiedsreden begegnet, bringt unüberschbar zum Ausdruck, wie entschlossen und ernsthaft in der joh Gemeinde um dieses Grundproblem gerungen wurde. Dabei ist deutlich: Die in den joh Abschiedsreden bearbeitete Fragestellung steht in einer engen Beziehung zum christologisch-soteriologischen Grundansatz, der in Joh 1–12 entwickelt wurde. Die joh Abschiedsreden reflektieren mit strenger Folgerichtigkeit das zentrale Problem, das die joh Christologie der Inkarnation aufwirft: das Problem des Todes und damit des radikalen Entzogeneins des

¹ Käsemann, Wille 110.

Heilsvermittlers, der zugleich die vollgültige Inkarnation dieses Heils ist; also das Problem der Kontinuität und Möglichkeit von Heilerfahrung, von Gotteserfahrung in nachösterlicher Zeit. Wie verarbeiten die joh Abschiedsreden diese Grundfrage? Sie entwickeln zwei grössere Lösungsansätze, einen österlich-pneumatologischen und einen ethischen.

Den ersten, *österlich-pneumatologischen* Lösungsansatz entwickelt die erste Abschiedsrede Joh 13,31–14,31. Auf eindringliche Weise wird die Lesergemeinde zunächst dazu angeleitet, den Gedanken an eine bruchlose Kontinuität der Jesus-Jünger-Beziehung aufzugeben (vgl. Joh 13,33.36–38) und also die Diskontinuität zwischen der Zeit des irdischen Jesus und der nachösterlichen Zeit als ein integrales Element ihrer Jesus-Beziehung zu akzeptieren. Der Text führt die Lesergemeinde sodann zur Einsicht in die eminent positive Qualität der nachösterlichen Zeit: Die nachösterliche Zeit ist nicht eine Zeit der Defizienz, der Gottesabwesenheit, sondern der gesteigerten (!) Gottesgegenwart: die Zeit der durch den Geist-Parakleten vermittelten Erfahrbarkeit des Kommens und Da-Seins Gottes, verstanden als ein Ereignis göttlicher Liebe. Allerdings: so beeindruckend und stark diese radikal positive Neubestimmung der Qualität der nachösterlichen Zeit war, die der Text Joh 13,31–14,31 der joh Gemeinde als seiner ersten Lesergemeinde eröffnete, so konnte es doch nicht ausbleiben, dass diese unerhörte Verheissung in der fortgesetzten Konfrontation mit der geschichtlichen Erfahrungswirklichkeit der joh Gemeinde als problematisch erfahren wurde. Denn die die joh Gemeinde bestimmende Erfahrungswirklichkeit war mehr und mehr die der Bedrängnis und existentiellen Gefährdung durch die Macht »der Welt«; die in Joh 14,12–26 so eindringlich behauptete Positivität der Zeit der nachösterlichen Gemeinde war dieser Gemeinde offenbar zutiefst fragwürdig geworden. Der Relecture-Text Joh 16,4b–33 greift diese neue Grundfrage auf und bearbeitet sie so, dass er nicht einfach das in der ersten Abschiedsrede Entwickelte aufgibt, sondern dass er dieselbe theologische Tradition noch einmal intensiv bedenkt. Dabei konzentriert er sich auf die Vertiefung und teilweise Weiterentwicklung insb. der Paraklet-, der Oster- und der Glaubenthematik.

Den zweiten, *ethischen* Lösungsansatz entwickeln insb. Joh 13,34f. und Joh 15,1–17, und zwar in interpretierender Weiterführung von Joh 13,1–17. Das grosse Thema der Weinstockrede Joh 15,1–17 ist dasjenige des Bleibens in der Liebe Jesu. Wie vollzieht sich dieses Bleiben der Gemeinde in dieser Liebe, die den Grund ihres Lebens bildet? Es vollzieht und äussert sich im fürsorgenden Einstehen der Gemeindeglieder füreinander. Die Liebe der Jünger untereinander stellt also eine Weise dar, wie die Lebensgemeinschaft mit Jesus durch seinen Tod hindurch und über seinen Tod hinaus bewahrt werden kann. Die Jünger bleiben in der ganz durch Jesus begründeten und ermöglichten Lebens- und Liebesgemeinschaft, indem sie einander lieben. Ihr liebendes Verhalten untereinander stellt also eine Weise dar, wie sich die Offenbarung Jesu, die in ihrem wesentlichsten Gehalt Liebe ist, in nachösterlicher Zeit fortsetzt. Zwei Momente dieses Lösungsansatzes sind dabei für das tiefere Verständnis des joh Liebesgebotes und also der joh Ethik von Bedeutung: Zum einen fällt sofort der zentrale

theologische Stellenwert des Liebesgebotes auf: Insofern die geforderte Freundesliebe eine Weise der nachösterlichen Kontinuität mit dem vorösterlichen Offenbarungswirken Jesu darstellt, hat diese Freundesliebe selbst eminenten Offenbarungscharakter. In der Freundesliebe manifestiert sich die theologische Identität der joh Gemeinde als der Gemeinde Jesu. Zum anderen wird diese theologische Intensivierung des Ethischen zugleich – und dies ist der grosse Gewinn der Weinstockmetapher – christologisch vertieft. In dialektischer Zuspitzung muss gesagt werden: Die Liebe der Jünger untereinander ist ihre Tat und zugleich die Tat Jesu; ihre Liebe untereinander ist letztlich der Ertrag (die »Frucht«), der sich aus ihrer Lebensgemeinschaft mit Jesus ergibt; es ist Jesus, der letztlich das Subjekt ihrer Liebe untereinander ist.

Welches ist *das theologische Verhältnis* dieser beiden grossen Lösungsansätze zueinander? Deutlich ist, dass beide unterschiedlich akzentuieren. Deutlich ist aber auch, dass beide nicht fundamental voneinander unterschieden sind und sich nicht widersprechen, sondern eher in einem Verhältnis des Komplementären zueinander stehen. Sie sind inhaltlich, sehen wir recht, im wesentlichen durch den Begriff der *Liebe* zusammengehalten. Im ersten, österlich-pneumatologisch ausgerichteten Ansatz wird »Liebe« im Hinblick auf die Bedingungen und die Eigenart der joh Ostererfahrung akzentuiert; denen, die Jesus lieben, wird die österliche Erfahrung der Liebe Gottes und Jesu zuteil. Im zweiten, ethischen Ansatz hingegen wird »Liebe« stärker im Hinblick auf die konkrete Existenzform der Jüngergemeinde akzentuiert; die durch Jesus vermittelte Liebe Gottes äussert sich in der Liebe der Jünger zueinander.

Ein letztes hierzu: In exegetisch-systematischer Hinsicht wäre es ausserordentlich wertvoll und faszinierend, die joh Denkbemühungen in einen Bezug zu *anderen Entwürfen innerhalb des NT* zu setzen, die sich ebenfalls mit der Frage nach der nachösterlichen Gegenwart Christi und der damit verbundenen Qualifizierung der nachösterlichen Zeit auseinandersetzen. Dietzfelbinger hat hierzu einen ersten knappen, aber gehaltvollen Versuch unternommen². Ob der joh Entwurf im Vergleich zu anderen und zum Teil dezidiert alternativen Ansätzen innerhalb des NT als die schönste und reifste Frucht des Nachdenkens über die christologische Gegenwartsproblematik angesehen werden kann, soll an dieser Stelle offen gelassen werden, um nicht diese anderen Ansätze vor einer eingehenderen Prüfung vorschnell zu disqualifizieren. Wir können uns allerdings des Eindrucks nicht erwehren, dass dem joh Entwurf, der durch die Intensität, Tiefe und Ernsthaftigkeit seiner Reflexion besticht, grundsätzlich ein sehr hoher Stellenwert einzuräumen ist. Wer sich exegetisch wie auch systematisch-theologisch um die hier angezeigte Grundproblematik des christlichen Glaubens bemüht, wird jedenfalls den joh Ansatz nicht leichtfertig übergehen können.

² Vgl. Dietzfelbinger, Werke, insb. 34–37, vgl. auch 42–47. Der Verf. weist im wesentlichen auf fünf ausserjoh Entwürfe hin: (1) den *apokalyptischen* (vgl. u.a. Mk 9,1; 13,24–27; I Kor 15,50f.; I Thess 4,13ff.; II Petr 3,1–13); (2) den *hymnischen* (vgl. Phil 2,6–11; Kol 1,15–20; I Tim 3,16; I Petr 3,22); (3) den *sakramentalen* (vgl. u.a. I Kor 10,16f.); (4) den *ekklesiologischen* (vgl. u.a. Röm 12,3ff.; I Kor 6,12ff.); (5) den *pneumatologischen* (vgl. u.a. Lk 12,10).

2. Nebst der Herausarbeitung der die joh Abschiedsreden bestimmenden theologischen Grundproblematik ging es uns in der vorliegenden Arbeit darum, einen Beitrag zur Klärung der Frage nach der eigentümlichen Denkbewegung zu liefern, die die joh Abschiedsreden auszeichnet. Wir sind dabei auf weitausholende Rezeptionsprozesse innerhalb von Joh 13–16 gestossen, die wir unter den Begriff der *Relecture* fassten und sowohl in methodischer wie inhaltlicher Hinsicht zu präzisieren versuchten. Im folgenden möchten wir, im Anschluss an das bereits in 2.3.2 Gesagte, in aller Kürze auf ein paar Aspekte der *Relecture* hinweisen, die dieses Phänomen nicht nur in literarischer, sondern gerade auch in theologischer Hinsicht als bedeutsam erscheinen lassen.

2.1 *Relecture im JohEv ist Ausdruck der Unabgeschlossenheit und Dynamik der theologischen Reflexion und also Ausdruck der denkenden Selbstverantwortung des joh Glaubens.* Das Wort des joh Christus ist nicht nur ein der Entfaltung fähiges, sondern auch ein der Entfaltung eminent bedürftiges Wort. Das sich dabei artikulierende Selbstverständnis des joh Glaubens verdient höchste Beachtung. Durch welche Faktoren auch immer der Glaube zum Denken angestossen und herausgefordert wird – sei es schlicht durch das immanente Bedürfnis nach weiterer Klärung seiner selbst, sei es durch eine neue geschichtliche Erfahrungswirklichkeit – hier begegnet uns ein Glaube, der denkt, ein Glaube, der sich seiner selbst, seiner Grundlagen und Verheissungen immer neu vergewissert³, ja ein Glaube, der sich auch der Kritik seiner selbst aussetzt. Die joh Abschiedsreden ermöglichen uns so einen nicht unbedeutenden Einblick gleichsam in die »Werkstatt« theologischer Arbeit der joh Schule. Wir werden hier nicht einfach mit einem fertig ausgearbeiteten theologischen Konzept konfrontiert, sondern können wahrnehmen, wie sich theologische Reflexionsprozesse vollziehen.

2.2 *Relecture ist, theologisch gesehen, Selbstausslegung und Selbstaktualisierung des erhöhten Christus*⁴. Auch wenn das im Rezeptionstext formulierte Wort ein späteres Wort ist, auch wenn es unter Umständen ein durch veränderte geschichtliche Erfahrungshorizonte motiviertes neues Wort ist, so ist es dennoch ein sachlich gleichursprüngliches Wort wie das zuvor ergangene Wort. Das weitere, explizierende Wort ist genauso das Wort Jesu wie das zuvor ergangene, explizierte Wort. So sind ja bspw. Joh 15–16 literarisch weiterhin als direkte Jesusrede konzipiert; die Frage nach der theologischen Legitimation einer solchen Rede ist in den Abschiedsreden noch nicht wirklich virulent⁵. Wenn aber das spätere, neue Wort ein mit dem früheren, alten Wort gleichursprüngliches ist, dann bedeutet dies, dass der Bezugstext und sein Rezeptionstext zusammen letztlich *einen einheit-*

³ Siehe auch die knappen, aber treffenden Ausführungen von Winter, Vermächtnis 320.

⁴ Vgl. auch Steck, Prophetenauslegung, insb. 238f. Nach dem Verf. ist für das theologische Selbstverständnis der Tradentenprophetie der Gedanke der »Selbstaktualisierung Jahwes« (ebd. 239) konstitutiv! – Wir haben den Gedanken der dynamischen Selbstaktualisierung resp. Selbstergänzung des erhöhten Christus bereits bei der Auslegung von Joh 16,12–15 schon einmal gestreift, vgl. dazu oben 235.

⁵ Auf die relative Ausnahme in Joh 16,14f. werden wir unten nochmals kurz zurückkommen.

lichen Aussage- und Sachzusammenhang bilden. Insofern das zur Charakterisierung des Rezeptionstextes manchmal verwendete Wort »sekundär« eine versteckte inhaltliche Abwertung des im Rezeptionstext Geäußerten miteinschließt, ist ein solcher Sprachgebrauch radikal aufzugeben.

2.3 *Relecture ist nach joh Selbstverständnis ein geistinspirierter Vorgang.* Die Ermöglichungsbedingung von Relecture als Selbstaktualisierung des erhöhten Christus dürfte vermutlich die joh Auffassung vom Geist-Parakleten sein. Es ist, nach dem theologischen Selbstverständnis dieser Texte, eben diese Figur des Geist-Parakleten, die diesen dynamischen Rezeptions- und Interpretationsvorgang begründet und vorantreibt. Wir verweisen hier nochmals auf das ab und zu diskutierte Phänomen des *joh Prophetismus*⁶. In diesem Zusammenhang sei die folgende vorsichtige Vermutung erlaubt: Die Relecture-Bewegung hat sich sowohl in den joh Abschiedsreden als auch im JohEv nicht beliebig lange fortgesetzt, sondern ist zu einem bestimmten Zeitpunkt an ihr Ende gekommen. Die joh Schule hat später nicht mehr buchinterne, sondern buchübergreifende Relecture vorgenommen, d.h. sie hat für ihr weiteres theologisches Nachdenken das literarische Genus gewechselt und damit neue Schriften geschaffen: die joh Briefe. Warum dieser Genuswechsel? Grundsätzlich wäre es ja auch denkbar, dass die sich im I Joh widerspiegelnde christologische Diskussion auch etwa im Rahmen der joh Abschiedsreden hätte geführt werden können. Eine mögliche Erklärung für diesen Genuswechsel ist die Annahme, der Genuswechsel habe sich durch den quasikanonischen Status, den das JohEv mittlerweile in der joh Schule erlangt habe, geradezu von selbst aufgedrängt. Warum aber dann das Bedürfnis und die Notwendigkeit zur Kanonisierung des JohEv? Wir vermuten, dass es nicht zuletzt die in Joh 16,13–15 ansatzweise durchscheinende Problematisierung des Geist-Parakleten war, die zum einen zum Aufhören von buchinterner Relecture führte und zum anderen eine Neubestimmung des autoritativen Charakters des JohEv nötig machte⁷.

2.4 Zur weiteren *Vertiefung und Präzisierung* des Phänomens der Relecture innerhalb des JohEv wie auch insgesamt der NT-Exegese sehen wir folgende Arbeitsfelder: (1) Es wäre es sicherlich von Gewinn, *ähnliche Relecture-Vorgänge innerhalb des JohEv* aufzuspüren und sorgfältig zu interpretieren. Joh 6, aber auch andere Textteile dürften in dieser Hinsicht von Interesse sein. (2) Ein nochmaliges und weiteres Bedenken von *schriftübergreifenden Relecture-Prozessen innerhalb*

⁶ Vgl. insb. die Auslegung von Joh 16,13 (oben 231–234 mit A 77). Dass geist-prophe-tisches Selbstbewusstsein sowohl hinter den Relecture-Bewegungen als auch vermutlich hinter der literarischen Produktion des JohEv insgesamt steht, ist nicht ein rein spezifisch joh Phäno-men. Dasselbe hat Sato in seinem beeindruckenden Buch »Q und Prophetie« für die Q-Quelle wahrscheinlich gemacht. – Im weiteren sei einmal mehr auf die Forschungsarbeiten der alt. Exegese zur produktiven Fort- resp. Weiterschreibung hingewiesen. Dieser Rezeptionsvorgang ist ja insb. für die »Tradentenprophetie« (der Ausdruck stammt von Steck, Prophetenauslegung 235) charakteristisch!

⁷ Dies bedeutet allerdings nicht, dass jeder Wechsel von buchinterner zu buchübergrei-fender Relecture notwendigerweise mit der Problematisierung des Geist-Prophe-tischen zusam-menhängt und primär durch sie motiviert ist.

des Corpus Johanneum wäre aufschlussreich. Wir denken dabei natürlich im wesentlichen an die engen Beziehungen, die zwischen dem JohEv und I Joh bestehen. In dieser Hinsicht liegen schon einige wertvolle Arbeiten vor, wir denken insb. an den ausgezeichneten Artikel von Klein⁸ oder an den grossen Kommentar von Brown zu I Joh. An dieser Stelle wären u.a. einerseits Nähe und Differenz zwischen schriftinterner und schriftübergreifender Rezeption genauer zu bedenken. Andererseits könnte der im joh Corpus vorliegende Relecture-Vorgang auch mit schriftübergreifenden Relecture-Bewegungen in Beziehung gesetzt werden, die wir insb. im jüdischen Schrifttum der nachad. Zeit antreffen. (3) Unserer Meinung nach wäre es vielversprechend, ähnlich gelagerte Reinterpretationsprozesse in anderen neutestamentlichen Schriften freizulegen und zu analysieren, seien es buchinterne, seien es buchübergreifende Relecture-Vorgänge. Was buchübergreifende Relecture-Bewegungen betrifft, so denken wir zum einen etwa an die Rezeption des Mk durch Lk und Mr, und zum anderen an aufschlussreiche Rezeptionsvorgänge innerhalb der paulinischen Schule (insb. Kol und Eph). (4) Schliesslich vermuten wir, dass für das genauere Verstehen von Relecture-Phänomenen ein vermehrter *interdisziplinärer Austausch* für die neutestamentliche Forschung nur von Vorteil sein kann. Wir denken hier einerseits an die Rezeption von literaturwissenschaftlichen Arbeiten zur Intertextualität, bspw. derjenigen von Genette⁹, und andererseits vor allem an die Arbeiten innerhalb der alttestamentlichen Exegese, die sich intensiv mit dem Vorgang der produktiven Fortresp. Weiterschreibung beschäftigen¹⁰. Hier liegt noch ein weites, sowohl literarisch wie theologisch fruchtbares Tätigkeitsgebiet vor uns, das es zu bearbeiten gilt.

⁸ Klein, Licht.

⁹ Siehe oben 46 A 66.

¹⁰ Siehe dazu unsere knappen Hinweise oben 44f. mit A 63.

Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der TRE, zusammengestellt von S.M. Schwertner (2., überarb. und erw. Aufl. 1994). Die Nag-Hammadi-Schriften werden abgekürzt nach den Richtlinien von: Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, hg. von K.-W. Tröger, 16f. Wenn nicht anders erwähnt, werden für die Schriften aus Nag Hammadi die Übersetzungen von NHLE³ benutzt. Im vorliegenden Literaturverzeichnis *nicht* eigens aufgeführt sind Wörterbuch- und Lexikonartikel.

Weitere Abkürzungen:

AncBD:	Anchor Bible Dictionary
Bauer/Aland:	Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments
BDR:	F.Blass/A.Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch
Billerbeck:	H.L.Strack/P.Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament
GNT 3:	The Greek New Testament, 3. Aufl.
JohEv:	Evangelium nach Johannes
joh:	johanneisch
Liddell/Scott	H.G. Liddell/R. Scott, A Greek-English Lexicon
NA 26:	Novum Testamentum Graece, 26. Aufl.
NHLE ³ :	The Nag Hammadi Library in English, ed. by J.M. Robinson
NTApo I/II	Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. von W. Schneemelcher, I./II. Band

In den Anmerkungen werden die Kommentare zum JohEv nur nach Verfasseramen mit (Band- und) Seitenangabe zitiert.

I. Quellenausgaben und Übersetzungen

- Becker, J., Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ III/1), Gütersloh 1974.
Berger, K., Das Buch der Jubiläen (JSHRZ II/3), Gütersloh 1981.
Brandenburger, E., Himmelfahrt Moses (JSHRZ V/3), Gütersloh 1976, 57–84.
Dietzfelbinger, C., Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum) (JSHRZ II/2), Gütersloh 1975.
Die heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments, Zürich 1970.
Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, hg. von E. Lohse, München ³1981.
Epictète, Enretriens. Livre III, texte établi et trad. par J. Souilhé, avec la collaboration de A. Jagu (collection des universités de France), Paris 1963.

- Epistula Jacobi Apocrypha. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex I, neu hg., übers. u. komm. von D. Kirchner (TU 136), Berlin 1989.
- Georgi, D., Weisheit Salomos (JSHRZ III/4), Gütersloh 1980.
- Ginza. Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer, übersetzt und erklärt von M. Lidzbarski, Göttingen/Leipzig 1925.
- Janssen, E., Testament Abrahams (JSHRZ III/2), Gütersloh 1975, 193–256.
- Klijn, A.F., Die syrische Baruch-Apokalyse (JSHRZ V/3), Gütersloh 1976, 103–191.
- L'épître apocryphe de Jacques (NH 1,2), éd. par D. Rouleau. L'acre de Pierre (BG 4), éd. par L. Roy (BCNH.T 18), Québec 1987.
- L'évangile selon Marie (BG 1), texte établi et présenté par A. Pasquier (BCNH.T 10), Québec 1983.
- La Bible. Ecrits intertestamentaires, éd. par A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1987.
- Lucian. Band V, with an English Translation by A.M. Harmon (LCL 302), London/Cambridge 1972.
- Müller, U.B., Die griechische Esra-Apokalyse (JSHRZ V/2), Gütersloh 1976, 85–102.
- Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex), ed. by H.W. Attridge (NHS XXII), Leiden 1985.
- Nag Hammadi Codex II,2–7. Volume two, ed. by B. Layton (NHS XXI/2), Leiden 1989.
- Nag Hammadi Codex III,5. The Dialogue of the Savior, ed. by S. Emmel (NHS XXVI), Leiden 1984.
- Nag Hammadi Codex VIII, ed. by J.H. Sieber (NHS XXXI), Leiden etc. 1991.
- Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. von W. Schneemelcher, I. Band: Evangelien, II. Band: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ⁵1987/⁵1989 (abgekürzt: NTAp⁵I/II).
- Novum Testamentum Graece, ed. E. Nestle/K. Aland et alii, Stuttgart ²⁶1979.
- Philonenko-Sayar, B./Philonenko, M., Die Apokalypse Abrahams (JSHRZ V/5), Gütersloh 1982.
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt, ed. L. Cohn et. P. Wendland, vol. I–VI, Berlin 1896–1915.
- Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. von L. Cohn u.a., Bände I–VI, Berlin ²1962.
- Plaron, Werke in acht Bänden. Griechisch-deutsch, hg. von G. Eigler; dritter Band: Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos, bearb. von D. Kurz, Darmstadt ²1988.
- Quintilianus, M.F., Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher, hg. und übers. von H. Rahn. Zweiter Teil, Buch VII–XII (TzF 3), Darmstadt 1975.
- Sauer, G., Jesus Sirach (JSHRZ III/5), Gütersloh 1981.
- Schaller, B., Das Testament Hiobs (JSHRZ III/3), Gütersloh 1979.
- Schrage, W., Die Elia-Apokalyse (JSHRZ V/3), Gütersloh 1980.
- Schreiner, J., Das 4. Buch Esra (JSHRZ V/4), Gütersloh 1981.
- Schriften des Urchristentums. Erster Teil: Die apostolischen Väter, eingel., hg., übertr. und erl. von J.A. Fischer, Darmstadt ²1986.

- Septuaginta, ed. A. Rahlfs, Editio minor. Duo volumina in uno, Stuttgart 1979.
- Tertullian, Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und deutsch, hg., übers. und erl. von C. Becker, München 41992.
- The Greek New Testament, ed. by K. Aland/M. Black and others, Third Corrected Edition, Stuttgart 1983.
- The Nag Hammadi Library in English, ed. by J.M. Robinson, Third, Completely Revised Edition, Leiden etc. 1988 (abgekürzt: NHLE³).
- The Old Testament Pseudepigrapha, ed. by J.H. Charlesworth, London, Volume I: Apocalyptic Literature and Testaments, 1983; Volume II: Expansions of the »Old Testament« and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, 1985.
- The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text by M. De Jonge, in cooperation with H.W. Hollander, H.J. De Jonge and T. Korteweg (PVTG I/2), Leiden 1978.
- Uhlig, S., Das Äthiopische Henochbuch (JSRZ V/6), Gütersloh 1984.

II. Hilfsmittel

- Aland, K./Aland, B., Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart 1982.
- Anchor Bible Dictionary, ed. by D.N. Freedman, Vol. I–VI, New York etc. 1992 (abgekürzt: AncBD).
- Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, II.25.2, hg. von W. Haase, Berlin/New York 1984.
- Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearb. Aufl., hg. von K. Aland und B. Aland, Berlin/New York 1988 (abgekürzt: Bauer/Aland).
- Belle, G. van, Johannine Bibliography 1966–1985. A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel (BETHL 82), Leuven 1988.
- Blass, F./Debrunner, A., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. von F. Rehkopf, Göttingen 151979 (abgekürzt: BDR).
- Bornemann, E./Risch, E., Griechische Grammatik, Frankfurt a.M./Berlin/München, 21978.
- Concordance Grecque des Pseudépigraphies d'Ancien Testament, éd. par A.-M. Denis, avec la collaboration d'Y. Janssens et le concours du CETEDOC, Louvain-La-Neuve 1987.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hg. von K. Galling, sechs Bände, dritte, völlig neu bearb. Aufl., Tübingen 1957–1962.
- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, drei Bände, hg. von H. Balz/G. Schneider, zweite, verb. Aufl. mit Literatur-Nachträgen, Stuttgart/Berlin/Köln 1992.

- Frisk, H., Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, Band I, 1960; Band II, 1970; Band III, 1972.
- Grammatik der deutschen Gegenwartssprache, hg. und bearb. von G. Drosdowski (Duden, Band 4), vierte, völlig neu bearb. und erw. Auflage, Mannheim u.a. 1984.
- Hatch, E./Redpath, H.A., A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books), Vol. 1-II, Oxford 1897.
- Kühner, R./Gerth, B., Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Band 2/1, Hannover/Leipzig ³1898 (=Darmstadt 1965).
- Lexikon der Sprachwissenschaft, hg. von H. Bussmann (KTA 452), zweite, völlig neu bearb. Aufl., Stuttgart 1990.
- Liddell, H.G./Scott, R., A Greek-English Lexicon. A new Edition, revised and augmented throughout by H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie, Oxford ²1940.
- Mayer, G., Index Philonensis, Berlin/New York 1974.
- Menge, H., Langenscheidts Grosswörterbuch Griechisch. Teil I: Griechisch-Deutsch, Berlin/München/Zürich ²¹1970.
- Metzger, B.M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, Stuttgart 1971, Corrected Edition 1975.
- Morgenthaler, R., Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, Zürich, dritte, um ein Beiheft erw. Aufl. 1982.
- Moulton, W.F./Geden, A.S., A Concordance to the Greek Testament, according to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers, Fifth Edition revised by H.K. Moulton, Edinburgh 1978.
- Pape, W., Handwörterbuch der griechischen Sprache in vier Bänden. Band vier: Deutsch-Griechisches Handwörterbuch, bearb. von M. Sengebusch, Braunschweig ³1872.
- Reallexikon für Antike und Christentum, hg. von T. Klauser/E. Dassmann, Band 1ff., Stuttgart 1950ff.
- Sachwörterbuch der Literatur, hg. von G. von Wilpert (KTA 231), 7., verb. und erw. Aufl., Stuttgart 1989.
- Siegert, F., Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi, mit einem deutschen Index (WUNT 26), Tübingen 1982.
- Spicq, C., Notes de lexicographie néo-testamentaire, tome I-II et supplément (OBO 22/1-3), Fribourg/Göttingen 1978-1982.
- Strack, H.L./Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München, Band I, 1922; Band II, 1924 (abgekürzt: Billerbeck).
- Synopsis Quattuor Evangeliorum, hg. von K. Aland, Stuttgart ¹⁰1978.
- Theologische Realenzyklopädie, hg. von G. Krause und G. Müller, Band 1ff., Berlin/New York 1977ff.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 10 Bände, hg. von G. Kittel/G. Friedrich, Stuttgart 1933-1979.

Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des *textus receptus*, hg. von K. Aland, Berlin/New York, Band I: Teil 1 und 2, 1983; Band II, 1978.

Wörterbuch der Symbolik, hg. von M. Lurker (KTA 464), vierte, durchges. und erw. Aufl., Stuttgart 1988.

III. Kommentare zum Johannesevangelium

Barrett, C.K., *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London ²1978.

Bauer, W., *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen ³1933.

Beasley-Murray, G.R., *John* (WBC 36), Waco, Texas 1987.

Becker, J., *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTBK 4/1–2), Gütersloh/Würzburg ³1991.

Bernard, J.H., ed. by A.H. McNeile, *Gospel according to St. John* (CEC), Vol. II, Edinburgh 1928.

Blank, J., *Das Evangelium nach Johannes* (GSL.NT 4/1–3), Düsseldorf, Bände Ia und b, 1981; Band II, ²1986; Band III, 1977.

Boismard, M.-E./Lamouille, A. (avec la collaboration de G. Rochais), *Synopse des quatre évangiles en français. Tome III, L'évangile de Jean*, Paris 1977.

Brown, R.E., *The Gospel according to John* (AncB 29/29A), New York, Volume I, 1966; Volume II, 1970.

Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2), Göttingen ²¹1986.

Calloud, J./Genuyt, F., *Le discours d'adieu. Jean 13–17. Analyse sémiotique*, L'Arbresle/Lyon 1985.

Haenchen, E., *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten*, hg. von U. Busse, Tübingen 1980.

Holtzmann, H.J., *Das Evangelium des Johannes* (HNT 4), Freiburg i.Br./Leipzig ²1893.

Kysar, R., *John* (ACNT), Minneapolis 1986.

Léon-Dufour, X., *Lecture de l'Évangile selon Jean* (Parole de Dieu), Paris, tome I (chapitres 1–4), 1988; tome II (chapitres 5–12), 1990; tome III (Les adieux du Seigneur, chapitres 13–17), 1993.

Lindars, B., *The Gospel of John* (NCBC), London 1972.

Porsch, F., *Johannes-Evangelium* (SKK.NT 4), Stuttgart 1988.

Sanders, J.N., *A Commentary on the Gospel according to St John*, ed. and compl. by B.A. Mastin (BNTC), London 1968.

Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium* (HThK 4/1–4), Freiburg i.Br./Basel/Wien, Band 1, ³1972; Band 2, 1971; Band 3, 1975; Band 4 (Ergänzende Auslegungen und Exkurse), 1984.

Schulz, S., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen ⁴1983.

Strathmann, H., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen ⁹1959.

Weiss, B., *Das Johannes-Evangelium* (KEK), Göttingen ⁹1902.

Wikenhauser, A., *Das Evangelium nach Johannes* (RNT 4), Regensburg ³1961.
 Zahn, T., *Das Evangelium des Johannes* (KNT IV), Leipzig/Erlangen ⁶1921.

IV. Weitere Literatur

- Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis. Neue Studien zu »Gnosis und Bibel«, hg. von K.-W. Tröger, Gütersloh 1980.
- Appold, M.L., *The Oneness Motif in the Fourth Gospel. Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John* (WUNT 2. Reihe 1), Tübingen 1976.
- Ashton, J., *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991.
- Augenstein, J., *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen* (BWANT 134), Stuttgart/Berlin/Köln 1993.
- Barrett, C.K., »The Father is greater than I« (Joh 14,28): Subordinationist Christology in the New Testament, in: *Neues Testament und Kirche* (FS R. Schnackenburg), hg. von J. Gnllka, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1974, 144–159.
- Barth, K., *Erklärung des Johannes-Evangeliums* (Kapitel 1–8). Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1925/1926, hg. von W. Fürst, Zürich 1976.
- *Kirchliche Dogmatik. Vierter Band: Die Lehre von der Versöhnung. Dritter Teil. Erste Hälfte*, Zollikon-Zürich 1959.
- Becker, J., *Aus der Literatur zum Johannesevangelium* (1978–1980), ThR 47 (1982) 279–301.305–347.
- *Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium*, ZNW 65 (1974) 71–87.
 - *Das Johannesevangelium im Streit der Methoden* (1980–1984), ThR 51 (1986) 1–78.
 - *Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium*, ZNW 61 (1970) 215–246.
 - *Ich bin die Auferstehung und das Leben. Eine Skizze der johanneischen Christologie*, ThZ 39 (1983) 138–151.
 - *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen* (AGJU 8), Leiden 1970.
- Berger, K., *Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede* (BZNW 39), Berlin 1970.
- *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung* (UTB 658), Heidelberg 1977.
 - *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984.
 - *Rezension zu J.-A. Bühner, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, ThLZ 108 (1983) 123–125.
- Bez, O., *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften* (AGSU 2), Leiden/Köln 1963.
- Beutler, J., *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium nach Joh 13,1–20*, in: *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, hg. von K. Kertelge (QD 74), Freiburg/Basel/Wien ²1982, 188–204.
- *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)* (SBS 116), Stuttgart 1984.

- Psalm 42/43 im Johannesevangelium, NTS 25 (1979) 33-57.
- Black, M., Die Metapher, in: Theorie der Metapher, hg. von A. Haverkamp (WdF 389), Darmstadt 1983, 55-79.
- Mehr über die Metapher, in: Theorie der Metapher, hg. von A. Haverkamp (WdF 389), Darmstadt 1983, 379-413.
- Blank, J., Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie. Freiburg i.Br. 1964.
- Boismard, M.-E., Le lavement des pieds (Jn XIII, 1-17), RB 71 (1964) 5-24.
- Bonnard, P., Les épîtres johanniques (CNT, deuxième série XIIIc), Genève 1983.
- Borig, R., Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Joh 15,1-10 (StANT 16), München 1967.
- Boring, M.E., The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus, NTS 25 (1979) 113-123.
- Bornkamm, G., Der Paraklet im Johannes-Evangelium, in: ders., Geschichte und Glaube. Erster Teil. Gesammelte Aufsätze III (BEvTh 48), München 1968, 68-89.
- Zur Interpretation des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift »Jesu letzter Wille nach Johannes 17«, EvTh 28 (1968) 8-25.
- Böttrich, C., Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult. Studien zum slavischen Henochbuch (WUNT 2. Reihe 50), Tübingen 1992.
- Boyle, J.L., The Last Discourse (Jn 13,31-16,33) and Prayer (Jn 17): Some Observations on Their Unity and Development, Bib 56 (1975) 210-222.
- Brown, R.E., Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den Johanneischen Schriften, Salzburg 1982.
- The Paraclete in the Fourth Gospel, NTS 13 (1966/1967) 113-132.
- Bühner, J.-A., Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung (WUNT 2. Reihe 2), Tübingen 1977.
- Bull, K.-M., Gemeinde zwischen Integration und Abgrenzung. Ein Beitrag zur Frage nach dem Ort der joh Gemeinde(n) in der Geschichte des Urchristentums (BET 24), Frankfurt a.M. u.a. 1992.
- Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgew., eingel. und hg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, 55-104.
- Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen 1979.
- Theologie des Neuen Testaments. Durchges. und erg. von O. Merk, Tübingen 1984.
- Carrez, M., Les promesses du Paraclet, EcT 12 (1981) 323-332.
- Carson, D.A., The Farewell Discourse and Final Prayer of Jesus. An Exposition of John 14-17, Grand Rapids 1980.
- The Function of the Paraclete in John 16:7-11, JBL 98 (1979) 547-566.
- Cassem, N.H., A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of κόσμος in the Johannine Corpus with some Implications for a Johannine Cosmic Theology, NTS 19 (1972/1973) 81-91.

- Collins, R.F., »A New Commandment I Give to You, that You Love one another...« (Jn 13: 34), LTP 35 (1979) 235–261.
- Conzelmann, H., Grundriss der Theologie des Neuen Testaments (UTB 1446), 5., verb. Aufl., seit der 4. Aufl. bearb. von A. Lindemann, Tübingen 1992.
- Corsen, P., Die Abschiedsreden Jesu in dem vierten Evangelium. Mit besonderer Berücksichtigung von J. Wellhausen, Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium, ZNW 8 (1907) 125–142.
- Culpepper, R.A., Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design (Foundations and Facets: New Testament), Philadelphia 1983.
- The Johannine *Hypodeigma*: A Reading of John 13, Semeia 53 (1991) 133–152.
 - The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools (SBL.DS 26), Missoula, Montana 1975.
- Dauer, A., Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1–19,30 (StANT 30), München 1972.
- Detwiler, A., Le prologue johannique (Jean 1,1–18), in: La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles, éd. par J.-D. Kaestli/J.-M. Poffet/J. Zumstein (MoBi 20), Genève 1990, 185–203.
- Dewey, K.E., *Paroimiai* in the Gospel of John, Semeia 17 (1980) 81–99.
- Dibelius, M., Joh 15,13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums, in: ders., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze von M. Dibelius. I. Zur Evangelienforschung, hg. von G. Bornkamm, Tübingen 1953, 204–220.
- Dietzfelbinger, C., Die eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt. Joh 16,16–33, EvTh 40 (1980) 420–436.
- Die grösseren Werke (Joh 14,12f.), NTS 35 (1989) 27–47.
 - Johanneischer Osterglaube (ThSt[B] 138), Zürich 1992.
 - Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, ZThK 82 (1985) 389–408.
- Dinechin, O. de, ΚΑΘΩΣ: La similitude dans l'Évangile selon Saint Jean, RSR 58 (1970) 195–236.
- Dodd, C.H., Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1963.
- The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1954.
- Dschulnigg, P., Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums. Eigenrümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik (SBB 11), Stuttgart 1984.
- Dunn, J.D.G., *Ler John be John*, in: Das Evangelium und die Evangelien, hg. von P. Stuhlmacher (WUNT 28), Tübingen 1983, 309–339.
- The Washing of the Disciples' Feet in John 13,1–20, ZNW 61 (1970) 247–252.
- Ebeling, G., Dogmatik des christlichen Glaubens, Band II, Tübingen 31989.
- Egger, W., Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1987.
- Etienne, A., Birth, ER 34 (1982) 228–237.
- Fee, G.D., John 14:8–17, Interp., 43 (1989) 170–174.

- Fischer, G., Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f. (EHS.T 38), Bern/Frankfurt a.M. 1975.
- Franck, E., Révelation Taught. The Paraclete in the Gospel of John (CB.NT 14), Lund 1985.
- Gadamer, H.-G., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 41975.
- Gemünden, P. von, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung (NTOA 18), Freiburg/Göttingen 1993.
- Genette, G., Palimpsestes. La littérature au second degré, Paris 1982.
- Seuil, Paris 1987.
- Grayston, K., The Meaning of PARAKLETOS, JSNT 13 (1981) 67–82.
- Grob, F., Jésus: la vigne. Jean 15 et la rupture avec la Synagogue, CBFV 26 (1987) 9–16.
- Gundry, R.H., »In my Father's House are many *ΜΟΥΧΑΙ*« (John 14,2), ZNW 58 (1967) 68–72.
- Hanson, A.T., The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament, Edinburgh 1991.
- Harnisch, W., Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung (UTB 1343), Göttingen 1985.
- Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13–5,11 (FRLANT 110), Göttingen 1973.
- Hawthorne, G.F., The Role of Christian Prophets in the Gospel Tradition, in: Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honor of E.E. Ellis for his 60th Birthday, ed. by G.F. Hawthorne/O. Betz, Grand Rapids/Tübingen 1987, 119–133.
- Heise, J., Bleiben. Meinen in den johanneischen Schriften (HUT 8), Tübingen 1967.
- Hengel, M., Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von J. Frey (WUNT 67), Tübingen 1993.
- The Johannine Question, London/Philadelphia 1989.
- Hinrichs, B., »Ich bin«. Die Konsistenz des Johannes-Evangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu (SBS 133), Stuttgart 1988.
- Hofius, O., Karapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief (WUNT 11), Tübingen 1970.
- Horbury, W., The Benediction of the *Minim* and Early Jewish-Christian Controversy, JThS 33 (1982) 19–61.
- Ibuki, Y., Die Wahrheit im Johannesevangelium (BBB 39), Bonn 1972.
- Jaubert, A., L'image de la Vigne (Jean 15), in: Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie (FS O. Cullmann), hg. von F. Christ, Hamburg/Bergstedt 1967, 93–99.
- Johnston, G., The Spirit-Paraclete in the Gospel of John (MSSNTS 12), Cambridge 1970.
- Kaefer, J.Ph., Les discours d'adieu en Jn 13:31–17:26. Rédaction et Théologie, NT 26 (1984) 253–282.
- Käsemann, E., Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 41980.

- Katz, S.T., Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration, *JBL* 103 (1984) 43–76.
- Kimelman, R., *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*, in: *Jewish and Christian Self-Definition. Volume Two: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, ed. by E.P. Sanders, with A.I. Baumgarten and A. Mendelson, London 1981, 226–244. 391–403.
- Kjærgaard, M.S., *Metaphor and Parable. A Systematic Analysis of the Specific Structure and Cognitive Function of the Synoptic Similes and Parables qua Metaphors* (AThD 20), Leiden 1986.
- Klaiber, W., Die Aufgabe einer theologischen Interpretation des 4. Evangeliums, *ZThK* 82 (1985) 300–324.
- Klauck, H.-J., *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA 13), Münster 1978.
- Der erste Johannesbrief (EKK XXIII/1), Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1991.
 - Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften, *BZ* 29 (1985) 193–220.
- Klein, G., »Das wahre Licht scheint schon«. Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule, *ZThK* 68 (1971) 261–326.
- Kleinknecht, K.Th., Johannes 13, die Synoptiker und die »Methode« der johanneischen Evangelienüberlieferung, *ZThK* 82 (1985) 361–388.
- Knöppler, Th., *Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie* (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994.
- Kohler, H., *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie* (ATHANT 72), Zürich 1987.
- Köster, H., *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, London/Philadelphia 1990.
- Dialog und Spruchüberlieferung in den gnostischen Texten von Nag Hammadi, *EvTh* 39 (1979) 532–556.
 - Les discours d'adieu de l'évangile de Jean: leur trajectoire au premier et deuxième siècle, in: *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, éd. par J.-D. Kaestli/J.-M. Poffert/J. Zumstein (MoBi 20), Genève 1990, 269–280.
- Kotila, M., *Umstrittener Zeuge. Studien zur Stellung des Gesetzes in der johanneischen Theologiegeschichte* (AASF.DHL 48), Helsinki 1988.
- Kratz, R.G., Die Suche nach Identität in der nachexilischen Theologiegeschichte. Zur Hermeneutik des chronistischen Geschichtswerkes und ihrer Bedeutung für das Verständnis des Alten Testaments, in: *Pluralismus und Identität*, hg. von J. Mehlhausen, Gütersloh 1995, 279–303.
- Kraus, H.-J., *Psalmen. 2. Teilband, Psalmen 60–150* (BK XV/2), Neukirchen-Vluyn 1978.

- Kremer, J., Jesu Verbeissung des Geistes. Zur Verankerung der Aussage von Joh 16,13 im Leben Jesu, in: *Die Kirche des Anfangs* (FS H. Schürmann), hg. von R. Schnakenburg/J. Ernst/J. Wanke, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1978, 247–276.
- Küchler, M., Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26), Freiburg/Göttingen 1979.
- Kügler, J., Das Johannesevangelium und seine Gemeinde – kein Thema für Science Fiction, BN 23 (1984) 48–62.
- Kundsinn, K., Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums, ZNW 33 (1934) 210–215.
- Kurz, G., Metapher, Allegorie, Symbol (KVR 1486), Göttingen 21988.
– Zu einer Hermeneutik der literarischen Allegorie, in: *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978*, hg. von W. Haug, Stuttgart 1979, 12–24.
- Kurz, G./Pelster T., *Metapher. Theorie und Unterrichtsmodell* (Schriften für Deutschlehrer. Fach Deutsch), Düsseldorf 1976.
- Kurz, W.S., Luke 22:14–38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses, JBL 104 (1985) 251–268.
- Kysar, R., Johannine Meraphor – Meaning and Function: A Literary Case Study of John 10:1–8 [!], *Semeia* 53 (1991) 81–111.
- Lacomara, A., Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13:31–16:33), CBQ 36 (1974) 65–84.
- Langbrandtner, W., Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzereistreit in der johanneischen Kirche. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung mit Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag-Hammadi (BET 6), Frankfurt a.M./Bern/Las Vegas 1977.
- Lattke, M., *Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von »agape«, »agapan« und »filein« im Johannes-Evangelium* (StANT 41), München 1975.
- Léon-Dufour, X., *Bulletin d'Exégèse du Nouveau Testament. L'Évangile de Jean*, RSR 73 (1985) 245–280.
– *Bulletin d'Exégèse du Nouveau Testament. L'Évangile de Jean*, RSR 82 (1994) 227–250.
- Leroy, H., Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums (BBB 30), Bonn 1968.
- Limbeck, M., Die Religionen im Neuen Testament, ThQ 169 (1989) 44–56.
- Lindars, B., ΔΙΚΑΙΟΕΥΝΗ in Jn 16.8 and 10, in: *Mélanges bibliques en hommage à B. Rigaux*, publ. par A. Descamps et A. de Halleux, Gembloux 1970, 275–285.
- Lindemann, A., Gemeinde und Welt im Johannesevangelium, in: *Kirche* (FS G. Bornkamm), hg. von D. Lührmann/G. Strecker, Tübingen 1980, 133–161.
- Link, C./Luz, U./Vischer, L., *Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft... Einheit der Kirche als Prozess im Neuen Testament und heute*, Zürich 1988.
- Lips, H. von, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990.
- Locher, G.W., Der Geist als Paraklet. Eine exegetisch-dogmatische Besinnung, EvTh 26 (1966) 565–579.

- Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus (EKK 1/1–2), Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn, Band 1 (Mt 1–7), 21989; Band 2 (Mt 8–17), 1990.
- Das Primarwort Matthäus 16,17–19 aus wirkungsgeschichtlicher Sicht, NTS 37 (1991) 415–433.
 - Die Jünger im Matthäusevangelium, ZNW 62 (1971) 141–171.
 - Die Wundergeschichten von Mt 8–9, in: Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honor of E.E. Ellis, ed. by G.F. Hawthorne/O. Betz, Grand Rapids/Tübingen 1987, 119–133.
- Martyn, J.L., Glimpses into the History of the Johannine Community. From its Origin through the Period of its Life in which the Fourth Gospel was Composed, in: L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie, éd. par M. De Jonge (BETHL 44), Louvain 1977, 149–175.
- History and Theology in the Fourth Gospel, Nashville 21979.
- Moloney, F.J., The Structure and Message of John 15.1–16.3, ABR 35 (1987) 35–49.
- Morgan-Wynne, J.E., A Note on John 14.17b, BZ 23 (1979) 93–96.
- Mowinckel, S., Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneischen Paraklet, ZNW 32 (1933) 97–130.
- Müller, U.B., Die Parakletvorstellung im Johannesevangelium, ZThK 71 (1974) 31–77.
- Nordheim, E. von, Die Lehre der Alten. I. Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit (ALGHJ 13), Leiden 1980.
- O'Day, G.R., »I Have Overcome the World« (Joh 16:33): Narrative Time in John 13–17, Semeia 53 (1991) 153–166.
- Ogden, S.M., Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?, ZThK 88 (1991) 81–100.
- Onuki, T., Die johanneischen Abschiedsreden und die synoptische Tradition. Eine traditionskritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung, AJBI 3 (1977) 157–268.
- Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen »Dualismus« (WMANT 56), Neukirchen-Vluyn 1984.
 - Zur literatursoziologischen Analyse des Johannesevangeliums. Auf dem Wege zur Methodenintegration, AJBI 8 (1982) 162–216.
- Painter, J., The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity, NTS 27 (1981) 525–543.
- Pammel, M., The Meaning of Doxa, ZNW 74 (1983) 12–26.
- Perkins, P., Johannine Traditions in *AP. JAS.* (NHC I,2), JBL 101 (1982) 403–414.
- Pesch, R., Das Markusevangelium. II. Teil: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThK II/2), Freiburg/Basel/Wien 1977.
- Porsch, F., Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums (FTS 16), Frankfurt a.M. 1974.
- Potteric, I. de la, La Vérité dans Saint Jean. Tome I: Le Christ et la vérité, L'esprit et la vérité (AnBi 73/1), Rom 1977.
- Rad, G. von, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 31985.

- Rebell, W., *Gemeinde als Gegenwart. Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannesevangeliums* (BET 20), Frankfurt a.M. u.a. 1987.
- Reese, J.M., *Literary Structure of Jn 13:31–14:31; 16:5–6, 16–33*, CBQ 34 (1972) 321–331.
- Reim, G., *Targum und Johannesevangelium*, BZ 27 (1983) 1–13.
- *Zur Lokalisierung der johanneischen Gemeinde*, BZ 32 (1988) 72–86.
- Richter, G., *die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums (Joh 13–19)*, in: ders., *Studien zum Johannesevangelium*, hg. von J. Hainz (BU 13), Regensburg 1977, 58–73.
- *Die Fusswaschung Joh 13,1–20*, in: ders., *Studien zum Johannesevangelium*, hg. von J. Hainz (BU 13), Regensburg 1977, 42–58.
- *Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium*, in: ders., *Studien zum Johannesevangelium*, hg. von J. Hainz (BU 13), Regensburg 1977, 346–382.
- Riedl, J., *Das Heilswerk Jesu nach Johannes* (FThSt 93), Freiburg i.Br. 1973.
- Ritt, H., *Der christologische Imperativ. Zur Weinstock-Metapher in der testamentarischen Mahnrede*, in: *Neues Testament und Ethik* (FS R. Schnackenburg), hg. von H. Merklein, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1989, 136–150.
- Röhl, W.G., *Die Rezeption des Johannesevangeliums in christlich-agnostischen Schriften aus Nag Hammadi* (EHS.T 428), Frankfurt a.M. 1991.
- Ruckstuhl, E., *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen* (NTOA 5), Freiburg/Göttingen 1987.
- Ruckstuhl, E./Schulnigg, P., *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums* (NTOA 17), Freiburg/Göttingen 1991.
- Rudolph, K., *Der gnostische »Dialog« als literarisches Genus*, in: *Probleme der koptischen Literatur*, hg. von P. Nagel (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Halle 1968, 85–107.
- *Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung*, in: *Gnosis* (FS H. Jonas), hg. von B. Aland, Göttingen 1978, 244–277.
- *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion* (UTB 1577), 31990 (abgekürzt: Gnosis).
- *Die Gnosis: Texte und Übersetzungen*, ThR 55 (1990) 113–152.
- *Die Mandäer. I. Prolegomena: Das Mandäerproblem*, Göttingen 1960.
- Sato, M., *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNT 2. Reihe 29), Tübingen 1988.
- Schelkle, K.H., *Kirche im Johannesevangelium*, ThQ 156 (1976) 277–283.
- Schmithals, W., *Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse* (BZNW 64), Berlin/New York 1992.
- Schnackenburg, R., *Das Anliegen der Abschiedsrede in Joh 14*, in: *Wort Gottes in der Zeit* (FS K.H. Schelkle), hg. von H. Feld/J. Nolte, Düsseldorf 1973, 95–110.
- *»Der Vater, der mich gesandt hat«*. Zur johanneischen Christologie, in: *Anfänge der Christologie* (FS F. Hahn), hg. von C. Breytenbach und H. Paulsen, unter Mitwirkung von C. Gerber, Göttingen 1991, 275–291.

- Schnackenburg, R., Die johanneische Gemeinde und ihre Geisterfahrung, in: ders., Das Johannesevangelium. Ergänzende Auslegungen und Exkurse (HThK 4/4), Freiburg 1984, 33–58.
- Exkurs 13: Erhöhung und Verherrlichung Jesu, in: ders., Das Johannesevangelium (HThK 4/2), Freiburg u.a. 1971, 498–512.
 - Exkurs 16: Der Paraklet und die Paraklet-Sprüche, in: ders., Das Johannesevangelium (HThK 4/3), Freiburg u.a. 1975, 156–173.
 - Johannes 14:7, in: *Studies in New Testament Language and Text. Essays in Honour of G.D. Kilpatrick (NT.S 44)*, ed. by J.K. Elliott, Leiden 1976, 345–356.
 - Johannes, in: ders., *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThK.S IV)*, Freiburg/Basel/Wien 1993, 245–326.
 - Rezension zu K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, BZ 28 (1984) 267–269.
- Schnelle, U., *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule (FRLANT 144)*, Göttingen 1987.
- Die Abschiedsreden im Johannesevangelium, ZNW 80 (1989) 64–79.
- Schrage, W., *Der erste Brief an die Korinther. 1. Teilband 1Kor 1,1–6,11 (EKK VII/1)*, Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1991.
- *Ethik des Neuen Testaments (GNT 4)*, Göttingen, zweite Neubearb. und erw. Aufl. 1989.
- Schulz, S., *Neutestamentliche Ethik (ZGB)*, Zürich 1987.
- *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium. Zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4. Evangelium (8WANT 81)*, Göttingen 1957.
- Schweizer, E., *Der Brief an die Kolosser (EKK XII)*, Zürich u.a. ²1980.
- *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums (FRLANT 56)*, Göttingen 1939.
 - *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament (AthANT 35)*, Zürich 1959.
 - *Theologische Einleitung in das Neue Testament (GNT 2)*, Göttingen 1989.
- Segovia, F.F., John 13,1–20. The Footwashing in the Johannine Tradition, ZNW 73 (1982) 31–51.
- John 15:18–16:4a: A First Addition to the Original Farewell Discourse?, CBQ 45 (1983) 210–230.
 - *The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide*, Minneapolis 1991.
 - *The Structure, Tendenz, and Sitz im Leben of John 13:31–14:31*, JBL 104 (1985) 471–493.
 - *The Theology and Provenance of John 15:1–17*, JBL 101 (1982) 115–128.
- Sevrin, J.-M., *Le quatrième évangile et le gnosticisme: questions de méthode, in: La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, éd. par J.-D. Kaestli/J.-M. Poffet/J. Zumstein (MoBi 20), Genève 1990, 251–268.

- Shafaat, A., Geber of the Qumran Scrolls and the Spirit-Paraclete of the Gospel of John, NTS 27 (1981) 263–269.
- Smith, D.M., Johannine Christianity: Some Reflections on its Character and Delineation, NTS 21 (1975) 222–248.
- John 16:1–15, Interp. 33 (1979) 58–62.
- Steck, O.H., Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja (SBS 121), Stuttgart 1985.
- Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, Neukirchen-Vluyn, 12., überarb. u. erw. Auflage 1989.
- Prophetische Prophetenauslegung, in: Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung. Eine Zürcher Vorlesungsreihe zu Gerhard Ebelings 80. Geburtstag am 6. Juli 1992, hg. von H.F. Geisser u.a., Zürich 1993, 198–244.
- Stimpfle, A., Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozess des Johannesevangeliums (BZNW 57), Berlin/New York 1990.
- Strack, H.L./Stemberger, G., Einleitung in Talmud und Midrasch, 7., völlig neu bearb. Aufl., München 1982.
- Strecker, G., Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82), Göttingen 1971.
- Die Johannesbriefe (KEK 14), Göttingen 1989.
- Thomas, J.C., Footwashing in John 13 and the Johannine Community (JSNT.S 61), Sheffield 1991.
- Thüsing, W., Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA 21), Münster 1979.
- Thyen, H., »Niemand hat grössere Liebe als die, dass er sein Leben für seine Freunde hingibt« (Joh 15,13). Das johanneische Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: Theologia crucis – signum crucis (FS E. Dinkler), hg. von C. Andresen/G. Klein, Tübingen 1979, 467–481.
- Johannes 13 und die »Kirchliche Redaktion« des vierten Evangeliums, in: Tradition und Glaube (FS K.G. Kuhn), Göttingen 1971, 343–356.
- Via, D.O., Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension. Mit einem Nachwort von E. Güttgemanns (BEvTh 57), München 1970.
- Vielhauer, P., Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin/New York 1975.
- Vouga, F., La réception de la théologie johannique dans les épîtres, in: La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles, éd. par J.-D. Kaestli/J.-M. Poffet/J. Zumstein (MoBi 20), Genève 1990, 283–302.
- Le cadre historique et l'intention théologique de Jean, Paris 1977.
- Walter, N., »Hellenistische Eschatologie« im Frühjudentum – ein Beitrag zur »Biblischen Theologie«, ThLZ 110 (1985) 331–348.
- »Hellenistische Eschatologie« im Neuen Testament, in: Glaube und Eschatologie (FS W.G. Kümmel), hg. von E. Grässer und O. Merk, Tübingen 1985, 335–356.
- Watt, J.G. van der, »Metaphorik« in Joh 15,1–8, BZ 38 (1994) 67–80.

- Weder, H., Die Menschwerdung Gottes. Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh 6, in: ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992, 363–400.
- Mythos und Metapher. Überlegungen zur Sachinterpretation mythischen Redens im Neuen Testament, in: Bibel und Mythos. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, hg. von B. Jaspert (KVR 1560), Göttingen 1991, 38–73.
 - Neutestamentliche Hermeneutik (ZGB), Zürich 1986.
 - Von der Wende der Welt zum Semeion des Sohnes, in: John and the Synoptics, ed. by A. Denaux (BETHL 101), Leuven 1992, 127–145.
- Weinrich, H., Semantik der kühnen Metapher, in: Theorie der Metapher, hg. von A. Haverkamp (WdF 389), Darmstadt 1983, 316–339.
- Weiser, A., Joh 13,12–20 – Zufügung eines späteren Herausgebers?, BZ 12 (1968) 252–257.
- Wellhausen, J., Das Evangelium Johannis, Berlin 1908.
- Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium, Berlin 1907.
- Wengst, K., Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium, München ³1990; (KT 114) ⁴1992.
- Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes (ÖTBK 16), Gütersloh/Würzburg 1978.
 - Die Darstellung »der Juden« im Johannes-Evangelium als Reflex jüdisch-judenchristlicher Kontroverse, in: Teufelskinder oder Heilsbringer – die Juden im Johannes-Evangelium, hg. von D. Neuhaus (ArTe 64), Frankfurt a.M. 1990, 22–38.
- Wilckens, U., Der Paraklet und die Kirche, in: Kirche (FS G. Bornkamm), hg. von D. Lührmann/G. Strecker, Tübingen 1980, 185–203.
- Winter, M., Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh. 13–17 (FRLANT 161), Göttingen 1994.
- Woll, D.B., Johannine Christianity in Conflict: Authority, Rank, and Succession in the First Farewell Discourse (SBLDS 60), Chico 1981.
- The Departure of »the Way«: The First Farewell Discourse in the Gospel of John, JBL 99 (1980) 225–239.
- Wrede, W., Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901.
- Zimmerli, W., Ezechiel. 1. Teilband: Ezechiel 1–24 (BK XII/1), Neukirchen-Vluyn ²1979.
- Zimmermann, H., Struktur und Aussageabsicht der johanneischen Abschiedsreden (Jo 13–17), BiLe 8 (1967), 279–290.
- Zumstein, J., Bulletin du Nouveau Testament, ETR 63 (1988) 585–593.
- Chronique johannique, ETR 59 (1984) 547–556.
 - L'évangile johannique: une stratégie du croire, in: ders., Miettes exégétiques (MoBi 25), Genève 1991, 237–252.

- L'interprétation johannique de la mort du Christ, in: *The Four Gospels* (FS F. Neiryneck), ed. by F. Van Segbroeck u.a. (BETHL 100), Leuven 1992, 2119-2138.
- La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu (OBO 16), Fribourg/Göttingen 1977.
- La rédaction finale de l'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21), in: ders., *Miettes exégétiques* (MoBi 25), Genève 1991, 253-279.
- Le disciple bien-aimé, in: ders., *Miettes exégétiques* (MoBi 25), Genève 1991, 225-235.
- Matthieu 28,16-20, in: ders., *Miettes exégétiques* (MoBi 25), Genève 1991, 91-112.
- Mémoire et relecture pascale dans l'évangile selon Jean, in: ders., *Miettes exégétiques* (MoBi 25), Genève 1991, 299-316.
- Visages de la communauté johannique, in: ders., *Miettes exégétiques* (MoBi 25), Genève 1991, 281-297.

Stellenregister (in Auswahl)

Seitenzahlen sind kursiv gesetzt, wenn Schriftstellen eingehender behandelt werden.
Ein »A« bezieht sich auf die Anmerkungen.

I. Altes Testament

		<i>Jes</i>	
<i>Gen</i>		5,1-7	87
27,1-40	21A	13,6-8	247A
44,17	209A	26,17f.	247A
47-50	21A	27,2-4	87
48,1-22	21A	66,7-10	247A
		<i>Jer</i>	
<i>Ex</i>		2,21	87. 87A
4,18	209A	6,9	87
33,13	196		
		<i>Ex</i>	
<i>Lev</i>		15,1-8	87
19,18	76	15,6	88
		17,1-10	87. 88
<i>Num</i>		19,10-14	87. 88
27,18ff.	186	37,26f.	202A
		43,7.9	202A
<i>Dtn</i>			
-	17f. 18A. 21A		
5,1-3	28	<i>Hos</i>	
5,10	195	10,1	87
7,9	195		
10,12f.	195	<i>Mi</i>	
31,1ff.	186	4,10	247A
		<i>Hab</i>	
<i>Jos</i>		3,16	264A
23-24	21A		
		<i>Sach</i>	
<i>I Sam</i>		2,14f.	202A
1,17	209A		
12	21A	<i>Ps (LXX)</i>	
25,41	69A	24,5	232A
		24,9	232A
<i>II Reg</i>		79,9-20	87
2,9f.15f.	186	79,15-18	88
5,19	209		

142,10	232A	5,9f.	135
<i>Prov</i>		5,23	88
1,20–33	161	7,36	151
1,28	135. 135A	7,121	151
3,16–18	161	8,52	151
4,10f.	161A	12,32f.	223
5,6	161A	13,37f.	223
6,23	162A	14	186
8,17	135A. 196	14,22	233A
8,22	161A	<i>äthHen</i>	
8,32–36	161	–	18. 21A. 29
8,34f.	162A	39,3–14	150
<i>Dan</i>		41,2	151
12,1	264A	42,2	134f.
<i>I Chr</i>		48,1	151
29,10–19	37	62,4	247A
		71,1–17	151
		82,1	186
		84,1–6	37A
II. Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments		<i>grHen</i>	
<i>ApkAbr</i>		1,9	223
17,16	151	<i>slHen</i>	
29,15	151	–	18
<i>ApkEl</i>		39–40	233A
21,12f.	151	61,2f.	151. 151A
<i>AssMos</i>		<i>Jub</i>	
–	18. 29	20,2	20. 74. 79A
10,11–12,13	186	20,7	196
10,11	186	22,28–30	37
11,9–16	186	35,1–27	21A
<i>grBar</i>		36,4.8	20. 74. 79A
36–41	88	45,16	186
<i>syrBar</i>		<i>LibAnt</i>	
–	18	–	18
31–34	21A	12,8	88
40,1f.	223	18,10f.	88
43–46	21A. 186	20	186
77–87	186	23,12	88
<i>IVEsr</i>		33,1–6	21A
–	18	<i>Sir</i>	
4,40–42	247A	2,15f.	196
		4,12.14	196

24,17	88	<i>CD</i>	
<i>TestHiob</i>		1,13	161A
53,3.5	192A	1,11	161A
<i>TestXII</i>		V. Neues Testament	
–	17. 20. 21A. 29. 74	<i>Mt</i>	
Jud		3,10	91A
20,1–5	185	3,12	91A
Benj		5,13	91A
3,1	196	6,8	176A
<i>Tob</i>		7,7f.	249A
–	17	7,7	135
<i>Weish</i>		10,19f.	185. 185A
1,2	196	11,27	170A
5,6f.	161A	13,30	91A
6,12	135A. 196	18,8f.	91A
6,18	196	26,33–35	135
7,12	161A	26,51–54	138A
7,25f.	161. 161A	27,53	196
9,4	161A	28,20	139. 139A
9,9	161A	<i>Mk</i>	
9,11	162A. 232A	5,35	40f.
10,10.17	162A. 232A	9,1	301A
		13,8	247A
III. Philo		13,11	185
<i>All</i>		13,24–27	301A
III 27	196	13,26	241
		14,27	261A
<i>Som</i>		14,29–31	135
I 256	149A	14,42f.	38A. 40f.
		14,47	138A
IV. Qumran		14,62	241
<i>I QS</i>		16,11	193
1,3f.	74	<i>Lk</i>	
1,9f.	74	8,48	209A
3,13–4,26	184A. 185	10,16	174A
8,2	74A	11,9	135
9,17f.21	161A	12,10	301A
		12,12	205
<i>IQH</i>		22,33f.	135
3,7–12	247A	22,50f.	138A
3,10	184A	24,5.23	193
		24,6.8	203A

<i>Jah</i>		11	174
1-12	11. 122. 165A. 177. 285f.	11,24	241
1,18	32. 170. 265A	11,25	91A. 164f. 285
1,47-49	259	11,42	143
2,22	71A. 203. 206. 256	12,16	71A. 203. 206. 256
2,23-25	259	12,20-36	130
3,3.5	205	12,23-26	73f.
3,15-17	174	12,26	138. 146f.
3,16	100. 197. 230. 257	12,31	211
3,20	222	12,34	222. 225
4,16-19	259	12,35	134
5	66	12,42	102. 104f. 110
5,16.18	224	12,47	100
5,20	172. 174	12,48	241
5,22f.	172	12,49f.	202
5,24	143. 172A. 174. 197	13-20	165A
5,37	170	13-17	11. 14ff. 35-37
6	51. 66	13,1-30	19
6,35	91A	<i>13,1-17</i>	60. 63. 64ff. 67-74. 107-110
6,39f.	241	13,1-3	19. 69
6,46	170	13,1	70. 96. 257
6,63	205	13,2	211
6,70	108A	13,4-30	19
7,12	224. 224A	<i>13,6-10</i>	67-71. 107f.
7,37-39	71A. 205	13,7	136f. 256
7,33f.	134f. 242	13,10f.	66. 89A
7,39	71	<i>13,12-17</i>	33. 65. 71-74. 108
8,12	91A. 100	13,13-16	65. 99. 108
8,21	134f. 134A	13,15	72A. 75f.
8,24	224	13,18	108A
8,31	101A	13,23-25	21. 33
8,35	146A	13,30	54. 54 A
8,42	196	13,31-16,33	53ff.
8,46	222. 224	<i>13,31-14,31</i>	30. 43f. 53-55. 60- 63. 111-212. 266- 292
8,51f.	197		53-55. 124. 127- 140. 278
9	102. 104		19
9,22	102. 105. 110	<i>13,31-38</i>	19
9,24	224		19
9,39-41	224	13,31	33. 60. 63. 74-79.
10,11.14	86A. 91A	13,33	97. 107-110. 198
10,31-39	224	<i>13,34f</i>	112f.
10,33	222		
10,38	172f.	13,36-38	

14,1-3	124. 141-157	17	13
14,1	55	17,1	59
14,2f.	116. 118-121	17,8	143
14,4-14	125. 158-177	17,21.23	77A. 143. 172. 212A
14,4-6	125	17,24	120f. 146f.
14,5	112	18-19	19. 222. 225. 227
14,7-11	125	18,1	34f.
14,8	112	18,8	261
14,12-14	125	18,10f.	138. 138A
14,15-26	125. 178-207	18,27	136
14,18	19A	19,30	70. 134
14,19	58	20,17	138A
14,22	112	20,19ff.	209. 241
14,23	117. 119f.	20,22	205
14,27-31	208-212	20,30f.	48
14,31	34. 37-41	21	47A. 48
15-17	21. 34ff.	21,15f.	196
15-16	38f. 41ff.	21,18f.	136. 137A
15,1-17	33. 55f. 60-63. 64ff. 78f. 80-110. 198.	<i>Act</i>	
	207	1,3	193
15,6	20	2,1ff.	205
15,9	257	2,38	205
15,12-17	65f.	4,8	205
15,14-16	65	10,40f.	196. 200
15,13	138	20,35	203A
15,15	108	<i>Röm</i>	
15,18-16,4a	46. 56f. 74. 106. 110. 219. 227. 278. 284f.	5,7	97A
		6,15-23	108A
		8,9	202A
15,19	99A	8,34	188. 257A
15,22-24	224	12,7	205
15,26	181ff.	12,10	74
16,2f.	102. 104-106. 110. 110A	13,8	74
		14,3	174A
16,4b-33	30. 39. 213-265. 266-292	14,9	193
		15,7	74. 174A
16,4b-15	217-237	<i>1 Kor</i>	
16,4b	57	3,16	202A
16,5	36f.	6,11	205
16,13-15	303	6,19	202
16,16-24	238-252	10,16f.	301A
16,16	58	12-14	205
16,25-33	253-265	12,13	205

15,50f.	301A	4,8.16	168
<i>II Kor</i>		5,4	265A
4,4	171A	<i>II Joh</i>	
<i>Gal</i>		5	77A
4,6	190A	12	58
4,24	83	<i>III Joh</i>	
5,13	108A	13	58
5,25	205	<i>Jud</i>	
<i>Phil</i>		14f.	223
2,6–11	301A	<i>Apk</i>	
<i>Kol</i>		1,18	193
1,15–20	301A		
1,15	171A	VI. Nag Hammadi	
<i>I Thess</i>		<i>Epjac (I,2)</i>	
4,9	74	–	23. 23A. 24. 26A.
4,13–17	151f. 301A		135
5,3	247A	1,10ff.	26A
<i>I Tim</i>		2,10–14	203A
3,16	301A	2,21–26	162
5,10	69A	3,12–15	31A
<i>Tit</i>		5,2f.	31A. 176
3,4–7	205	6,19–21	31A. 176
<i>Hebr</i>		7,14f.	31A. 176
7,25	188. 257A	11,11–14	176
9,24	188. 257A	11,27–36	176
<i>I Petr</i>		12,35	203A
1,12	190	13,19–23	74
1,22	74	<i>EV (I,3)</i>	
2,17	74	18,18–21	162
3,22	301A	40,33	153
<i>II Petr</i>		41,13	153
3,1–13	301A	43,1	153
<i>I Job</i>		<i>TractTrip (I,5)</i>	
–	106f. 304	70,16–19	153
2,1	182ff. 257A	<i>AJ (II,1; III,1; IV,1; BG,2)</i>	
2,7f.	77A	–	23
2,18–25	236	<i>EvThom (II,2)</i>	
3,2	241	–	24. 135
4,1–6	234A. 236f.	log 18	153
4,2	237	log 25	74

log 50	153	443,1–5	153
<i>HA (II,4)</i>		443,9–12	153
93,29	153	<i>Ginza R</i>	
96,19–27	162	241,32–34	153
<i>ExAn (II,6)</i>		259,33–260,4	153
132,21	153		
134,9–14	162		
<i>Lib Thom (II,7)</i>		VIII. Frühchristliche Schriften	
–	22. 23A. 24	<i>I Clem</i>	
<i>SJC (III,4; BG,3)</i>		13,1	203A
–	23	46,7	203A
<i>Dial (III,5)</i>		<i>EpAp</i>	
–	23. 23A. 25. 26A.	–	23
	135	<i>Polyk, 2 Phil</i>	
132,2–19	162	2,3	203A
139,1–7	162		
142,4–19	162	IX. Pagane antike Literatur	
145,19–22	162	<i>Epiktet</i>	
<i>ApcPl (V,2)</i>		Diss	
–	23. 26	III 24,14f.	192A
23,9f.	153	<i>Lukian</i>	
<i>1ApcJac (V,3)</i>		Peregr	
–	23. 25. 26A	6	192A
24,11–30,13	26A	<i>Platon</i>	
<i>2ApcJac (V,4)</i>		Phaidon	
–	23. 25	116a	192A
<i>Bronte (VI,2)</i>		<i>Quintilian</i>	
19,11	153	Inst Orat	
<i>2LogSeth (VII,2)</i>		VIII 6,44ff.	82
50,11	153	VIII 6,47	83
62,19–21	74	<i>Xenophon</i>	
<i>EpPr (VIII,2)</i>		Inst Cyri	
–	23. 25	VIII 7,1–28	15A
<i>EvMar (BG,1)</i>			
–	23. 25f.		
VII. Mandaica			
<i>Ginza L</i>			
442,26–31	152. 153		