

»Der dies gesehen hat, legte Zeugnis dafür ab...«  
(Joh. 19, 35).

Zeitgeschichtlich transparente Augenzeugenbürgschaft und liturgisch  
orientierte Christusanamnese im Johannesevangelium

*Von Hans-Joachim Schulz, Würzburg*

Der 21. 4. 1964 scheint für die katholische Exegese ein großer Tag gewesen zu sein. Unter diesem Datum erging die Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission über die geschichtliche Wahrheit der Evangelien<sup>1</sup>, in der die Berechtigung einer überlieferungsgeschichtlich differenzierten Interpretation der Evangelien dargetan wird: Leben und Lehre Jesu sind in den Evangelien als im Licht des österlichen Glaubens dargestellt zu verstehen, wobei das vertiefte Glaubensbewußtsein der Kirche, an welchem der jeweilige Evangelist in seiner Weise teilhat, und die kirchengeschichtliche Situation, in welche hinein das Evangelium zur Bestärkung im Glauben geschrieben ist, nicht unberücksichtigt bleiben können.

Dies bedeutet für Datierungs- und Verfasserfragen eine vorrangige Gewichtung der inneren Kriterien des Textes gegenüber evtl. erst spät entstandenen äußeren Zuweisungstraditionen und impliziert eine differenziertere Aktualisierungsstruktur der Verkündigung der Lehre Jesu schon in apostolischer und früher nachapostolischer Zeit, und für alle spätere Verkündigung auch ein Mitbedenken dieser ersten Aktualisierungstendenzen, soll Jesu Wort und Wirken seine authentische, Leben weckende Kraft in die jeweilige Zeit hinein entfalten.

Andererseits gab die *Instructio* keineswegs eine Unbedenklichkeitserklärung für »die historisch-kritische Methode« in ihrer gängigen Anwendung, oder gar für die »formgeschichtliche« Theorie der Evangelienentstehung, ab. Sie empfahl vielmehr die Nutzung »der historischen Methode im allgemeinen Sinne des Wortes« (sic!) und sonstiger methodischer Hilfsmittel, warnte jedoch vor »unzulässigen philosophischen und theologischen Prinzipien«, die mit der formgeschichtlichen Methode »oft verbunden« seien, sowie vor »rationalistischen Vorentscheidungen« und weiteren genau umschriebenen Irrtümern und Defizienzen, denen man bei Vertretern der formgeschichtlichen Methode begegne (39–41).

Hatte die katholische Exegese Anlaß, eine solche Instruktion wie einen Befreiungsschlag der theologischen Forschung zu empfinden? – Dem Verfasser dieses Beitrags, der Überlieferungshistoriker mit den Schwerpunkten Liturgiegeschichte, Griechische Patristik und Ostkirchengeschichte ist, stellt sich die Anwendung der skizzierten Grundsätze in der exegetischen Forschung eher als eine nahezu selbstverständliche Ausweitung kirchen- und literaturgeschichtlicher Methodik dar, wie

<sup>1</sup> Denzinger 3999–3999e. – Lat.-dt.: J. A. Fitzmyer, Die Wahrheit der Evangelien. Die »*Instructio de historica Evangeliorum veritate*« der Päpstl. Bibelkommission vom 21. 4. 1964: Einf., Komm., Text, Übers. und Bibl., Stuttgart 1965. (Unsere Seitenzahlbelege im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.)

sie z. B. in der Analyse patristischer Texte, früher Kirchenordnungen und speziell auch altkirchlich-liturgischer Texte seit vielen Jahrzehnten innerhalb der katholischen Theologie gang und gäbe ist.

Umso stärker ist der Kirchenhistoriker überrascht, wenn er im Blick auf die Wege der katholischen Exegese zwischen 1965 und 1980 den Eindruck gewinnt, als würden auch sehr renommierte Vertreter dieses Faches alles daran setzen, die katholische exegetische Literatur der Zeit vor 1965 gleichsam zur Prähistorie der wahren exegetischen Einsichten zurückzustufen, welche letztere sich erst danach in der katholischen Kirche Bahn gebrochen hätten.

Am stärksten von dieser eigentümlichen Wende ist unter den vier Evangelien begrifflicherweise das Joh-Ev betroffen. Vergleicht man z. B. die Ausführungen zur Überlieferungsgeschichte und Verfasserschaft des 4. Evangeliums bei katholischen Exegeten in deren Werken bis 1965, und dann wieder in denen der 70er Jahre, so ist man über eine so bereitwillig und schnell vollzogene Revision einst vertretener Standpunkte als theologischer Beobachter aus einer Nachbardisziplin überrascht<sup>2</sup>.

Dies alles liegt freilich nicht in erster Linie an einem Fortschritt, der von Denkansätzen im Kontext katholischer Theologie her und mit Hilfe hermeneutischer Prinzipien erzielt worden wäre, die sich an der altkirchlich-katholisch-orthodoxen Überlieferung orientiert hätten<sup>3</sup>.

Die katholische Exegese in Deutschland macht längst kein Hehl mehr daraus, daß sie ihre wissenschaftliche Methodik in »der historisch-kritischen Methode« realisiert sieht, die innerhalb der protestantischen Bibelwissenschaft seit dem 19. Jahrhundert entwickelt wurde, und daß sie die aus dieser Methode resultierenden exegetischen und einleitungswissenschaftlichen Ergebnisse als überkonfessionell gültige<sup>4</sup> und als im Namen der Ökumene zu akzeptierende betrachtet.

<sup>2</sup> Man verifiziere z. B. die Positionen so kirchlich gebundener und der Exegese des Joh-Ev langjährig verpflichteter Autoren wie F. Mußner und R. Schnackenburg, wie sie ersterer sehr unterschiedlich in den beiden *Quaestiones Disputatae* Nr. 28 (»Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus« von 1965) und Nr. 76 (von 1976, S. 43f.; 49) vertritt, während letzterer (*Das Johannesevangelium*, III. Teil, Freiburg 1975) im Exkurs »Der Jünger, den Jesus liebte« (ebd. 449–464; 449) u. ö. andeutet, daß sich ihm hinsichtlich der zum 4. Evangelium führenden Tradition in den betreffenden Jahren unterschiedliche Optionen nahelegten.

<sup>3</sup> Vgl. die Diagnose der gegenwärtigen Situation durch J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute* (in der von ihm hrsg. gleichnamigen *Quaest. Disp.* Nr. 117, Freiburg 1989, 15–44; mit Vorwort 7–14): »daß nun auch im katholischen Bereich der Hiatus zwischen Exegese und Dogma total geworden ist« (21). »Das Dogma, dem der Boden der Schrift entzogen worden ist, trägt nicht mehr. Die Bibel, die sich vom Dogma gelöst hat, ist zu einem Dokument der Vergangenheit geworden und gehört damit selbst der Vergangenheit an« (ebd.). – Vgl. auch unten, Anm. 19.

<sup>4</sup> So ist das Lehrbuch von W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg <sup>19</sup>1978 (künftig zitiert: Kümmel) auch für die Einführungen zu den Evangelien in der von den deutschsprachigen Bischofskonferenzen 1979 herausgegebenen »Einheitsübersetzung« ausgiebig ausgeschrieben worden. – Dabei präsentieren sich die exegetischen und einleitungswissenschaftlichen Positionen »der historisch-kritischen Methode« laut Ratzinger (oben, Anm. 3) »mit dem Anschein einer quasi-naturwissenschaftlichen Gewißheit«, gegenüber welcher der Kardinal an eine Selbstkritik appelliert, welche bereit ist, die »eigenen Ergebnisse diachronisch zu lesen« (22) und auf ihre geistesgeschichtliche Herkunft hin zu überprüfen.

Während aber innerhalb der evangelischen Theologie zunehmend Stimmen laut werden, die gegen Begriff und herrschende Anwendung »der historisch-kritischen Methode« energischen Einspruch erheben<sup>5</sup>, scheint die derzeitige katholische Theologie vor deren vermeintlicher Unangreifbarkeit zu kapitulieren und auch deren Anspruch auf ökumenische Repräsentanz nicht mehr zu hinterfragen.

Ökumene ist heute jedoch ohne Beteiligung der Orthodoxie und deren Berücksichtigung auch in Fragen der Bibelwissenschaft nicht mehr denkbar. Auch orthodoxe Theologen melden sich zunehmend in der Auseinandersetzung mit »der historisch-kritischen Methode« und der »existentialen Hermeneutik« zu Worte und bescheinigen dieser, daß sie für orthodoxes Denken und orthodoxe Theologie nicht assimilierbar sind<sup>6</sup>, wobei besonders die Defizienzen, die aus einer vollkommen anderen Ekklesiologie herrühren, hervorgehoben und diesbezügliche hermeneutische Vorentscheidungen reklamiert werden.

### *I. Geschichtsbezogenheit und Überlieferungskontinuität als unverzichtbare Momente einer Evangelieninterpretation aus katholischem Glaubensverständnis*

1. Inzwischen werden die negativen Rückwirkungen der üblichen Anwendung »der historisch-kritischen Methode« auf die katholische Theologie insgesamt, und speziell auf das katholische Glaubens- und Überlieferungsverständnis, deutlich spürbar. »Die historisch-kritische Methode« war nie eine reine Methodenlehre und auch nie nur die Anwendung geschichtswissenschaftlicher Kriterien auf die kirchliche Überlieferung. Sie ist erwachsen aus der historischen Bibelkritik der Aufklärungszeit des späten 18. Jahrhunderts –, und ihre Väter J. S. Semler und J. D. Michaelis waren weltanschaulich dem Deismus verhaftet<sup>7</sup>. Als die großen Protagonisten der historischen Bibelwissenschaft des mittleren 19. Jahrhunderts gelten D. F. Strauß und F. Chr. Baur, welche als erklärte Hegelianer<sup>8</sup> die Sicht der christlichen Überlieferung dialektischen Geschichtskonstruktionen anpaßten und vom

<sup>5</sup> Auf die Anfechtbarkeit schon des Begriffs »der historisch-kritischen Methode« (die keine einheitliche Methodenlehre ist) sowie ihre psychologischen und dogmatischen Voraussetzungen im Protestantismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts, weist nachdrücklich hin: M. Hengel, *Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments. Thesen. 1.* »Zur Kritik der historisch-kritischen Methode«; *KuD* 19 (1973) 85–90; 85 f.; – ähnlich: P. Stuhlmacher, *Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese*; *ZNW* 63 (1972) 18–26.

<sup>6</sup> Vgl. N. Nissiotis, *Die Einheit von Schrift und Tradition von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus*; *Ökum. Rundschau* 14 (1965) 271–292; sowie: G. Galitis, *Die historisch-kritische Bibelwissenschaft und die orthodoxe Theologie*; *Les Editions du Centre Orthodoxe Chambésy-Genève*, 1984, 1–16. – Zur Überlieferungssicht der orthodoxen Theologie vgl. auch: H.-J. Schulz, *Überlieferungskontinuität aus apostolischer Tradition als Kriterium der kirchlichen Koinonia im katholisch-orthodoxen Dialog*, in: *Festschrift Hermann-Josef Vogt* (im Druck).

<sup>7</sup> Vgl. W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, München 1958 (künftig zitiert: Kümmel, *Erforschung*), 73.

<sup>8</sup> Ebd. 162.

Grundgegensatz zwischen paulinischem und petrinischem Christentum ausgingen. Das Verständnis der Überlieferung des Lebens Jesu, wie es erst außerhalb der apostolischen Zeit in die Evangelien eingegangen sei, wird später von R. Bultmann unter dem Begriff der »Sage« von Strauß übernommen<sup>9</sup> und zusammen mit dem erkenntnisleitenden Prinzip vom judenchristlich-heidenchristlichen und petrinisch-paulinischen Grundgegensatz<sup>10</sup> zu einem tragenden Pfeiler seines 1921 entwickelten Entwurfs der »formgeschichtlichen Methode« ausgebaut. Diese ist wiederum nicht primär eine Methode des Synoptikervergleichs, welche von den Vätern der »Formgeschichte« K. L. Schmidt, M. Dibelius und R. Bultmann natürlich nicht erfunden wurde, sondern vor allem eine Theorie der Evangelienentstehung.

Sie ist dadurch charakterisiert, daß sie jene tragende Überlieferungskontinuität leugnet, in deren Rahmen durch die Apostel als Augen- und Ohrenzeugen des Lebens und der Lehre Jesu, sowie durch die apostolische Predigt, ein auch geschichtlich zuverlässig bezeugtes Christusbild<sup>11</sup> und eine authentische Wiedergabe der Lehre Jesu in die Evangelien hätten gelangen können.

Weit davon entfernt, der Instruktion der Bibelkommission bei der Lehre von den »drei Überlieferungsphasen« (41) Pate gestanden zu haben, bestehen die repräsentativen Vertreter der Formgeschichte mit Bultmann darauf, daß nicht in einer Situation des Lebens Jesu die Urelemente der Evangelienkomposition ihren ersten »Sitz im Leben« haben<sup>12</sup>, sondern daß dieser Ausdruck allein auf die Formung dieser Elemente (als Überlieferung oder Neubildung) in stereotypen Situationen des Gemeindelebens, und aus »Gemeindebedürfnissen« heraus, angewandt werden könne.

2. In seiner historischen Sicht der Evangelienentstehung blieb Bultmann als Formgeschichtler (und nicht viel anders auch Dibelius) ganz und gar der rationalistischen Religionsgeschichte seiner Zeit verhaftet, die schon den angeblich von Paulus geschaffenen »Christusmythos«, und erst recht die »mythische Kultgottheit Christus« der Evangelien, zu einem Phänomen des synkretistischen Hellenismus

<sup>9</sup> R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921 (erweitert: 1931; = 1970; künftig zitiert: Bultmann), 6, Anm. 2. Ab der 2. Auflage (nach seiner Wende zur dialektischen Theologie) beruft sich Bultmann nicht mehr direkt auf Strauß, sondern auf die Rezeption der Auffassung desselben durch M. Kähler (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, Leipzig 1892).

<sup>10</sup> Ebd. 6.

<sup>11</sup> Laut Dibelius, *Die Formgeschichte der Evangelien*, Tübingen 1919 (erweitert: 1933; = 1959) scheidet das Bemühen, eine weitläufige Erinnerung an das Leben Jesu zu erhalten, angeblich schon an der Naherwartung, angesichts derer im Urchristentum Worte und Taten Jesu (abgesehen vom Kern der Leidensgeschichte) nur in Form kleinster literarischer Einheiten als beispielhafte Illustrationen zur Predigtparänese sinnvoll tradiert werden konnten. – Für Bultmann sind wirkliche Bruchstücke der Erinnerung an Jesus noch schwerer zu verifizieren und dazu ganz ohne Interesse für den Glauben. In seinem Jesusbuch von 1926 (1951, S. 16) behauptet Bultmann, daß es für den Glauben nichts ausmachen würde, wenn der Träger der Gedanken, die uns als Botschaft Jesu zukommen, überhaupt nicht Jesus gewesen wäre. – Die Person ist in Bultmanns Derivat aus deutschem Idealismus und der Philosophie Heideggers austauschbar, die Idee nicht. Man erinnere sich der schaurigen Konsequenzen einer Geistesart, die an ähnlichen philosophischen Einsichten sich zu orientieren vorgab.

<sup>12</sup> Bultmann 4f.

nivelliert hatte<sup>13</sup>. Die Wende, die Bultmann nach dem Aufkommen der dialektischen Theologie von K. Barth vollzog<sup>14</sup>, änderte an seinem Welt- und Geschichtsbild nichts, sondern ließ ihn den christlichen Glauben nun umso mehr als einen außerhalb der historischen Wirklichkeitsdimension und außerhalb einer Welt, die die Spuren Gottes als Schöpfer und Offenbarer hätte an sich tragen können, zu ortenden Bezug des menschlichen Lebens umschreiben, für welchen sich ihm aus der Philosophie Heideggers als die allein angemessene Kategorie die eines »Existentials« im Sinne des »Beanspruchtheits durch Gott« anbot<sup>15</sup>.

Es zeigt sich also, daß Bultmanns Entmythologisierungsprogramm und seine Qualifizierung des »historischen Jesus«<sup>16</sup> als für den christlichen Glauben unerheblich, theologiegeschichtlich keine isolierten Extravaganzen waren, sondern die Zuspitzung eines typisch protestantisch-dialektischen (man beachte die Affinität der Begriffe!) Glaubensverständnisses, das zum Pendant ein Welt- und Geschichtsverständnis hat, dessen Wurzeln einerseits im aufklärerischen Deismus liegen, also einer Weltanschauung, deren Gott es verschmäht, in der Welt und durch die Welt zu handeln, während sich die dialektische Denkstruktur dieses Glaubensverständnisses selbst, vorgängig zur Übernahme der Kategorie des Existentials von Heidegger, dem deutschen Idealismus hegelianischer Prägung verdankt.

Ein solches Glaubensverständnis ist dem katholischen diametral entgegengesetzt, das weder natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis als dialektische Gegensätze verstehen kann, noch bereit ist, historische Dimensionen, und speziell die dem Einzelnen und der Gemeinschaft vorausliegende Vergangenheit, als für die Gegenwart bedeutungslos zu betrachten.

3. Die Instructio der Bibelkommission verurteilt ausdrücklich den von »manchen« Formgeschichtlern vertretenen »falschen Glaubensbegriff«, »nach welchem dem Glauben an historischer Wahrheit nichts liege, er sogar mit ihr unvereinbar sei« (41). Und diese Lehre entspricht genau jener des I. Vatikanischen Konzils über die Konvergenz natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis<sup>17</sup>, nach welcher die natürliche Gotteserkenntnis keine Anmaßung des Menschen im Zustand der *natura corrupta* ist, sondern der Geistesnatur des Menschen unveräußerlich zukommt, jedoch so, daß die natürliche Gotteserkenntnis in der konkreten

<sup>13</sup> Laut Dibelius (<sup>2</sup>1933, 267) dient das älteste Evangelium (Mk) dazu, den »von Paulus geschaffenen 'Christusmythos'« zu illustrieren. – Bultmann erklärt den Rückgriff auf das Leben Jesu als Intention der Evangelien so: »Denn wenn der Kyrios für die hellenistischen Gemeinden wesentlich Kultgottheit war«, so bedurfte man doch in »Analogie hellenistischer Heilandsgestalten« der »Verbindung der Kultgottheit mit der geschichtlichen Person Jesu« (395).

<sup>14</sup> Vgl. P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1986, 187; zur Übernahme der Kategorie des »Existentials« von Heidegger und der Anlehnung seiner kerygmatischen Interpretation an dessen Philosophie: ebd. 189; zur Kritik von K. Barth, der eine solche Interpretation als anthropologische Reduktion bewertete, die sich nur dem Stil nach von der Schleiermachers unterscheidet: ebd. 197.

<sup>15</sup> Zum massiven Vorverständnis der »kerygmatischen« Theologie Bultmanns aufgrund ihrer Verflechtung mit der Philosophie Heideggers vgl. auch J. Ratzinger (siehe oben, Anm. 3), 30ff.

<sup>16</sup> Siehe zum Beginn der verbalen Dichotomie Christi bei Kähler: oben, Anm. 9; zu den Auswirkungen bei Bultmann: Anm. 11, vorletzter Absatz.

<sup>17</sup> Denzinger 3004f.; 3026

Heilssituation des offenbarenden und erlösenden Gottes bedarf, um in den Glauben aufgenommen, in ihm überformt und innerlich verwandelt zu werden, wobei der Glaube als eine »eingegossene göttliche Tugend«, d. h. als eine den Menschen auf Gott hin öffnende und zu ihm führende Fähigkeit und Strebung, zusammen mit der Hoffnung und der Liebe, den Menschen heiligt und für sein ewiges Heil mit Gott bereitet. So, wie das lutherische »simul iustus et peccator« der katholischen (und erst recht der orthodoxen) Gnaden- und Erlösungslehre nicht gerecht werden kann, so stellt auch das Parallelprinzip eines »dialektisch Glaubenden«, das den Glaubenden in seiner Welt- und Geschichtssicht als Rationalisten zurückläßt<sup>18</sup> und ihn für ein Handeln Gottes in und durch Welt und Geschichte keinen Ansatzpunkt finden läßt, keine katholische Denkmöglichkeit dar.

Es leuchtet ein, daß ein solches welt- und geschichtsvergessenes Glaubensverständnis mit dem Gedanken der Kontinuität apostolischer Überlieferung im Hinblick auf die Entstehung der Evangelien nur wenig und im Bezug auf überlieferte ekklesiale Strukturen wie die des priesterlichen und des bischöflichen Amtes gar nichts anfangen kann. Und so stellte denn auch jüngst Kardinal Ratzinger<sup>19</sup> vor der Römischen Bischofssynode 1990 die Diagnose, daß von den innertheologischen Gründen für die gegenwärtige Krise des katholischen Priesterbildes und die Verunsicherung junger Menschen auf dem Weg zum Priestertum, das mit »der historisch-kritischen Methode« zusammen übernommene Glaubensverständnis ein entscheidender Faktor sei, da dieses sich einer weltlichen Welt und einer säkularen Geschichte gegenüber sieht, die einer sacerdotal und kultisch vollziehbaren Heiligung und Zuwendung zu Gott weder fähig noch bedürftig sind.

4. Ein solches alternatives Glaubensverständnis einerseits und Welt- und Geschichtsbild andererseits, kommt in der exegetischen Arbeit insbesondere angesichts des Joh-Ev zum Schwur. Für die historische Bibelkritik des 19. Jahrhunderts war die Leugnung des Geschichtswertes des 4. Evangeliums ein unverzichtbares a priori. Die Hegelianer D. F. Strauß und F. Chr. Baur stellten hinsichtlich der historischen Wahrheit desselben die Alternative auf: »Entweder Synoptiker, – oder Johannes«<sup>20</sup> und versetzten das Joh-Ev weit ins 2. Jahrhundert hinein. Dieselbe Alternative charakterisiert auch A. Schweitzer als Grundeinsicht der Leben-Jesu-Forschung; und sie geht zusammen mit den zwei anderen Alternativen »übernatürlich – oder historisch« und »eschatologisch – oder uneschatologisch«<sup>21</sup> in die Voraussetzungen der »formgeschichtlichen Methode« bei Dibelius und Bultmann ein. D. F. Strauß, der für Bultmann ein wichtiger Gewährsmann für die

<sup>18</sup> Laut Bultmann bedarf es keiner Diskussion, daß »die Vorstellung, daß übernatürliche Kräfte in den Lauf der Dinge eingreifen«, sowie die neutestamentlichen Aussagen von Wundern, dem Wirken Satans und der Engel, dem naturwissenschaftlichen Weltbild widersprechen (Jesus Christus und die Mythologie, in: R. Bultmann, Glauben und Verstehen IV, 141–189; 143) und als mythische zu eliminieren bzw. auf die Radikalität des dialektisch verstandenen Glaubens hin umzudeuten sind.

<sup>19</sup> Vom Wesen des Priestertums. Grundsatzreferat vor der Bischofssynode 1990: Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 45, vom 9. 11. 1990, 7–9.

<sup>20</sup> Vgl. Kümmel, Erforschung 152 und 171, sowie die Qualifizierung dieser Position als einer unverlierbaren wissenschaftlichen Einsicht (ebd.).

<sup>21</sup> Ebd. 205.

Wertung der Jesusüberlieferung als »Sage« war, galt das Joh-Ev als der durch Reflexion potenzierte Mythos<sup>22</sup>, während die Synoptiker nur die allgemeine Mythologie der christlichen Gemeinden widerspiegeln würden.

Das Joh-Ev mußte auch Bultmanns Entmythologisierungsprogramm aufs äußerste herausfordern, da es genau das tat, was Bultmann perhorreszierte. Denn es verkündete nicht nur das Eingreifen Gottes in die Geschichte, sondern sogar die Fleischwerdung des göttlichen Logos in einem weltlich-geschichtlichen Leib. Andererseits weckte das Joh-Ev jedoch auch Bultmanns besonderes Interesse und fand bei ihm Wertschätzung als vermeintlich dialektische Bestätigung seiner Hermeneutik. Denn es schien durch seine Verweise auf nachösterliche und höherliegende Formen der Einsicht selbst nach enthistorisierend-symbolistischer bzw. dialektischer Interpretation zu rufen.

Doch kann dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß die primäre Aussageebene des Joh-Ev zum rationalistischen Welt- und Geschichtsbild bei Baur, Strauß und Bultmann in denkbar schärfstem Gegensatz steht. Und dieses Weltbild schien durch die vermeintliche naturwissenschaftliche Bestätigung im Sinne einer uneingeschränkten Gültigkeit der an der mechanischen Physik abgelesenen Naturgesetze das auch für jeden »historisch-kritischen« Umgang mit der Bibel normierende zu sein. Wie sich zeigen wird, rechtfertigen die heutigen Naturwissenschaften die Geschlossenheit dieses Weltbildes gegenüber Offenbarung, Wundern und Weissagungen nicht mehr<sup>23</sup>; und die moderne Geschichtswissenschaft wertet historisch bezogene oder gar absolute »Unmöglichkeitsurteile« für Offenbarung, Wunder und Weissagungen als methodologische Grenzüberschreitungen<sup>24</sup>.

Doch Bultmanns Anspruch auf die alleinige Wissenschaftlichkeit der »kritischen« Enthistorisierung »mythischer« Heilsereignisse, verbunden mit der Konzeption eines an »Historie« uninteressierten dialektischen Glaubens, verfehlte seine Wirkung auf die katholische Exegese der 60er Jahre nicht, die in der Übernahme »der historisch-kritischen Methode« die Gewähr für einen wissenschaftlich allein angemessenen Umgang mit der Bibel zu gewinnen vermeinte.

Zwar bot der nach Beginn dieser Ära repräsentativste katholische Kommentar zum Joh-Ev einer enthistorisierenden Verflüchtigung der Aussagen des 4. Evangeliums Einhalt. Mit der Annahme eines Jerusalemer Zeitzeugen der Jahre Jesu, dessen Bekundungen zum Evangelisten und zur wiederum verschiedenen Redaktion am Ausgang des 1. Jahrhunderts gelangten, blieb das Tor authentischer

<sup>22</sup> Ebd. 155.

<sup>23</sup> Zur Hinfälligkeit bzw. der Verengtheit des Weltbildes der »neuzeitlichen« (mechanischen) Physik und des entsprechenden Geschichtsverständnisses und zum heutigen für den Glauben offenen Welt- und Geschichtsverständnis (die der Konvergenz natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis gemäß dem I. Vatikanischen Konzil und dem Glaubensbegriff der Instructio der Bibelkommission gerecht werden) vgl. H. Staudinger – J. Schlüter, Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Krise der modernen Welt, Stuttgart 1987.

<sup>24</sup> Vgl. H. Staudinger, Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien, Wuppertal 1988, besonders Hauptteil II: Beispiele für Möglichkeiten und Grenzen historischer Aussagen, 54–106; 73 ff.

Jesusüberlieferung wenigstens einen Spalt weit geöffnet<sup>25</sup>. – Doch inzwischen ist es nach weiterführenden Forschungen von H. Gese<sup>26</sup>, M. Hengel<sup>27</sup>, P. Stuhlmacher<sup>28</sup> sowie Vertretern der »skandinavischen Schule« an der Zeit, die von der religionsgeschichtlichen Einordnung des Joh-Ev durch Bultmann vorgegebenen Fragen zur angeblich pagan-hellenistischen Gnosis im Hintergrund des Joh-Ev als unangemessen und überholt zurückzuweisen und die Transparenz jüdisch-christlicher Überlieferungszusammenhänge sowie eine liturgisch-anamnetische Hermeneutik als urkatholisch hermeneutisches Prinzip für die Interpretation gerade des Joh-Ev mit Entschiedenheit zur Geltung zu bringen.

## *II. »Historisch-kritische« Enthistorisierung der Evangelien und der Einspruch der Geschichtswissenschaft*

1. Jedes Eintreten für eine auch in ihrer historischen Dimension zuverlässige Zeugenschaft des Joh-Ev hat nicht nur die »existentiale« Hermeneutik und einzelne Versuche einer generell symbolistischen Deutung dieses Evangeliums zu Gegenern. Sie widerspricht vor allem – wie sich zeigte – auch der Grundvoraussetzung, von welcher die formgeschichtliche Theorie der Evangelienentstehung bei der Interpretation der Synoptiker ausgeht. Danach hätten – abgesehen vom Kern der Leidensgeschichte – selbst in die Urelemente der späteren Evangelienbildung, wie »Paradigmen« (Dibelius) und »Apophtegmata« (Bultmann), nur bruchstückhafte Erinnerungen an Jesus Eingang gefunden, die sich nicht mehr verifizieren ließen. Nun galten aber den konsequenten Formgeschichtlern in der Nachfolge von Strauß und Baur die Synoptiker als die einzigen Evangelien, aus denen überhaupt Spuren der Erinnerung an Jesus, wie auch Formungsgesetze nachapostolischer Evangelienbildung ablesbar seien, während das Joh-Ev als sehr individueller Entwurf eines gnostisch beeinflussten Verfassers in synkretistisch-hellenistischen Kreisen

<sup>25</sup> Laut R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, I–III. Teil, Freiburg 1965 (†1979)–1975 (besonders III, 449–464) war der Gewährsmann und »Jünger« des 4. Evangeliums kein Mitglied des Zwölferkreises, schon gar nicht der Apostel Johannes, wahrscheinlich jedoch ein Jerusalemer Zeitzeuge, dessen Bekundungen auf nicht mehr rekonstruierbaren Wegen eine im wesentlichen unverfälschte Wiedergabe im Text des Evangelisten der zweiten Generation und der engültigen Fassung innerhalb einer dritten Generation gefunden hätten.

<sup>26</sup> Vgl. H. Gese, Der Johannesprolog, in: Ders., Zur biblischen Theologie, Tübingen <sup>2</sup>1983, 152–201; sowie die weiteren Beiträge dieses Bandes, wie auch die des ersten Sammelbandes: Ders., Vom Sinai zum Zion, München 1974.

<sup>27</sup> M. Hengel, Judentum und Hellenismus, Tübingen <sup>2</sup>1973; ders., Die Zeloten, Leiden <sup>2</sup>1976 (künftig zitiert: Hengel, Zeloten); ders., Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975; ders., Christologie und neutestamentliche Chronologie, in: Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullmann, hrsg. v. H. Baltensweiler und B. Reicke, Zürich 1972, 43–67.

<sup>28</sup> Vgl. unter den einschlägigen Publikationen von P. Stuhlmacher besonders: Das paulinische Evangelium, I. Vorgeschichte, Göttingen 1968; Exegese und Erfahrung, in: Verifikationen. Festschrift G. Ebeling, Tübingen 1982, 67–89; sowie die von ihm moderierten und hrsg. Beiträge des gegenüber der Formgeschichte kritischen Tübinger Symposions: Das Evangelium und die Evangelien, Tübingen 1983.

gesehen werden müsse, der das Bild des historischen Jesus konsequent aus seinen späten christologischen Denkansätzen heraus gedanklich gestaltet habe.

Auch die heutige Einleitungswissenschaft, repräsentiert vor allem durch die auch katholischerseits vielbenutzte Einleitung von W. G. Kümmel, die aprioristischen Geschichtskonstruktionen zwar entsagen will<sup>29</sup>, schließt doch für den Verfasser des Joh-Ev historische Augenzeugenschaft des Lebens Jesu schon allein mit dem Argument aus, daß die Jesusreden des 4. Evangeliums eine solche widerlegen würden<sup>30</sup>. Dies ist, wie zu zeigen sein wird, ein eklatanter Fehlschluß, der auf einem Verkennen der Überlieferungsstrukturen, in denen das 4. Evangelium steht, beruht und aus dem Fehlen einer für das Joh-Ev angemessenen Hermeneutik resultiert. Der Rückfall in eine aprioristische Reduktion der historischen Dimension im Joh-Ev scheint in Kümmels Argument spürbar durch.

2. Wegen solcher Vorbehalte gegenüber dem »Historischen« im 4. Evangelium wird es zunächst hilfreich sein, deren eigentliche Gewährsträger, die unheilige Allianz zwischen dem rationalistischen Geschichtsverständnis der Bibelkritik und einem protestantisch-dialektischen Glaubensverständnis, auf den Bündniswert des erstgenannten Partners in den Augen der heutigen Geschichtswissenschaft zu überprüfen.

Wie bereits angedeutet, fügt sich die heutige Geschichtswissenschaft dieser Koalition nicht ein, da sie – aufgrund präziser Einsicht in ihre methodologischen Grenzen – Unmöglichkeitsurteile hinsichtlich übernatürlicher Offenbarung, Wundern und Weissagungen nicht mehr abgibt und damit dem Glauben eine theologische Deutung geschichtlicher Fakten anheimstellt<sup>31</sup>. Damit ist aus der Sicht der positiven empirischen Wissenschaft nicht mehr nur für einen dialektisch strukturierten Glauben Raum gegeben, dem an »historischen Wahrheiten nichts liegt« (wie die Instructio der Bibelkommission sagt), sondern durchaus auch für den Glauben gemäß dem Verständnis der jüdisch-christlichen Überlieferung, der sich zum »Gott Abrahams Isaaks und Jakobs« und zum »Sarx« gewordenen Logos bekennt.

Inzwischen haben prominente Geschichtswissenschaftler gerade gegen die Attitude der »Uninteressiertheit« am Historischen in der existentialen Hermeneutik, gegen den Anspruch der Wissenschaftlichkeit verschiedener formgeschichtlicher Positionen bei der Enthistorisierung wie auch gegen entsprechende Argumente bei der Spätdatierung der Synoptiker Stellung genommen.

Drei charakteristische geschichtswissenschaftliche Einsprüche dieser Art seien angeführt, da sie indirekt auch für eine zeitgeschichtlich transparente Deutung des Joh-Ev, und zwar innerhalb der apostolischen Zeit, Raum schaffen.

3. Erwähnt sei zunächst die Zurückweisung der alternativen Unterscheidung von Historie und Geschichte bei Bultmann und in der neueren Exegese, die laut H. E. Stier als eine »Verunklärung, die geeignet ist, zu verhüllen, worum es bei der

<sup>29</sup> Vgl. Kümmel 8 (unter Absetzung von Baur).

<sup>30</sup> Ebd. 200.

<sup>31</sup> Siehe oben, Anm. 24.

Streitfrage eigentlich geht«<sup>32</sup>, zu gelten hat. Glücklicherweise sei diese Unterscheidung in den meisten Sprachen ohnehin terminologisch nicht nachvollziehbar.

Selbstverständlich darf das berechtigte Anliegen nicht verkannt werden, das Bultmann dazu führte, dem in der Schrift bezeugten Jesus-Geschehen gegenüber ein »historein« im Sinne optisch-empirischen Erforschens für unangemessen zu erklären.

Die Geschichtswissenschaft jedoch macht geltend, daß sie sich über die Grenzen ihrer Methode sehr wohl auch ohne die Nachhilfe der von Bultmann inspirierten Exegese im klaren ist. Nicht die Konstruktion einer von der Historizität schlechthin abgehobenen Jesus-Geschichte werde dem Problem der über bloße Empirie hinausgehenden Struktur des Glaubensaktes gerecht, sondern die sorgfältige Beachtung dessen, was in der Gesamtstruktur des konkreten glaubensstiftenden Geschehens, bzw. des Glaubensaktes, innerhalb der Historie faßbar werde, wie auch dessen, was darüber hinausgeht und sich dann allerdings der methodischen Zuständigkeit des Historikers entzieht.

Und der Theologie der kirchlichen Überlieferung wird hinzufügen: Nicht Ent-Historisierung ist das Gebot der Interpretation des 4. Evangeliums und der Evangelien insgesamt, sondern eben jenes »Ungetrennt« und »Unvermischt«, das, weil es die Verbindung der Sarx des Inkarnierten mit dem göttlichen Logos (Joh 1,14) kennzeichnet, auch für das »Sehen« und »Glauben« der Inhalte des johanneischen Zeugnisses vom menschengewordenen Logos Geltung hat und speziell für den durch dieses Zeugnis initiierten und bestärkten Glaubensakt maßgebend ist.

4. Erinnert sei auch an den Einspruch des bedeutenden Kirchenhistorikers H. von Campenhausen gegen den Umgang der Formgeschichtler und der existentialen Exegese mit den Berichten der Evangelien vom leeren Grabe<sup>33</sup> (als angeblich aitiologischer Legende und unerlaubter Historisierung aus einem depravierten Glaubensverständnis der Auferweckung Jesu heraus). Entgegen der auch von der katholischen Exegese heute kolportierten Belanglosigkeit des leeren Grabes geht es bei dieser Frage um einen bedeutenden Testfall für ein unkatholisches und »entleiblichtes« Glaubensverständnis, das gefährlich dazu neigt, sich der Standortkonsequenzen des Glaubens in Gesellschaft, Geschichte und Welt individualistisch-idealistisch zu entledigen.

<sup>32</sup> H. E. Stier, Prämissen, Methoden und Tragweite der historischen Wissenschaft, in: *Moderne Exegese und historische Wissenschaft*. Tagung des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen in Niederaltaich vom 6.–11. Oktober 1969, hrsg. von J. M. Hollenbach und H. Staudinger, Trier 1972, 49–57; 50.

<sup>33</sup> H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1952, Heidelberg 1966. – Vgl. auch die thesenartige Zusammenfassung und Begründung dieser Ergebnisse auf der vorstehend genannten Tagung (94–103). – Die wissenschaftsfeindliche Voreingenommenheit, welche die Bultmannsche Exegese in dieser Frage produziert hat, kennzeichnet H. von Campenhausen durch ein sprechendes Beispiel: Auf seine vorsichtige Erwägung bei anderer Gelegenheit, ob z.B. das Turiner Grabtuch nicht doch echt sein könne, erfolgte die heftige Reaktion eines Theologen: »Wenn das so wäre, dann sofort ins Feuer damit! Wir wollen doch keine historischen Nachrichten und Urkunden über die Auferstehung haben!« (ebd. 95).

Von Campenhausen weist in seiner Untersuchung der einschlägigen Evangelienberichte und der Bekenntnistradition 1 Kor 15,3-5 nach, daß gerade das letztere Zeugnis ohne die Tradition vom leeren Grab und die bezeugten Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa unverständlich wird und innerhistorische Ungereimtheiten (die strikt von der überhistorischen Wesenskonstitutive der Erscheinungen selbst zu unterscheiden sind) implizieren würde. Dies hat auch Konsequenzen für das Ernstnehmen von Joh 20,1-10, einer Perikope, die auch in der katholischen Exegese heute als überlieferungsgeschichtliche Spätbildung abgewertet zu werden pflegt.

Die Wertung der Perikope als Augenzeugenbürgschaft, die typische Struktur der johanneischen Glaubensbezeugung in der Zweipoligkeit von 20,6 »er sah und glaubte«, sowie die Identifizierung des »Jüngers« neben Petrus in dieser Perikope werden uns noch zu beschäftigen haben. Zunächst sei nur soviel gesagt, daß es für den Historiker unmöglich ist, anzunehmen, der Glaube an die Auferstehung hätte für judenchristliches Denken realisierbar sein können, ohne die Konsequenz des leeren Grabes und ohne Offenbarung der Tatsache, daß Gott seinen »Heiligen die Verwesung nicht schauen« lassen würde (Apg 2,27; 13,35.37; gemäß Ps 16,10). Es ist reine Ausflucht, die thomistisch-mittelalterliche Anthropologie mit der Behauptung ins Spiel zu bringen, die Auferstehung Jesu könne, wie die der Toten am Jüngsten Tage, als leibliche (und also als eine der katholischen Lehre entsprechende) auch im Sinne eines durch die Seele konstituierten personalidentischen Auferstehungsleibes verstanden werden, neben welchem der Leib des »historischen Jesus« im Grab oder außerhalb des Grabes verwest wäre. Dies ist ein völliger Anachronismus hinsichtlich der Denkvoraussetzungen und der alttestamentlichen Überlieferungen im Urchristentum. Die Leugnung des Zeugniswertes vom leeren Grab fällt zurück in den Rationalismus des Deisten Reimarus, der wohlweislich daraus die Konsequenz zog, die Apostel der Grabesplünderung und des Betruges zu bezichtigen<sup>34</sup>.

5. Das dritte Beispiel eines entscheidenden Einspruchs der Geschichtswissenschaft betrifft die Spätdatierung des Synoptiker grundsätzlich »nach 70«, da sie Bezugnahmen auf die Zerstörung des Tempels bzw. Jerusalems im Munde Jesu enthielten, die – wegen der Unmöglichkeit von Weissagungen – nur *vaticinia ex eventu* sein könnten<sup>35</sup>. W. G. Kümmel nimmt die aprioristische Argumentation zurück, sieht es aber für Mt und Lk als zwingend an<sup>36</sup>, daß die besonders

<sup>34</sup> Kümmel, *Erforschung* 105f.

<sup>35</sup> Zu dieser Auffassung sagt B. Reicke, Mitstreiter von O. Cullmann in Basel:

»Ein erstaunliches Beispiel eines unkritischen Dogmatismus in den Studien zum Neuen Testament ist die Meinung, daß die synoptischen Evangelien nach dem Jüdischen Krieg von 66–70 datiert werden müßten, weil sie Prophezeiungen *ex eventu* über die Zerstörung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 enthalten« (*Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem: Novum Testamentum, Suppl. 33*, Leiden 1976, 121–134; 121).

<sup>36</sup> Kümmel läßt Mk 13,2 parr und Lk 13,34f. als in jesuanischen Logien begründet gelten (119), betrachtet aber Mt 20,7 (wegen des sinnstörenden Einschubs) und besonders Lk 19,43f. und 21,20.24 (aufgrund einer angeblich detaillierten Beschreibung der Fakten des Jahres 70) als *vaticinia ex eventu* (90; 119).

konkretisierenden Bezugnahmen (die als solche nicht dem Stil prophetischer Rede entsprechen würden) aus einem »nach 70« geschöpften Faktenwissen stammen.

Auch gegen die Argumentation in dieser Form hatte sich (außer B. Reicke) besonders nachhaltig schon der anglikanische Bischof J.A.T. Robinson ausgesprochen<sup>37</sup>. Auf dem interdisziplinären ökumenischen Symposium »Die Datierung der Evangelien« 1982 in Paderborn<sup>38</sup> stellten nun die Historiker G. A. Lehmann und H. Staudinger klar: 1. daß die angeblich deskriptiv gehaltenen Bezugnahmen gerade nicht den charakteristischen Details der Vorgänge des Jahres 70 entsprechen, ja, in Einzelheiten letzteren widersprechen<sup>39</sup>, daß aber alle Elemente der synoptischen Bezugnahmen aus dem Vorstellungsmaterial alttestamentlich-prophetischer Drohworte gegen Jerusalem erklärlich sind<sup>40</sup>, die als Konsequenz oder Konkretisierung in den Umkreis der einschlägigen Logien Jesu einbezogen werden konnten; – 2. daß die betreffenden Bezugnahmen keinesfalls nach 70 mehr mit den apokalyptischen Konsequenzen in der eschatologischen Rede (Mk 13; Mt 24; Lk 21) verbunden werden bzw. vorgegebene Kombinationen mit solchen in die Evangelien integriert werden konnten, da sonst historisch falsifizierte Prophezeiungen Jesus in den Mund gelegt worden wären<sup>41</sup>.

Der hypothetische Charakter aller Spätdatierungen für die Evangelien und die Apg, den J.A.T. Robinson einige Jahre zuvor überzeugend dargetan hatte, mußte auch von den beim Symposium anwesenden Exegeten zugegeben werden, die sich allerdings zu den Datierungsvorschlägen Robinsons nicht durchringen konnten, aber diesen immerhin den Charakter möglicher Gegenhypothesen zubilligten.

6. Seit den 70er Jahren hat die Erforschung der neutestamentlichen Zeitgeschichte und der Traditionsgesetzlichkeiten innerhalb eines jüdisch-christlichen Überlieferungskontinuums von seiten verschiedener evangelischer Exegeten große Fortschritte erbracht<sup>42</sup>, deren Affinität zum katholischen Glaubensverständnis allerdings von der derzeit herrschenden katholischen deutschen Universitätsexegeese meist nicht erkannt bzw. gewürdigt wurde. Kein geringerer aber als Kardinal

<sup>37</sup> J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, London 1976; <sup>4</sup>1981; deutsch: *Wann entstand das Neue Testament?*, Paderborn – Wuppertal 1986 (künftig zitiert: Robinson) 23–39.

<sup>38</sup> Die Datierung der Evangelien, hrsg. von R. Wegner, *Tonbandnachricht* <sup>3</sup>1986 (zu beziehen durch: Deutsches Institut für Bildung und Wissen, Busdorfwall 16, 4790 Paderborn (künftig zitiert: Symposium)).

<sup>39</sup> Ebd. 57–59; 334–338 (Arbeitspapier Staudinger).

<sup>40</sup> Dies haben bereits klargelegt: K. H. Rengstorf, *Die Stadt der Mörder*, in: *Festschrift J. Jeremias*, hrsg. v. W. Eltester, Berlin 1960, 106–129; sowie: S. Pederson, *Zum Problem der vaticinia ex eventu*: *StudTheol* 19 (1965) 167–188.

<sup>41</sup> Symposium 57; 324 (Arbeitspapier Robinson) u. ö.

<sup>42</sup> Außer den in Anm. 26–28 genannten Arbeiten ist diesbezüglich hinzuweisen auf die Untersuchungen der »skandinavischen Schule«: H. Riesefeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings* (in: *Studia Evangelica* I, = TU 73, Berlin 1959, 43–75); B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Tradition in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Uppsala 1961; <sup>2</sup>1964); ders., *Tradition and Transmission in Early Christianity* (Lund 1964), sowie: *Die Anfänge der Evangelientradition* (Wuppertal 1977). Vgl. als Weiterführung der Forschungen der »skandinavischen Schule«: R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Tübingen 1981.

Ratzinger betonte die große Hilfe, die bei der Bewältigung des Einbruchs protestantisch-dialektischen Glaubensverständnisses in die katholische Theologie gerade durch jenen »'katholischen' Strang« evangelischer Theologie gekommen sei, der sich in einer durch die Reformation hindurch bewahrten altkirchlichen Überlieferung erhalten habe.

Somit sind sowohl von seiten der heutigen Geschichtswissenschaft, als auch von einer neu entdeckten Überlieferungskontinuität innerhalb eines Teils der evangelischen Exegese her, günstige Voraussetzungen gegeben, die Probleme der Interpretation der Augenzeugenaussagen im Joh-Ev, sowie der Identifizierung seines Verfassers, wie auch der Datierung, neu zu diskutieren und gegebenenfalls die derzeit verhärteten Positionen zu revidieren. – Auch hier ging der 1983 verstorbene anglikanische Bischof J.A.T. Robinson (der konservativer Verhärtung sicher nicht verdächtig ist) zumindest in der Datierungs- und Verfasserfrage voran<sup>43</sup>.

### *III. Die zeitgeschichtliche Transparenz der Augenzeugenbürgerschaft des 4. Evangeliums, sowie der Darstellungsperspektive desselben*

1. Das 4. Evangelium kann freilich nur dann im Sinne einer umfassenden Augenzeugenbürgerschaft des Evangelisten (und nicht nur einer allgemeinen Zeitzeugenschaft der Jahre Jesu außerhalb des Kreises der Apostel, die auf nicht mehr erforschbaren Wegen zu einem unbekanntem Verfasser am Ende des Jahrhunderts gelangt wäre) historisch wahrscheinlich gemacht werden, wenn sich sein Überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhang mit dem Judentum, dem Johannes der Täufer, Jesus und die Apostel entstammten, als Hintergrund der gedanklichen Voraussetzungen dieses Evangeliums erweisen läßt. Dies ist nun in den letzten Jahrzehnten in einem erstaunlichen Maße geschehen. Stießen in der Zeit, in der die allgemeine Religionswissenschaft die protestantische Exegese mit ihren Zuweisungen der Evangelien in den Bereich des hellenistischen Synkretismus beherrschte, noch alle Hinweise auf jüdische Überlieferungen im 4. Evangelium auf taube Ohren, wie dies der hellsichtige A. Schlatter<sup>44</sup> in Tübingen zu spüren bekam, so änderten die Qumran-Funde die Situation bereits entscheidend. Gewisse formal dualistische Denkstrukturen und vermeintlich gnostische Gedanken im 4. Evangelium erwiesen sich nun als Parallelen zum Denken der essenischen Kreise der

<sup>43</sup> Robinson (265–296) weist für das Joh-Ev jüdische Denkstruktur und jüdischen Traditionszusammenhang nach, widerlegt die herrschenden Auffassungen, welche die Authentizität leugnen und das 4. Evangelium auf den Ausgang des 1. Jahrhunderts datieren (welche Position nicht verwechselt werden darf mit der traditionellen Auffassung, daß der Apostel selbst sein Evangelium in hohem Alter verfaßt habe, wohingegen allerdings die besseren Quellen von einer Abfassung erst in den letzten Lebensjahren des Johannes schweigen). Das Nachtragskapitel 21 spiegelt laut Robinson den kurz zuvor eingetretenen Tod des Petrus wider, womit das Joh-Ev als ganzes vor 70 zu datieren sei.

<sup>44</sup> A. Schlatter, *Die Sprache und Heimat des 4. Evangelisten* (1902), in: K. H. Rengstorf, *Johannes und sein Evangelium*, Darmstadt 1973, 28–201, mit detailliertem Sprachvergleich einer Fülle von Stellen des 4. Evangeliums mit den (freilich erst später abgefaßten) tannaitischen Midraschim Mechilta und Sifre (zu Exodus und Numeri). Die nahezu vergessene Arbeit fand 20 Jahre später im englischen Sprachgebiet eine enthusiastische Wiederentdeckung.

letzten vorchristlichen Zeit und der Jahre Jesu und speziell als eine nachhaltige Nutzung einer priesterlich-weisheitlichen Überlieferung innerhalb des Alten Testaments. Doch waren Nachweise dieser Art jetzt bisweilen mit Abhängigkeitshypothesen belastet, welche die Eigenständigkeit der Botschaft Jesu und des Christuszeugnisses des 4. Evangeliums weitgehend verkannten.

Entscheidenden Ertrag und eine ausgeweitete Perspektive haben seitdem die Erforschungen eines alttestamentlich-christlichen Überlieferungskontinuums durch H. Gese<sup>45</sup> und dessen Spezialuntersuchung über den Johannesprolog und das Täuferzeugnis von Joh 1 als integrale Teile in der Konzeption des Evangelisten gebracht. Hilfreich waren in besonderer Weise auch die Forschungen von M. Hengel zu den Themenkomplexen Judentum und Hellenismus, Zelotentum und urgemeindliche Christologie vor Paulus und in den paulinischen Briefen.

Damit konnten nun auch ältere Forschungen von E. Stauffer<sup>46</sup>, die in den Jahren des Fiebers um die Entmythologisierung als abwegig betrachtet worden waren, aus einer ihnen eigenen Einseitigkeit herausgeführt und positiv neu bewertet werden.

2. Die einleitungswissenschaftlichen Argumente, die das Joh-Ev als Augenzeugenbürgschaft ausschließen wollen<sup>47</sup>, erscheinen inzwischen als kurzschlüssig und lassen allzu deutlich die ihnen immer noch anhaftenden Vorentscheidungen der Bibelkritik des 19. Jahrhunderts und das Vorurteil der Ausklammerung des Evangeliums als einer geschichtlich nicht relevanten Schrift auf seiten der Formgeschichtler erkennen.

Die besondere Form der Jesusreden im 4. Evangelium läßt sich nicht gegen eine Augenzeugenschaft ihres Verfassers ausspielen, sondern bedarf des hermeneutischen Schlüssels, der gerade für diese Wiedergabeform Rückschlüsse auf den »Sitz im Leben« der Urgemeinde erlauben könnte. Das oft herangezogene Argument zugunsten einer zeitgeschichtlichen Transparenz der 90er Jahre<sup>48</sup> sticht nicht und ist zirkelschlüssig, da die »Ausstoßung aus der Gemeinschaft der Synagoge«, die an drei Stellen im Bezug auf einen Bekenner der innigen Gottesverbindung Jesu zur Zeit des irdischen Wirkens Jesu (9,22), bzw. im Bezug auf spätere Jüngerschaft in der Zeit der Kirche (12,42; 16,2), ausgesagt wird, sowohl Reflex eines Aspektes des Todesurteils über Jesus bzw. über Stephanus, als auch eines Gemeindegeschicks in einer oft wiederkehrenden Situation wie der von Apg 19,9 in Ephesus sein kann. Nur wenn man aus anderen Argumenten wüßte, daß das Joh-Ev erst nach 90 entstanden sein könnte, so würde man geneigt sein, in den drei Stellen den meist behaupteten Reflex der Aufnahme einer Verfluchungsformel in die Gebetsordnung des Schemone Esre zu sehen, durch die man in den Jahren Gamaliels II. die palästinensische Gemeinde treffen wollte.

<sup>45</sup> Siehe oben, Anm. 26.

<sup>46</sup> Historische Elemente im 4. Evangelium, in: Bekenntnis zur Kirche. Festschrift E. Sommerlath, Berlin 1960, 33–51 (künftig zitiert: Historische Elemente); ders., Neue Wege der Jesusforschung, in: »Gottes ist der Orient«, Festschrift O. Eißfeldt, Berlin 1959, 161–186 (künftig zitiert: Jesusforschung); ders., Probleme der Priestertradition: ThLZ 1956, 136–150 (künftig zitiert: Priestertradition).

<sup>47</sup> Kümmel 200.

<sup>48</sup> Ebd. 197.

Auch die eigentümlichen Umschreibungen des »Jüngers«, der als Augenzeuge in Joh 13,23; 19,35; 20 und 21 figuriert<sup>49</sup> und die in 20–21 gehäuft auftreten, erzwingen keine Trennung eines Zeitzeugen vom Evangelisten (bzw. vom Evangelisten und Redaktor). Vor allem müßte man bei einer solchen Annahme Joh. 13, 23 willkürlich aus der Betrachtung ausschalten, sofern der Zeitzeuge (und natürlich erst recht der Evangelist) außerhalb des Kreises der Zwölf angesiedelt wird, wie dies alle diejenigen voraussetzen, die im Augenzeugen des 4. Evangeliums und erst recht im Verfasser desselben den Apostel Johannes nicht zu erblicken vermögen. Freilich muß man von der besonderen Perspektive des Joh-Ev im Gemeindeleben her plausibel machen, weshalb solche Umschreibungen »des Jüngers« gewählt wurden, zumal wenn man sie als Selbstbezeichnungen jenes Jüngers vertreten will, der Augenzeuge war und zum Evangelisten wurde. – Möglicherweise wird es derselbe hermeneutische Schlüssel sein, der auch den Zugang zum Verständnis des Stils der Jesusreden eröffnet.

3. Wir versuchen nun, die Argumente für die Wiedergabe echter Augenzeugenschaft im Evangelium zu entfalten und zu zeigen, daß das ureigene Kompositionskonzept des Evangelisten genau jener qualifizierten Augenzeugenbürgerschaft »des Jüngers« mit ihrer einzigartigen zeitgeschichtlichen Transparenz für die früheste Wirksamkeit Jesu entspricht, die wegen ihrer zeitgeschichtlich einmalig aufschlußreichen und vielfach verifizierbaren Nachrichten keine fiktive bzw. nur literarische sein kann.

Diese Nachrichten betreffen die relative und absolute Chronologie des Lebens Jesu, die Topographie (mit Einschluß von Elementen, die nach 70 nur aus Augenzeugenerfahrungen der Zeit vor 70 stammen konnten<sup>50</sup>), die torarechtlichen und verfahrensmäßigen Umstände des Prozesses Jesu<sup>51</sup>, Einzelheiten des Kultes und personale Verflechtungen zwischen den Jüngern Jesu und den Jüngern des Täufers<sup>52</sup>, die nach dem Jahre 70 nur noch wenigen bewußt waren.

Es ist heute anerkannt, daß die Chronologie der Passion im Joh-Ev den Vorzug verdient vor der der Synoptiker. Gleiches hat auch von den drei Jahren des Wirkens Jesu nach dem Joh-Ev zu gelten, in dessen Zeitrahmen drei Passafeiern in Jerusalem und einzelne andere Pilgerfeste eine besondere Rolle spielen. Die Frühzeit des öffentlichen Wirkens Jesu (nach der Taufe durch Johannes) ist nur im Joh-Ev bezeugt. Auf jeden Fall ist eine längere Vorgeschichte jener Situation historisch als sicher anzunehmen, die im Mk-Rahmen allzu gerafft erscheint und

<sup>49</sup> Diese möchte Schnackenburg als Selbstumschreibungen des »Jüngers« ausschließen: »Es ist kaum vorstellbar, daß sich der geliebte Jünger selbst mit dieser Bezeichnung eingeführt hat« (III, 457). Erst recht spreche eine solche Selbstbezeichnung gegen den Apostel Johannes, der keinen Grund gehabt hätte, seinen Namen zu verschweigen (459). Dagegen gelte: »Die Anonymität des geliebten Jüngers wird sogleich begreiflich, wenn er tatsächlich ein relativ unbekannter Mann im Urchristentum war« (460).

<sup>50</sup> Vgl. J. Jeremias, Die Wiederentdeckung von Bethesda, 1949.

<sup>51</sup> Stauffer, Jesusforschung.

<sup>52</sup> Stauffer, Priestertradition. – Zur Historizität der Herkunft von Jesusjüngern aus der Jüngerschaft des Täufers vgl. auch J. Becker, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, Neukirchen 1972.

deshalb zu plötzlich den bereits schicksalhaften Zusammenstoß mit den Pharisäern in der Frage des Einhaltens der Fasten und des Sabbat (2,18ff.) eintreten läßt.

4. Qualifizierte Augenzeugenschaft erkennt das 4. Evangelium schon in Joh 1,35ff. zwei Jüngern zu, von denen »der eine« Andreas ist. Hier ist eine deutliche Spur zum »anderen Jünger« neben Petrus in Joh 20 gelegt, der mit dem »Jünger, den Jesus liebte« (Joh 20,2), identifiziert und mittels 21,20 zugleich als der beim Letzten Mahle eines bevorzugten Platzes an der Seite Jesu Gewürdigte (13,23) erkennbar wird. Eine solche Augenzeugenschaft »von der Taufe des Johannes an« (Joh 1,35ff.; vgl. Apg 1,22) gilt den Formgeschichtlern freilich als eine Art »lukanische« Konstruktion. Doch auf Augenzeugenschaft, bezogen auf die Erscheinungen des Auferstandenen, baut schon Paulus in 1 Kor 15,5–8 alle apostolische Verkündigung<sup>53</sup>. Und die von ihm eingeschärfte uralte »Bekennnistradition« 1 Kor 15,3–5 sichert mit der Hervorhebung der Protophanie vor Petrus, dem vorrangig Berufenen des vorösterlichen Jüngerkreises, auch Rückbindung an die Augenzeugenschaft für das irdische Leben und Wirken Jesu. Lukas wiederum kennzeichnet Petrus und Johannes zutreffend als Urzeugen der Auferstehung (Apg 1–8) und »Säulen der Urgemeinde« (vgl. Gal 2,9), wie er auch die Petruspredigten der Apg situationsgerecht schildert<sup>54</sup> und in ihrer inhaltlichen Struktur zutreffend wiedergibt, was nach Forschungen von B. Reicke, J. Roloff und M. Hengel auch im jüngsten katholischen Kommentar von R. Pesch wieder anerkannt wird.

Die Authentizität der Augenzeugenschaft im Joh-Ev wird nun zu einer zeitgeschichtlich verifizierbaren – über alle Transparenzen chronologischer, topographischer, kult- und rechtsgeschichtlicher Art hinaus – dadurch, daß 1. im Joh-Ev jene Überlieferungsverbindung nachvollziehbar wird, die einerseits zwischen dem priesterlich-weisheitlich gefärbten Gedankengut der essenischen Kreise im Hintergrund Johannes des Täufers und der gleichartigen Darstellungsform des Joh-Ev besteht<sup>55</sup>; daß 2. exklusive Nachrichten aus der Frühphase des Wirkens Jesu vorliegen, die (wie zu zeigen sein wird) nur aus der Erfahrung eines Augenzeugen und Jüngers Jesu dieser Zeit stammen können<sup>56</sup> und keineswegs als Gemeindebildung oder als literarische Fiktion des Evangelisten denkbar sind; daß 3. die Erlebnisse dessen, der als Augenzeuge im 4. Evangelium (von Joh 1,35ff. an) figuriert, so existentielle Erfahrungen beinhalten, daß wiederum nur diese den

<sup>53</sup> R. Bultmann »bekennt« gegen die ausdrückliche Bezeichnung des Gehalts von 1 Kor 15,3–5 als »Kerygma« (15,11) durch Paulus: »Freilich kann ich 1 Kor 15,3–8 nicht als Kerygma anerkennen; die Argumentation ist deshalb 'fatal', weil sie einen Beweis für die Glaubwürdigkeit des Kerygmas erbringen will« (Kerygma und Mythos I, Hamburg <sup>3</sup>1954, 130).

<sup>54</sup> Vgl. zur Gattungsbezeichnung »Bekennnistradition« und zur jerusalemer Herkunft: K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag gemäß der Schrift, Freiburg 1968, 36ff.; 87ff.; zur sachgemäßen Situationschilderung und Darstellungsstruktur der Petrusreden aufgrund von ältesten Quellen in Apg 1–3: B. Reicke, Glaube und Leben der Urgemeinde, Zürich 1957; sowie J. Roloff, Apostolat, Verkündigung, Kirche, Gütersloh 1965; speziell zum Durchscheinen archaischer, in essenischen Dokumenten bezeugter Prinzipien der Gemeindeorganisation: Roloff 174.

<sup>55</sup> Vgl. H. Gese (oben, Anm. 26).

<sup>56</sup> Vgl. Stauffer, Historische Elemente 34; 40ff.

priesterlich-weisheitlichen Charakter des 4. Evangeliums als den für den Evangelisten selbst entscheidend bestimmenden erklären können.

Diese Verschränkung zwischen den Indizien wirklicher Augenzeugenschaft für Traditionszusammenhänge und Ereignisse des frühen Wirkens Jesu, wie sie im Rahmen von Joh 1,35–4,2 berichtet werden, und den Indizien für die Verfasser-schaft eines Evangelisten, der nur aus eben diesen Traditionszusammenhängen, die ihm aufgrund der bezeugten Ereignisse zum Schicksal wurden, so sein Evangelium konzipieren konnte, wie er es tat, lassen eine Trennung zwischen dem Augenzeugen und dem Evangelisten schon im Ansatz als willkürlich erscheinen. Und eine solche Trennung müßte zudem spätere Formulierungen, die eine Identität des Augenzeugen und des Evangelisten voraussetzen (wie z. B. Joh 16,35; 20,30 und 21.24f.) entwerten, was nicht angängig ist.

5. Die charakteristische Exklusivität von Nachrichten aus der Frühphase des Wirkens Jesu, die keine Gemeindebildungen und keine Fiktion des Evangelisten sein können, ist besonders eklatant gegeben im Zeugnis von einer Tauffätigkeit, die durch Jünger Jesu (mit Duldung und Einverständnis Jesu) vorgenommen wurde (Joh 3,22ff.; 4,1f.). Dieses Tun Jesu bzw. seiner Jünger wirkt auf den Leser des 4. Evangeliums befremdlich; denn es bedeutet keine Spendung der christlichen Taufe oder eine Art symbolischer Einsetzung derselben, sondern eine Nachahmung der Tätigkeit Johannes des Täuflers, die durch den Jüngerstreit von 3,25f. noch zusätzlich anstößig akzentuiert wird.

Diese Nachricht liegt weder auf der Linie der christologischen und soteriologischen Interessen des Evangeliums noch der Gemeinde, die sie folglich ebensowenig erfunden haben kann wie der Evangelist. Und sie steht auch kompositionell sperrig zum Täuflerzeugnis von 1,26f. und 3,27ff. Sie kann also nur als ein Stück jener Urerfahrung vom Augenzeugen preisgegeben worden sein, deren Bezeugung in 1,35ff. angelegt ist.

Besondere zeitgeschichtliche Transparenz besitzt die Befragung des Täuflers in Joh 1,19–28. Kein Protokoll des Großen Synhedrions könnte die Stichworte der inquisitorischen Befragung des Täuflers akribischer wiedergeben als Joh 1,19–28. Die Stichworte der Befragung lauten: »Messias«, »Elija«, »Der Prophet«. Letzterer Titel weist auf Dtn 18,15ff. hin, wo Mose selbst einen »Propheten, gleich mir« verheißt, welche Stelle auf den Kontext der Tätigkeit des Täuflers bezogen, diesen als einen neuen Mose erscheinen läßt.

Daß die Abgesandten des Synhedrion auch ein Selbstbekenntnis des Aaroniden Jochanan als Messias (1,20.25) für möglich halten, ist nicht etwa ein lapsus des Evangelisten, dem entfallen wäre, daß der Messias aus dem Hause David stammen sollte. Vielmehr ist in den Wüstengemeinschaften eine Priestertradition bezeugt, der zufolge es auch die Erwartung eines aaronidischen Messias gab<sup>57</sup>.

Über die Erwartung des Elias redivivus geben die Synoptiker Auskunft. Laut dem Jesus-Logion von Mt 17,10ff. par »war« der Täufler der erwartete Elija. Elija

<sup>57</sup> Stauffer, Priestertradition 136ff.

selbst erscheint zu seinen Lebzeiten zugleich auch als Moses redivivus, indem er die Teilung des Jordan abbildhaft nachvollzieht (2 Kön 2,8).

Damit ist auch der Schlüssel zur Deutung der Johannes-Taufe gegeben. Sie ist weder ein üblicher jüdischer Reinigungsritus, noch eine Art Proselyten-Taufe, sondern ein endzeitlicher Akt, der an den Jordan gebunden ist und die eschatologische Rekapitulation der entscheidenden Befreiungstat Gottes für Israel beim Durchzug durchs Schilfmeer, wie auch beim Jordandurchzug zur Inbesitznahme des Landes (Jos 3), darstellt<sup>58</sup>.

Akribisch ist in Joh 1, 28 vermerkt: »Das geschah zu Bethanien, jenseits des Jordan«, womit der Aspekt der vergegenwärtigten Inbesitznahme des Gelobten Landes nach der Bedrängnis der Wüstenwanderung unterstrichen wird. – Eben diese Typologie bringt Paulus auch für die christliche Taufe zur Geltung (1 Kor 10,1 ff.).

Die Bedeutung dieses überlieferungsgeschichtlichen Ansatzpunktes für den Evangelisten und seine Dramaturgie der Sendung Jesu (die in 1,29.36 mit dem Hinweis auf das »Lamm Gottes« besonders spürbar wird) geht auch aus der sprachlich voll integrierten doppelten Verankerung des Täuferzeugnisses schon im Prolog hervor. Sie läßt für dieses Täuferzeugnis, bzw. für die priesterlich-weisheitliche Tradition, in der es steht, eine ähnliche Entfaltung in ganzen Schichten des Evangeliums erwarten, wie dies hinsichtlich der christologischen Ausstrahlung der Schlüsselaussage 1,14 vom »Fleisch gewordenen Logos« auf das Gesamtevangeli-um zu beobachten ist.

6. Die dritte Situation von höchster zeitgeschichtlicher Transparenz für die Frühphase des Wirkens Jesu ist die Tempelreinigung<sup>59</sup> laut Joh 2,13–22, die doch wohl hierher und nicht in die Chronologie der Passion gehört. Die synoptischen Berichte sind deshalb keine direkte Gegeninstanz, weil sie ohnehin das öffentliche Leben Jesu zeitlich kontrahieren und es für sie keinen Ort für die Tempelreinigung als den im Zusammenhang des Todespassa geben konnte. Die synoptische Verbindung zwischen einem prophetischen Auftreten Jesu im Tempel und der Ausschächtung eines in dieser Situation gesprochenen Wortes im Prozeß Jesu (Mk 14,58parr) ist freilich gewichtig, spricht aber nicht zwangsläufig für eine Zwischenzeit von nur wenigen Tagen zwischen Handeln und Wort Jesu einerseits und deren Auswertung im Prozeß andererseits.

Die Chronologie der Tempelreinigung und deren Darstellung im 4. Evangelium hat ihre besondere Schlüssigkeit. Die Vollmachtfrage »der Juden«<sup>60</sup> verrät eine gewisse Analogie zu der an Johannes gerichteten. Die Kontrahenten Jesu sind

<sup>58</sup> Vgl. Gese (oben, Anm. 26), 198ff. – Die Rekapitulation des Schilfmeerwunders scheint geradezu als die Probe auf den Anspruch »Des Propheten« gegolten zu haben, an der sich falsche Messiasse und Propheten versuchten. So will der in Apg 5,36 genannte Theudas mit 400 Mann vor römischen Verfolgern das Exodus-Wunder nachvollziehen (Flavius Jos., Ant. 20, 97f.) und kommt dabei um. Vgl. zu diesem und weiteren Beispielen: Hengel, Zeloten 236f. – Die Warnung vor falschen Messiasen und Propheten »in der Wüste« findet sich auch in Mt 24,26.

<sup>59</sup> Vgl. zu den zeitgeschichtlichen Umständen: Hengel, Zeloten 221f.

<sup>60</sup> Diese Redeweise des 4. Evangeliums deutet (entgegen allgemein kolportierter Anschauung) ebenso wenig auf eine große zeitliche und kulturgeschichtliche Distanz vom Leben Jesu hin wie die entsprechende Wendung bei Paulus (2 Kor 11,24).

wahrscheinlich nicht schon Mitglieder der Tempelwache, die so eilig herbeigerufen worden wäre, sondern anwesende torarechtlich interessierte Pharisäer, die prophetische Taten zugunsten der Heilighaltung des Tempels keineswegs a priori verurteilen, sondern nur den Legitimationstitel feststellen wollten. Das Stichwort für die Erhellung der Situation bietet der Evangelist mit dem Wort »Zelos« (2,17). Die Umstehenden konnten die Tat Jesu als die eines Zeloten zur Heilighaltung des Tempels auffassen, wie solche in der Apg mehrfach (gegen die Apostel und gegen Paulus gerichtet) durchscheinen. Solche Taten sind in den Jahren Jesu und danach bis zum Jahre 70 zunehmend an der Tagesordnung.

Das Tempelwort Jesu (2,20) wird von den Umstehenden mit Befremden registriert, bietet aber im Handlungskontext einer zelotischen oder gar einer prophetisch-messianischen Tat noch keinen Anklagegrund wegen Tempellästerung. Denn selbst Messiasansprüchen in Zelotenkreisen begegnete man in jenen Jahren angesichts der hochgespannten messianischen Erwartung mit einer gewissen Offenheit. Und zu den Taten des erwarteten Messias gehörte ein vor radikalen Maßnahmen nicht zurückschreckender Einsatz zur Neugestaltung und Verherrlichung des Tempels<sup>61</sup>.

Eine gewisse Möglichkeit, Jesus könnte der erwartete Messias sein, wurde in den Augen der Pharisäer erst durch Jesu vollmächtige Neuinterpretation der Halacha und gar der Tora endgültig widerlegt, wie sie im Aufbau des Joh-Ev zunächst als Bruch der Regeln kultischer Reinheit im Umgang mit Samaritern (Joh 4) und dann vor allem als Tora-Bruch in Form einer Aufforderung zum Tragen eines Bettes am Sabbat (Joh 5,8) begegnet<sup>62</sup>.

Der Rahmen von Joh 2–3, der eng an die zeitgeschichtlich transparente Schilderung der Vorgänge um die Taufe Jesu (Inquisition des Hohen Rates beim Täufer: 1,19ff.) anknüpft, bringt also in Ergänzung des Handlungs- und Zeitrahmens der Synoptiker Nachrichten über eine Frühphase des Wirkens Jesu, die in zwei Handlungen Jesu noch nicht durch dessen spätere völlige Unverwechselbarkeit in seinem prophetischen und messianischen Tun ausgezeichnet sind. Die Taufstätigkeit der Jünger Jesu und die Tempelreinigung, die von den Umstehenden noch als Tat eines galiläischen Zeloten mißverstanden werden konnte, zeigen die Anfänge des Wirkens Jesu vor dem Hintergrund der Täuferbewegung und des zeitgenössischen Denkens über den Messias. Und es besteht wohl eine sublimine Verbindung zwischen den Versuchungen Jesu in den synoptischen Evangelien, die alle durch die Distanzierung von zeitgenössischen Messiasvorstellungen überwunden werden müssen und der Findung jener unverwechselbaren Konsequenz des eigenen Weges, die sich in der ersten Phase des Öffentlichen Wirkens vollzieht, für die Joh 2–3 historisch ernstzunehmende Aufschlüsse bietet.

<sup>61</sup> Das Erscheinen des Messias zur herrlicheren Wiederherstellung des Tempels wird noch in der Endphase des Kampfes um den Tempel von einem zelotischen Propheten ausgerufen (Jos. Bell. 6,285; vgl. Billerbeck 1, 151); Hengel, *Zeloten* 248, Anm. 6; vgl. 246–251.

<sup>62</sup> Zu der torarechtlichen Seite des Handelns Jesu vgl. Stauffer, *Jesusforschung*.

*Die liturgische Dimension als hermeneutischer Schlüssel  
zur Interpretation des Johannesevangeliums  
und seines Glaubensverständnisses*

1. Als erster Hinweis des Evangelisten nicht nur auf einen Augenzeugen als Gewährsmann, sondern auf seine eigene Augenzeugenschaft muß die Berufung der ersten Jünger Jesu aus den Jüngern des Täufers verstanden werden, mit der der Evangelist die Spur zur Identifizierung des Jüngers legt, in Verbindung mit welchem Andreas »der eine der beiden« (1,40) ist. Die historische Transparenz der Szene partizipiert an der von 1,19ff.; 3,22ff. und 4,1f. Und die Identität des Jüngers von 1,35ff. mit dem Evangelisten erschließt sich aus eben der überlieferungsgeschichtlichen Perspektive, als die wir die priesterlich-weisheitliche gekennzeichnet haben. Diese charakterisiert sowohl die Kreise, denen der Täufer besonders nahesteht und die bei ihm wie auch bei seinen Jüngern vorauszusetzen ist. Gerade sie aber begegnet als ein Grundprinzip der Gestaltung des 4. Evangeliums. In dieser Perspektive stellt sich also die zeitgeschichtliche Transparenz der Erfahrungsursprünge des Augenzeugen zugleich als die des Evangelisten dar und bietet uns zugleich auch den von der priesterlich-weisheitlichen Überlieferungsgeschichte her vorgegebenen hermeneutischen Schlüssel für die Interpretation des Evangeliums.

Es ist das Denken in heilsgeschichtlichen Offenbarungskategorien, in denen die ewige Weisheit die Verbindung mit erwählten Geisträgern und Institutionen wie Kult und Tora eingeht. Und in diesen Kategorien hat die anamnetische Verinnerlichung der Vergangenheit auch zugleich die höchste Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung. Es verrät große Blindheit bei den Formgeschichtlern und den Vertretern der »existentialen« Exegese, daß ihnen die anamnetische Denkstruktur der jüdisch-christlichen Überlieferung verborgen blieb und speziell für Bultmann Gegenwartsbedeutsames ohne Bindung an Vergangenes, dafür aber unter Übernahme philosophischer Kategorien vom deutschen Idealismus und von Heidegger, deutbar schien.

Die Kategorie der Anamnese war bereits in den 20er Jahren durch O. Casel in Anlehnung an die griechische Patristik und die altkirchliche Liturgie für die Liturgiewissenschaft erschlossen worden. Sie wurde danach in der Alttestamentlichen Wissenschaft herausgearbeitet<sup>63</sup>, von der Neutestamentlichen Wissenschaft dagegen auch dann noch meist unzureichend gewürdigt.

Von der Kategorie der Anamnese und ihrem liturgischen Vollzug, wie sie dem Judentum vor allem in der Passafeier und speziell der Passahaggada vorgegeben war, erschließt sich das Verständnis der Offenbarungsreden des johanneischen Christus. Es sind Jesusreden in Gestalt kultischer Meditation und Offenbarungserfahrung. Bezeichnenderweise ist die johanneische Tradition im 2. Jahrhundert am deutlichsten greifbar in der quartodezimanischen Passapraxis und speziell in den

<sup>63</sup> Vgl. P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: *Leiturgia* I, 83–364; 209ff.; 229ff.

Offenbarungsreden des Auferstandenen<sup>64</sup> in der Osterpredigt des Meliton von Sardes.

2. Die johanneische Tradition der kleinasiatischen Passafeier im 2. Jahrhundert und der bei Meliton aufscheinenden theologischen Perspektive derselben ist historisch gesichert<sup>65</sup>. Die Zeugen dieser Tradition aber zeigen sich zugleich von der Sprache des Joh-Ev (bzw. 1 Joh) geprägt und vertreten dessen Authentizität, wie dies auch schon Papias von Hierapolis tut<sup>66</sup>.

Nun bekundet das Joh-Ev aber nicht nur eine allgemeine Harmonie mit der quartadezimanischen Passafeier. Die Soteriologie, die dieses Evangelium vom »Lamm Gottes«-Zeugnis des Täufers (1,29.36) bis zur Charakterisierung des am Kreuze Durchbohrten als neues Passa (19,36; mit Verweis auf Ex 12,46) durchzieht und im offenbarenden Handeln und Reden Jesu im Zusammenhang dreier Passafeste ihre kompositorisch-strukturelle Stütze hat, ist theologiegeschichtlich transparent für eine Zeit, in der auch Paulus in 1 Kor 5,7 von Christus, dem »für uns geschlachteten Passalamm« spricht. Ja, mehr noch, diese Soteriologie ist der Konzeption nach transparent für die Passafeier der Urgemeinde, bei der es zu den aktuellsten theologischen Aufgaben gehörte, das im kalendarischen Zusammenhang mit dem jüdischen 15. Nisan gefeierte christliche Erlösungspassa nach seinem unverwechselbaren soteriologischen Inhalt in Abhebung vom jüdischen zu deuten. Die so breit im Joh-Ev angelegte Passalamm-Soteriologie deutet also auf eine konzeptionelle Entstehung in frühester apostolischer Zeit und läßt auch an eine zum Gesamtevangeliem vorgängige sprachliche Formung von größeren Kompositionselementen des 4. Evangeliums oder dessen Vorstufen in Form einer Passahaggada denken<sup>67</sup>.

Im Zusammenhang einer solchen liturgischen Überlieferung und der sprachlichen Gestaltung anamnetischer Kompositionsstücke verlieren die Christusreden des 4. Evangeliums alles Absonderliche. Natürlich hat der historische Jesus nicht in dieser Form zu den Umstehenden gesprochen. Aber das, was er den Umstehenden in einer von den synoptischen Evangelien her zugänglichen Sprache gesagt hat,

<sup>64</sup> Die perspektivische und sprachlich Nähe zwischen den johanneischen Offenbarungsreden und Teilen der Passapredigt des Meliton von Sardes hat G. Ziener richtig erkannt (Johannesevangelium und urchristliche Passafeier: *Bibl.Zs. NF* 2, 1958, 263–274) und für die entsprechende Schicht des Joh-Ev auf eine urkirchliche Passahaggada als Sitz im Leben geschlossen.

<sup>65</sup> Laut dem Brief des Irenäus an Papst Victor (189–199) wird sie schon von Polykarp als Praxis des Apostels gegenüber Papst Aniket (im Jahre 155) vertreten (H. E. V,20,5f.) und ebenso von Polykrates von Ephesus gegenüber Victor (H. E. V,24,1–8). Zur johanneischen Charakteristik und letztlich jerusalemer Herkunft dieser Passafeier vgl. besonders A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, Berlin 1977.

<sup>66</sup> Das schriftstellerische Werk des Papias ordnet Eusebius (H. E. III, 39,1–17) zwischen 96 und 110 ein. Diesen Zeitansatz sichert E. Gutwenger (*ZkTh* 60, 1947, 385–416) in Verbindung mit den von ihm rekonstruierten Chronologien des Polykarp und des Irenäus. Dieser Chronologie folgen auch Riesner (siehe oben, Anm. 42), 21, und andere (ebd. S. 21, Anm. 20 Genannte).

<sup>67</sup> G. Ziener (oben, Anm. 64) möchte sogar einen größeren geschlossenen Komplex im 4. Evangelium mit Christusoffenbarungen in entsprechenden »Zeichen« und deutenden Reden, der in struktureller Nähe zur Widerspiegelung der Exodus-Wunder im Weisheitsbuch steht, als ehemalige Passahaggada verifizieren. Eher wird man aber an eine ältere Schicht im Entstehungsprozeß des Joh-Ev zu denken haben, die später strukturell überformt wurde.

entbirgt im Prozeß der liturgisch-anamnetischen Proklamation und Meditation genau die Bedeutung des vom Joh-Ev Bezeugten. Denn das vom irdischen Jesus Ausgesprochene wird in der Gleichzeitigkeit der Anamnese zum Offenbarungswort des erhöhten und zum eschatologischen Gerichtswort des wiederkommenden Herrn. Und als Adressaten der einstigen Rede Jesu an die Juden erkennt sich die der anamnetischen Feier gleichzeitige Kirche zusammen mit der zukünftigen<sup>68</sup>.

3. Wie sich die Jesusreden des 4. Evangeliums von der liturgischen Anamnese her hermeneutisch erschließen, so auch die Umschreibungen des Augenzeugen, die sich als Selbstbezeichnungen des aus liturgischer Mysteriumserfahrung schreibenden Evangelisten zu erkennen geben. Polykrates von Ephesus wußte, wovon er sprach, wenn für ihn der Apostel Johannes schlechthin der »Priester« und Liturge innerhalb der apostolischen Überlieferung war<sup>69</sup>, so wie er dann den griechischen Vätern und den byzantinischen Theologen, die nie ihre Rückbindung an die Liturgie verloren, als »der Theologe« schlechthin galt.

Der Verfasser des 4. Evangeliums konnte sich als Augenzeuge nur in der dritten Person zu erkennen geben, wenn die Ich-Form der Rede vornehmlich der Selbstoffenbarung Jesu zugewiesen war. Er hatte für diese Form, sofern sie über die leicht zu durchschauende Verhüllung von 1,40 oder die Selbstbezeichnung als »der andere Jünger« hinausgehen sollte, um vollmächtige Zeugenschaft verifizierbar zu machen, den Reflex eines *passivum divinum*<sup>70</sup> zu wählen, sich also als der von der Erfahrung des Mysteriums der Liebe Betroffene zu erkennen zu geben. So bedeutet die Bezeichnung »der Jünger, den Jesus liebte« nicht eine subjektivistische Vereinnahmung der Liebe Jesu, sondern die liturgiegemäße Verbindung seines Zeugnisses mit der objektiven Urfahrung der äußersten Liebestat Jesu (Joh 13,1) in Form des Letzten Mahles (13,23).

Wegen der liturgischen Erfahrungsdimension des 4. Evangeliums bestimmen Passa-, Tauf- und Eucharistiedeutung breitangelegte Schichten des Evangeliums<sup>71</sup>.

Die Konvergenz der Augenzeugenbürgerschaft mit der inneren kompositorischen Struktur des 4. Evangeliums wird also in der liturgischen Vorprägung des Augenzeugen und Jüngers und der liturgischen Sensibilität des Evangelisten im 4. Evangelium in ganzer Breite offenkundig. Die priesterliche Tradition des Joh-Ev reicht zurück zu der liturgischen Prägung, welche die Exponenten des zadokiti-

<sup>68</sup> Wenn der jüdische Passaritus von jedem Mitfeiernden verlangt, sich gleich einem zu betrachten, der selbst aus Ägypten auszog, dann mußte für die frühe christliche Passafeier als Erfahrungsgesetz daraus folgen, daß jeder Mitfeiernde das Tun und Reden Jesu gleich einem erlebte, der einst mit dabei war (so die Darstellungsstruktur des Mk-Ev), oder eher noch: gleich einem, der den Herrn so sprechen hört, wie es der Gleichzeitigkeit des erhöhten Herrn zu seiner Gemeinde entspricht (so im Joh-Ev).

<sup>69</sup> So heißt es im Brief an Papst Victor (oben, Anm. 65) vom Apostel Johannes in Ephesus »der Priester war und das Petalon trug«.

<sup>70</sup> Dieser Sprachgebrauch wirkt fort in der byzantinischen Liturgie, in der sakramentale Spendeformeln und Begleitworte zu bildhaften Riten vorwiegend gemäß dem »*passivum* der Mysterienerfahrung« formuliert sind.

<sup>71</sup> Dies hat am besten O. Cullmann erkannt und gedeutet, der in Joh 6,1–13.26–65; 13; 15 ff. und 19,34 f. eine eucharistische Schicht, in Joh 3–5 und Joh 9 eine taufkatechetische Schicht gegeben sieht. Vgl. O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1962, 88–97, 104–110 (zur eucharistischen Schicht); 74–88, 97–100 (zur tauftheologischen Schicht).

schen Hochpriesteradels der von ihnen initiierten essenischen Bewegung (nach Ausweis der Qumran-Literatur) unverlierbar mitgegeben hatten<sup>72</sup>. Von diesem Ausgangspunkt führt die Spur der priesterlichen Tradition des 4. Evangeliums über Johannes den Täufer sowie den erstberufenen Jünger Jesu neben Andreas weiter zum Augenzeugen des Lebens Jesu und des Mahlvermögens, des Kreuzes und des Grabes Jesu, sodann hin zur apostolischen Verkündigung Jesu als des wahren Erlösungspassa und schließlich zur quartadezimanischen Passatradition, die zugleich eine Tradition ist, die sich auf den Apostel Johannes, »den Priester«, zurückführt.

Die Identifizierung des Augenzeugen des 4. Evangeliums mit dem Evangelisten bedeutet die Identifizierung mit dem Apostel Johannes, da Joh 13 und 20 zwingend ein Mitglied des Zwölferkreises, ja, einen eng mit Jesus und Petrus verbundenen Apostel voraussetzen. Dessen Namen ist im 4. Evangelium eben deshalb nicht genannt, weil sein Träger einerseits vom Geschehenskontext jeweils eindeutig fixiert ist, er andererseits aber für den Gläubigen in der objektiv-paradigmatischen Rolle liturgischer Erfahrung erscheinen soll. Nach der synoptischen Tradition ist klar, daß der einmal dem Andreas und sonst dem Petrus zugeordnete »andere Jünger« nur der Apostel Johannes sein kann. Als den »Zeugen« neben Petrus lassen ihn auch Apg 3–8 und Gal 2,9 erkennen.

4. Der Apostel Johannes, »der Priester« und Liturge, erscheint im 4. Evangelium überdies auch noch als der Zeuge und Lehrer eines Glaubensverständnisses, welches der katholischen und der orthodoxen Überlieferung von Anfang an unverlierbar eingeprägt wurde, während es von einem dialektisch-protestantischen Glaubensbegriff, der der liturgischen Tradition, wie auch der Deutung von Geschichte und Kosmos nicht verpflichtet ist, perhorresziert wird. Es ist ein Glaube, der im Schauen<sup>73</sup> der Augenzeugen initiiert ist, wobei das Schauen zum Glauben hin überstiegen werden muß, es aber andererseits auch weiterhin keinen Fremdkörper am Glaubensvollzug bildet. Es wird vielmehr in meditative Bildgestalten verwandelt<sup>74</sup>, die dem Glauben Resonanz in den Tiefenschichten menschlicher Seelenstruktur verleihen. Dies freilich ist ein Glaubensvollzug, der nicht von der »natura corrupta« und dem »peccator« bleibenden »iustus« Luthers, sondern von der Faszination durch die heilende und heiligende Kraft der göttlichen Gnade bestimmt ist, in welcher katholisches und orthodoxes Glaubensverständnis mit den griechischen Vätern und der altkirchlichen Liturgie und nicht zuletzt eben mit Johannes, »dem Priester« und »dem Theologen«, und seinem Evangelium übereinstimmen.

Dieses Glaubensverständnis bezeugt und lehrt Johannes, wie wir gesehen haben, gerade im Blick auf die älteste liturgische Überlieferung der Kirche, und zwar auf die quartadezimanische Passafeier, wie auch auf die Taufe und die Eucharistie. In

<sup>72</sup> Stauffer, Priestertradition; M. Hengel, Judentum und Hellenismus (oben, Anm. 27) 407ff. u. ö.

<sup>73</sup> Vgl. F. Mußner, Die johanneische Sehweise (oben, Anm. 2).

<sup>74</sup> Solche sind im Joh-Ev z.B. in 3,13; 3,14; 12,24; 12,32f. gegeben. – Vgl. zur Bedeutung der Bildkategorie für den liturgischen Vollzug: H.-J. Schulz, Das VII. Ökumenische Konzil. Erneuerungsimpuls für eine Liturgie, die zum »Schauen« des Mysteriums befähigt: *Catholica* 42 (1988) 138–155.

diesen Vollzügen lebt Christus in der Kirche fort. Deshalb ist das Zeugnis des Johannes für das irdische Wirken Christi zugleich ein solches für den fortwirkenden und in Taufe und Eucharistie seiner Kirche sich offenbarenden Christus<sup>75</sup>. Deshalb wird nicht ein spezieller Einsetzungsakt für die Eucharistie berichtet, sondern in Joh 6; 13 und 14ff. die gesamte Spannweite der Eucharistie als Vermächtnis des Wirkens und der Selbstoffenbarung Christi offenkundig gemacht.

5. Im Zusammenhang der Eucharistie aber sieht Johannes auch den mittels des Hirtenamtes fortlebenden Beistand des Herrn. Deshalb muß Petrus in die bleibende Bedeutung des Liebes- und Dienstgebotes beim Letzten Mahl durch besondere Zwiesprache und mit besonderer pädagogischer Eindringlichkeit eingeführt werden (Joh 13,6ff.). Ganz analog stellt diesen Vermächtnisaspekt bezüglich Petrus auch Lk 22, 24ff.31 ff. dar. Die »lukanische Tradition« schöpft wiederum aus der »johanneischen«; oder besser gesagt: der Apostel Johannes, wichtigster Auferbauer der Urkirche neben Petrus (Apg 3–8; Gal 2,9) ist für Lukas, den antiochenischen Arzt, Missionshelfer Pauli und Evangelisten (Kol 4,14; Phlm 24), der vielkontaktierte Gewährsmann.

Die Perspektive des im Hirtenamt fortlebenden Beistandes des Herrn und seiner ungebrochenen Gegenwart in der Eucharistie wird noch einmal und zwar auch hinsichtlich der Funktion des Joh-Ev selbst vermächtnishaft dargestellt im Nachtragskapitel 21. Joh 21,9–15a gibt der Szene eine deutlich eucharistische Färbung (was natürlich nicht im Sinne einer sakramentalen Eucharistiefeyer mit dem Auferstandenen gemeint ist, die ein heilsgeschichtlicher Anachronismus wäre). Von Petrus wird nun die Ratifizierung dessen eingefordert, was in 13,6ff. (und in der Protophanie gemäß 1 Kor 15,5, die in Joh 20 von der Wirklichkeitsebene des leeren Grabes und des dort erwachenden Glaubens widergespiegelt wird) angelegt ist. Die Veranlassung des Nachtrags durch den Augenzeugen und Evangelisten<sup>76</sup> ist von der für die Gemeinde beklemmenden Aktualität des (Joh 21,18ff.) vom Herrn Angekündigten vorgegeben und leicht zu erkennen. Es ist das Martyrium des Petrus, das so eingetreten ist, wie Christus es vorhergesagt hat, wie auch für den »anderen Jünger« das »Wenn ich will« weiterhin unverbrüchlich Bestand hat und also nicht etwa ebenfalls dessen Tod, sondern die Situation voraussetzt, in der von den »beiden Zeugen« eben Johannes, »der andere Jünger«, noch lebt und er nun allein der Gemeinde die beiden entscheidenden Vermächtnisdimensionen noch

<sup>75</sup> Vgl. O. Cullmann, der die historische Dimension der Leben-Jesu-Darstellung im Joh-Ev betont und zugleich feststellt, daß die Darstellung »weitgehend auf einer Zusammenschau des historischen Jesus und des in der Gemeinde gegenwärtigen Herrn beruht. . . daß weiterhin der Evangelist Mahlfeier und Taufe in ihrer Zusammengehörigkeit offenbar als Ausdruck allen gottesdienstlichen Lebens der Urgemeinde betrachtet und demgemäß die Beziehung herstellt zwischen dem besonders in diesen beiden Sakramenten gegenwärtigen Herrn der Gemeinde und dem Leben Jesu« (a.a.O., 71).

<sup>76</sup> Laut Robinson (290; besonders Symposion 147f.) zwingt nichts dazu, Joh 21,1–23 einer anderen Hand zuzuschreiben. Am ehesten konnte der Evangelist selbst ein Postscriptum anbringen, ohne die Nahtstelle 20,30 zu glätten und die Handlung mit der des 20. Kapitels zu verflechten. Unsere Deutung des Aussageinhalts und der Veranlassung von Joh 21,1–23 läßt den Abschnitt als persönliches Vermächtnis des Apostels Johannes an die Kirche nach dem Tod des Petrus erkennen. Erst in der Sicht dieses Abschnittes wird z. B. der Sinn von Joh 13,6ff, als ekklesiologisch bedeutsam erkennbar, wie er auch für Lk 5,4ff. die Deutung des Hintergrundes bietet.

einmal zum Bewußtsein bringen muß: Der Beistand des Erhöhten durch das Hirtenamt wird fortleben. Seine Träger sind immer noch einzelne Apostel (zumindest Johannes selbst) und die von diesen eingesetzten Presbyter und Episkopen. Und vor allem lebt die Gegenwart Jesu in der Eucharistie fort und eröffnet stets neu, durch den »anderen Beistand«, den Heiligen Geist, auch die tiefere Bedeutung des im 4. Evangelium Bezeugten.

Nicht zufällig ist die von der Liturgie geprägte Kirche des Ostens auch die Kirche der johanneischen Tradition oder besser, die Kirche, die in besonderer Weise vom Zeugnis »Johannes', des Theologen«, lebt, das schon im 2. Jahrhundert zugleich als das des Apostels und des »Priesters und Liturgen« galt. Dies bedeutet eine nicht nur subjektive Vorliebe ostkirchlicher Tradition. Es bringt vielmehr zum Bewußtsein, daß das Joh-Ev sich im Lichte katholischen und orthodoxen Glaubensverständnisses und einer liturgischen Überlieferung, die aus den Anfängen schöpft, zu erkennen gibt, – oder aber jener Abwertung verfällt, die sich theologiegeschichtlich als das Erbe des Deismus und der Ehe zwischen einer dialektisch denkenden Spielart des Protestantismus und dem deutschen Idealismus erweist.