

Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg  
Hauptseminar: Kümmert sich Gott etwa um die Ochsen? (1Kor 9,9b).  
Schriftauslegung bei Heiden, Juden und Christen  
Leitung: Prof. Dr. Peter Pilhofer  
Sommersemester 2017

# Wiederholungen

Überlegungen zu einer Hermeneutik des Johannesevangeliums

Abgegeben am 24.08.2018  
Stud. Theol. Matthias Fröhlich  
Matrikel-Nr.: 21721918  
Sonnenstraße 29  
90763 Fürth  
Froehlich.matthias@gmx.de

# Inhalt

0. Einleitung.....	3
1. Ergebnisse der Forschung zum Gebrauch des Alten Testaments im Johannesevangelium.....	4
2. Methodischer Exkurs: Der Leser.....	6
3. Wiederholung in Stil und Aufbau .....	8
4. Joh 6 als Beispiel für eine Hermeneutik der Wiederholung .....	12
5. Überprüfung an Joh 5 und 9 .....	17
5.1. Der Komplex um die Heilung am See Beth-Zatha .....	17
5.2. Der Komplex um die Heilung des Blindgeborenen .....	22
5.3. Zwischenfazit.....	24
6. Erinnerungsarbeit .....	25
7. Fazit .....	29
Literaturverzeichnis.....	31
Eigenständigkeitserklärung .....	33

Bei der Nennung von Personengruppen oder Einzelpersonen wird aus Gründen des Leseflusses die einfache männliche Schreibweise gewählt. Diese Schreibweise ist nicht diskriminierend zu verstehen, sondern bezieht regelmäßig weibliche Personen und Personen anderen Geschlechts mit ein.

## 0. Einleitung

Die Frage nach einer Hermeneutik des Johannesevangeliums steht zwar nicht im Zentrum der neutestamentlichen Forschung, dennoch wurden auch zu diesem Thema bereits mehrere Tausend Seiten geschrieben. Will eine Arbeit, die nicht eine Monographie werden soll, sich aber nicht auf eine Teilfrage begrenzen, sondern das große Ganze im Auge behalten, muss sie notwendig relativ überschlüssig bleiben. Sie darf sich nicht in zu vielen Einzelexegesen verstricken, sondern muss sich auf die wichtigsten Beobachtungen beschränken. Diese Arbeit will dabei aber nicht überblickshaft einen Lexikonartikel imitieren; sie verfolgt einen eigenen, durchaus streitbaren Ansatz. Als These wird angenommen, dass das Johannesevangelium eine Hermeneutik der Wiederholung nahelegt. Heilige Schriften sind nicht verstanden, wenn man sie einmal von vorne nach hinten durchliest, sondern immer wieder neu und in einem neuen Kontext liest. Wie aber das Johannesevangelium dieser Erkenntnis nachkommt, verlangt demnach genauer beschrieben zu werden.

Als heilige Schrift, die das Johannesevangelium benutzt, kommt zuerst das Alte Testament in Betracht. In einem ersten, sehr groben Überblick werden in der folgenden Arbeit die Ergebnisse aus dieser Forschung vorgestellt. Neben dem Alten Testament könnte der Umgang mit den Synoptikern hier ebenfalls eine Rolle spielen. Auch sie könnte Johannes schon als heilige Texte verstehen. In dieser Arbeit wird davon ausgegangen, dass Johannes die synoptische Tradition in irgendeiner Form kennt und sie verarbeitet. Darauf soll aber nur ganz am Rande eingegangen werden. Denn am erhellendsten erscheint es mir, danach zu fragen, welche Andeutungen das Evangelium selbst gibt, wie es gelesen werden will. Man hat nämlich berechtigten Grund anzunehmen, dass es den Anspruch erhebt, selbst als heiliger oder zumindest autoritativer Text zu gelten.<sup>1</sup> Dabei rückt die Rolle des Lesers in den Mittelpunkt des Interesses. Deswegen soll in einem kurzen Exkurs geklärt werden, was darunter zu verstehen ist, wenn in dieser Arbeit vom „Leser“ die Rede ist. Zur Klärung der Rolle des Wiederholens muss in einem nächsten Punkt der Charakter des Evangeliums in Aufbau und Stil auf die Frage, wie der Text sich selbst gelesen haben will, untersucht werden. Für den Umgang mit dem Alten Testament und für Hinweise, wie sich das Johannesevangelium selbst gelesen haben möchte, eignet sich ein Durchgang durch die Brotrede in Joh 6. Dieser erfolgt in einem dritten Kapitel. Besonders zu beachten sind dabei die Beobachtungen, die Jean Zumstein angestellt hat. Er hat an Joh 6 gezeigt, dass für den schriftkundigen Leser angedeutet wird, dass der lineare Leseverlauf von vorn nach hinten unterbrochen werden soll und der Leser nach der Brotrede noch einmal die

---

<sup>1</sup> Vgl. OBERMANN, Christologische Erfüllung, S. 420ff. siehe Joh 20,30f.; 21,24f.

Wundergeschichten am Anfang des Kapitels betrachten soll. Seine Ergebnisse werden hier vorgestellt und durch eigene Beobachtungen ergänzt. Es wird in einem weiteren Kapitel untersucht, ob sie sich an anderen Stellen des Evangeliums wiederfinden lassen. Hierfür wird in dieser Arbeit die Heilung am Teich Beth-Zatha in Joh 5 und die Heilung eines Blindgeborenen in Joh 9 in den Blick genommen. Dabei wird immer zuerst die Handlung des Textes kurz zusammengefasst, dann dargestellt, was den linearen Lesefluss stört und zur Relektüre des Wunders motiviert. Danach soll gezeigt werden, wie die neue Perspektive das Verständnis des Textes verändert. Einen weiteren Hinweis auf seine Hermeneutik bietet das Evangelium durch die spezifische Benutzung des Wortfeldes „erinnern“. Erinnern als etwas sich wieder in sein Bewusstsein holen, ist ebenfalls eine Form der Wiederholung; dem soll in einem weiteren Kapitel genauer nachgegangen werden. Die Benutzung des Wortfeldes „erinnern“ zeigt dann den Bezug zwischen dem Geschehen und den heiligen Texten. Die Ergebnisse dieser Arbeit werden abschließend in einem Fazit gesammelt.

## 1. Ergebnisse der Forschung zum Gebrauch des Alten Testaments im Johannesevangelium

Liest man das Johannesevangelium unter dieser Fragestellung, fällt als erstes auf, dass Johannes im Vergleich mit den anderen Evangelien das Alte Testament nur sehr selten zitiert. Übereinstimmend führen die 28ste Auflage des *Novum Testamentum Graece* (NTG) und die 4te Auflage des *Greek New Testament* (GNT) lediglich 16 Zitate im Johannesevangelium auf. Dementgegen stehen 63 Zitate bei Matthäus, 31 bei Markus und 26 bei Lukas.<sup>2</sup> Martin Hengel zählt in der 26sten Auflage des NTG 19 Zitate und ca. 190 am Rand vermerkte Anspielungen und Parallelen für das Johannesevangelium und 87 Zitate und ca. 460 Anspielungen für das Matthäusevangelium.<sup>3</sup> Die Tendenz ist also eindeutig, auch wenn in der Forschung umstritten ist, was als Zitat gelten kann und was nicht. Das Johannesevangelium zeichnet sich vor den anderen Evangelien durch seinen sparsamen Schriftgebrauch aus. Dagegen fällt jedem schriftkundigen Leser schon bei der Lektüre der ersten Verse dieses Evangeliums auf, dass hier alttestamentliche Texte anklingen. Nicht zufällig beginnt das Johannesevangelium mit denselben zwei Worten wie die Tora in der Fassung der Septuaginta (LXX): *Ἐν ἀρχῇ ...*

---

<sup>2</sup> Nach dem Register des GNT<sup>4</sup>. Da aber schon eine Übereinstimmung mit NTG<sup>28</sup> bei Johannes besteht und Barbara und Kurt Aland an beiden Ausgaben mitgearbeitet haben, ist auch in den anderen Evangelien mit einer Übereinstimmung der beiden Ausgaben zu rechnen.

<sup>3</sup> Vgl. HENGEL, *Schriftauslegung*, S. 275.

Zwischen der Überbewertung einer dieser beiden Beobachtungen schwankt die Forschung zur Schriftauslegung des Johannes hin und her. Wegen methodischer Bedenken konzentrieren sich die Einen – wie bspw. Andreas Obermann – nur auf die Auslegung der Zitate und die Verwendung gewisser Stichworte wie *γραφή* und *λόγος*. Hier meinen sie methodisch gesicherter arbeiten zu können als mit Anspielungen,<sup>4</sup> da Kriterien dafür angegeben werden können, was als Zitat gelten kann und was nicht.<sup>5</sup> Sie kommen so zu einem Minimalbestand an Stellen, an denen Johannes auf die Schrift auf jeden Fall eingeht. Die Frage ist nur, ob dieser zur Bestimmung der Hermeneutik des Johannes ausreicht. Die Anderen – wie bspw. Martin Hengel oder auch Günter Reim – erkennen, dass dieser explizite Schriftgebrauch wohl nicht den eigentlichen Schwerpunkt in der Verwendung des Alten Testaments im Johannesevangelium darstellt, können aber keine Kriterien für die Auswahl ihrer untersuchten Stellen angeben.<sup>6</sup> Neuerdings verspricht die Methodik der Intertextualität hier für mehr Klarheit zu sorgen. Besonders die Dissertation von Marion Moser<sup>7</sup> ist hier hervorzuheben. Sie beschränkt sich aber auf Joh 4 und 7. Der große Vorteil besteht bei dieser Arbeit auch darin, dass beobachtet wird, wie sich die Benutzung der Schrift in den Erzählablauf einbindet. Bei den Arbeiten von Hengel und Reim wird der Kontext, in dem die Schriftauslegung geschieht, nicht beachtet oder spielt zumindest eine stark untergeordnete Rolle.

Einig ist man sich auch darin, dass die Schriftaneignung des Johannes eine (vorwiegend) christologische Ausrichtung hat.<sup>8</sup> Besonders deutlich zeigt sich dies darin, dass ab einschließlich 12,38 alle Zitate recht einheitlich mit einer Form von *πληρώω* in Verbindung mit Worten wie *γραφή* eingeleitet werden.<sup>9</sup> Legt man die Zählung des NTG<sup>28</sup> zu Grunde, sind das 7 von 16

---

<sup>4</sup> Vgl. OBERMANN, Christologische Erfüllung, S. 35, Fn. 191. Hier liegt Obermann aber m.E. falsch. Insgesamt ist die strikte Einteilung in Zitat und Anspielung etwas, was erst unter modernen Bedingungen möglich ist. Die Übernahme fremden Gedankenguts in eigene Texte musste – wegen mangelndem Copyrights – nicht unbedingt sichtbar gemacht werden. Es ist ein methodisches Problem, wenn wir definieren, was ein Zitat ist und dann überprüfen, ob Johannes nach unseren Standards arbeitet. Die Unterscheidung hat dennoch heuristischen Wert und hilft dem modernen Leser Beobachtungen besser zu klassifizieren, die strikte Trennung sagt aber nichts über das Schriftverständnis des Johannes aus.

<sup>5</sup> So nennt er nur „die wörtliche Übernahme von Sinneinheiten in einem Satz bzw. Wort oder von Sätzen bzw. Wörtern in den Text des Evangeliums“ Zitat (OBERMANN, Christologische Erfüllung, S. 64). Zudem habe ein Zitat immer Verweisungscharakter auf den Text, aus dem zitiert wird. Damit ein Zitat gelingt, „muß eine Formulierung als Zitat erkennbar sein, was zum zweiten impliziert, daß die betreffende Formulierung dem Leser (oder Hörer) bekannt sein oder bekannt gemacht werden muß.“ (OBERMANN, Christologische Erfüllung, S. 65.) Die Erkennbarkeit ist für ihn dann gewährleistet, wenn das Zitat deutlich aus dem Kontext heraustritt, was praktisch dadurch geschieht, dass es entweder durch eine Einleitungsformel gekennzeichnet ist, oder in wörtlicher Rede steht.

<sup>6</sup> Vgl. HENGEL, Schriftauslegung, S. 282f. Dort nennt er die Auswahl seiner Stellen „zufällig“. Reim listet minutiös alle Stellen auf, bei denen er mit Zitaten und Anspielung rechnet, benennt aber nirgends Kriterien, welche Stellen als solche zu gelten haben und welche nicht. Vgl. REIM, Jochanan, besonders S. 3 und 97f.

<sup>7</sup> MOSER, Schriftdiskurse, passim.

<sup>8</sup> Uneinigkeit besteht darin, was dies bedeutet. Empfängt Christus von der Schrift her seine Identität oder handelt es sich um ein hermeneutisches Prinzip, dass die Schrift nur noch im Licht von Kreuz und Auferstehung gelesen werden kann? Und heißt das, dass Christus die Schrift überbietet? Vgl. MOSER, Schriftdiskurse, S. 2f.

<sup>9</sup> Vgl. Joh 12,38.40; 13,18; 15,25; 19,24.36.37.

Stellen, aber auch bei vielen der anderen Stellen vor 12,38 kann davon ausgegangen werden, dass sie die Funktion eines Erfüllungszitates übernehmen.<sup>10</sup>

Der Umgang und die Verarbeitung alttestamentlicher Texte wird als sehr frei und kreativ bezeichnet. In Bezug auf die Freiheit im Umgang mit dem Alten Testament wird auch öfter auf die Bedeutung des Heiligen Geistes eingegangen. So ist der Stand, wie ihn Obermann beschreibt<sup>11</sup> und an dem sich seither nicht viel geändert hat. Hilfreich ist noch eine Negativbestimmung, die Anthony Tyrrel Hanson vorgenommen hat. Zwei Arten, mit dem Alten Testament umzugehen, die im Neuen Testament öfter begegnen, nutzt das Johannesevangelium nicht. Weder benutzt es das Alte Testament zur reinen Illustration wie bspw. 1Kor 15,32 oder 1Thess 5,8 noch zur moralischen Ermahnung wie bspw. Röm 7,7 oder 2Kor 13,1.<sup>12</sup>

Für eine Hermeneutik der Wiederholung ist hier noch nicht allzu viel gesagt. Johannes wiederholt alttestamentliche Texte nur selten wörtlich und überlässt durch Anspielungen die Aufgabe des Wiederholens und Sich-Erinnerns öfter dem Leser.

## 2. Methodischer Exkurs: Der Leser

Im Folgenden soll nun kurz erläutert werden, wer eigentlich gemeint ist, wenn in dieser Arbeit vom Leser die Rede ist. Als erstes kommt die historische Leserschaft in Betracht. Das Johannesevangelium wurde höchstwahrscheinlich für eine konkrete Gemeinde – eine mehr oder weniger begrenzte Gruppe – geschrieben. Da die Alphabetisierungsrate in den östlichen Provinzen bei schätzungsweise etwas über 5–10% lag,<sup>13</sup> ist anzunehmen, dass das Evangelium in dieser Gruppe (wahrscheinlich in einer Art gottesdienstlichem Rahmen)<sup>14</sup> vorgelesen wurde. Der Großteil der Rezipienten war vermutlich eher Hörer als Leser des Evangeliums. Dies kann auch daraus abgeleitet werden, dass Lesen insgesamt in der Antike eine öffentliche Angelegenheit war. Da antike Texte nur wenig Lesehilfen boten – die Texte waren zumeist in einer *scriptio continua* in Großbuchstaben verfasst und beinhalteten nur wenige Satzzeichen – war das langsame, laute Lesen eine Verstehenshilfe. Dieses laute Lesen fand dann zumeist in Lesegesellschaften statt.<sup>15</sup> Der These dieser Arbeit tut dies keinen Abbruch. Auch der Lesefluss des Vorlesers kann unterbrochen werden. Er kann von Zuhörern gebeten werden, eine entsprechende Passage erneut zu lesen, zumal sich diese Lesegesellschaften zugleich als

---

<sup>10</sup> Joh 1,23; 2,17; 12,13.15.

<sup>11</sup> Vgl. OBERMANN, Christologische Erfüllung, S. 35.

<sup>12</sup> Vgl. HANSON, John's Technique, S. 174f.

<sup>13</sup> Vgl. SCHÖN, Geschichte des Lesens, S. 6.

<sup>14</sup> Vgl. MÜLLER, Verstehst du auch, S. 108ff.

<sup>15</sup> Vgl. MÜLLER, Verstehst du auch, S. 52.

Interpretationsgemeinschaften verstanden. Das Verstehen „einer Schrift oder einer Einzelstelle [vollzog sich] im gegenseitigen Austausch, in Frage und Antwort“.<sup>16</sup>

Außerdem war das Lesen zu dieser Zeit nicht auf das Lesen in Gruppen beschränkt. Bereits im Hellenismus gab es das Phänomen des vereinzelt Lesens außerhalb der Öffentlichkeit oder einer sozialen Gruppe. Der Einzelne las schon für sich allein und zwar auch Texte, die für eine größere Öffentlichkeit bestimmt waren.<sup>17</sup> In wieweit man mit diesem Phänomen auch für Evangelien rechnen kann, ist unklar. Die Erzählung vom äthiopischen Kämmerer in Apg 8,26–39 legt aber nahe, dass die individuelle Lektüre von heiligen Texten im Umfeld des Christentums vorkam.<sup>18</sup>

Der Lesevorgang des historischen Lesers bleibt allerdings nicht beobachtbar und unterliegt immer der Notwendigkeit des Schlussfolgerns aus äußeren Bedingungen. Welche Assoziationen und Gedankengänge im einzelnen Leser jeweils vorgehen, ist uns nicht zugänglich. Dies kann nur aus Äußerungen von Lesern erschlossen werden. Für die Antike stehen uns hier nur wenige Quellen zur Verfügung. In Betracht kommen hier die Johannesbriefe. Der Bezug der Johannesbriefe zum Evangelium ist zur Zeit allerdings stark umstritten. Außerdem könnten Kommentare gesichtet werden. Mit den Fragmenten des Johanneskommentars des Heracleon liegt uns hier sogar der erste christliche Kommentar zu einem Evangelium überhaupt – zumindest in Fragmenten – vor. Allerdings haben die Verfasser sowohl der Johannesbriefe als auch der Kommentare diese Schriften erst nach vollständiger Lektüre des Evangeliums verfasst. Quellen für die Gedanken während der ersten Lektüre, wenn die Erzählung noch nicht vollständig bekannt ist, stehen nicht zur Verfügung. Solches kann nur aus dem Text des Evangeliums selbst abgeleitet werden. „Es fragt sich dann allerdings, ob eine solche Rekonstruktion als die eines zeitgenössischen Lesers zu verstehen ist oder ob sie nicht vielmehr die aus dem Text ableitbare Rolle darstellt, durch die das Lesepublikum gelenkt werden soll.“<sup>19</sup>

Wenn im Folgenden also vom Leser die Rede ist, ist damit ein hypothetischer Leser gemeint, der sich vom Text lenken lässt. Er ist damit kein empirischer Leser und auch kein Substrat realer Leser, sondern v.a. die vom Text aus erschlossene Leserrolle. Diese Leserrolle ergibt sich im Zusammenspiel der verschiedenen Perspektiven, die im Text gegeben werden; etwa durch den Erzähler, die Figuren, die Handlung, aber auch durch Positionszuschreibungen des Autors an den von ihm intendierten Leser.<sup>20</sup> Dabei ist zu beachten, dass dieses Rollenangebot von einem

---

<sup>16</sup> MÜLLER, *Verstehst du auch*, S. 52. Siehe dort auch S. 115.

<sup>17</sup> Vgl. SCHÖN, *Geschichte des Lesens*, S. 5.

<sup>18</sup> Die Erzählung verweist zwar darauf, dass es für solche Lektüre der Anleitung bedarf, nicht aber, dass nur in einer Gruppe gelesen werden darf.

<sup>19</sup> ISER, *Akt*, S. 52.

<sup>20</sup> Vgl. ISER, *Akt*, S. 60.

realen Leser beim Lesen aktualisiert wird. Dies geschieht je unterschiedlich. Der Entwurf von Welt in einem Text enthält notwendig Leerstellen, die in der Vorstellung des Lesers bewusst oder unbewusst ausgefüllt werden. Dies geschieht abhängig von den Erfahrungen des Lesers. Die unterschiedlichen Perspektiven auf die Welt, die der Text vorstellt, bieten dabei Orientierungszentren für den Leser. Der Text verlangt vom Leser einen Blickpunkt einzunehmen, der die verschiedenen Perspektiven integrieren kann, sodass eine konsistente Welt entsteht. Die „Textperspektiven zielen demnach auf einen Verweisungszusammenhang ab und gewinnen dadurch den Charakter von Instruktionen; der Verweisungszusammenhang ist als solcher jedoch nicht gegeben und muß daher vorgestellt werden.“<sup>21</sup> Der Text löst Vorstellungsakte beim Leser aus, in denen eben die unterschiedlichen Perspektiven und Beziehungsmöglichkeiten der Aussagen in einen gemeinsamen Sinnhorizont gesammelt werden. „Dabei kommt es im Verlaufe der Lektüre zu einer Sequenz solcher Vorstellungsakte, weil einmal gebildete Vorstellungen immer wieder preisgegeben werden müssen, wenn sie die geforderte Integration der perspektivischen Vielfalt nicht mehr zu leisten vermögen.“<sup>22</sup> Somit verändert sich im Laufe der Lektüre auch der Blick auf vorangegangene Passagen. Gerade dies kann – besonders dann wenn eine Integration nicht mehr möglich ist – m.E. zur Relektüre dieser vorangegangenen Stellen führen. V.a. dieser Aspekt der Leserrolle und ihrer Aktualisierung durch den Einzelnen soll im Folgenden betrachtet werden.

### 3. Wiederholung in Stil und Aufbau

Da das Johannesevangelium neben älteren heiligen Texten vorwiegend sich selbst wiederholt, soll hier beschrieben werden, wie diese Wiederholungen in Stil und Aufbau aussehen und wie sie den Leser zur Relektüre vorangegangener Passagen motivieren.

Emanuel Hirsch<sup>23</sup> sieht diese Wiederholungen schon im Aufbau des Evangeliums gegeben. Er gliedert es in sieben Ringe, die einander entsprechen und in denen jeweils dieselben beiden Bewegungen vollzogen werden. Zum einen stellt ein Wort oder eine Tat Jesu die Anwesenden vor die Entscheidung zum Glauben oder Unglauben. Anhand dieser Entscheidung wird dann scheinbarer Glaube als Unglaube offenbart und gezeigt, wie auch im Unglauben der Glaube aufscheinen kann. Die zweite Bewegung ist die Bewegung zum Kreuz. Alles, was Jesus unternimmt, ist der Gang zum Vater. Dabei werden die Bewegungen immer tiefer vollzogen. Glaube

---

<sup>21</sup> ISER, Akt, S. 63.

<sup>22</sup> ISER, Akt, S. 63.

<sup>23</sup> Vgl. für den folgenden Absatz HIRSCH, Das vierte Evangelium, S. 83–89.



und Unglaube, d.h. auch die Anhänger und die Gegner Jesu werden immer schärfer voneinander getrennt und im Kreuz wird der Sohn erhöht und kommt zum Vater. Die Gliederung in sieben Ringe hat sich nicht durchgesetzt. Der Ruf in die Entscheidung zum Glauben oder Unglauben und die Ausrichtung auf das Kreuzesgeschehen sind zwar entscheidende Motive, die im Johannesevangelium häufig begegnen, aber ein sich wiederholender Aufbau lässt sich nicht nachweisen. Dazu ist allein schon der Einschnitt zwischen Joh 12 und 13 zu groß. Ab Kapitel 13 kommen bis zum Nachtragskapitel 21 keine Zeichenhandlungen mehr vor und Abschiedsreden und der Passionsbericht bedingen einen anderen Aufbau als dies in den Kapiteln davor möglich war.<sup>24</sup> Aber auch die ersten 12 Kapitel lassen sich nur schwer so einteilen, dass sie eine Wiederholung im Aufbau nahelegen.<sup>25</sup> Hirsch unternimmt hierfür eine große Anzahl an literarkritischen Operationen, die nicht immer einsichtig sind.<sup>26</sup>

Sind auch keine Wiederholungen im Aufbau nachzuweisen, so sind doch die Wiederholungen gewisser Stichwörter umso augenfälliger. Der Stil des Johannes wird deswegen zumeist als repetitiv beschrieben. Im Vergleich zu den anderen Evangelien hat Johannes einen geringen Wortschatz, in dem Substantive überrepräsentiert sind.<sup>27</sup> Begriffe wie λόγος, ζωή, φῶς, μαρτυρία, κόσμος, ἰδεῖν, γινώσκειν, τηρεῖν, μένειν usw. treten immer wieder und oft verbunden mit ihrem Gegenteil auf.<sup>28</sup> Diesen Leitworten kommt innerhalb des Evangeliums eine vernetzende Funktion zu.<sup>29</sup> Oft werden diese Begriffe aufgenommen, um sie nochmal in einem anderen Aspekt darzustellen und umzuinterpretieren. Durch die Wiederholungen wird deutlich, dass es sich hierbei um Schlüsselbegriffe zum Verständnis des Evangeliums handelt. Dadurch, dass sie z.T. in scheinbar widersprüchlichen oder zumindest kryptisch wirkenden Aussagen auftreten, wird der Leser verleitet, die vorangegangenen Stellen, an denen der jeweilige Begriff begegnete, erneut zur Hand zu nehmen, um das Verweisungsnetz besser zu verstehen. Bspw. werden manche Leser den Ausspruch Jesu in 8,15f. als widersprüchlich empfinden: „Ihr richtet nach dem Fleisch, *ich aber richte niemanden. Wenn ich aber richte*, so ist mein Richten wahr, denn ich bin's nicht allein, sondern der Vater, der mich gesandt hat.“ Richtet Jesus also oder

---

<sup>24</sup> Deswegen belässt Hirsch die Spannung der beiden Bewegungen auch in den ersten fünf Ringen, der Vollzug geschieht dann in Ring sechs und sieben. Vgl. HIRSCH, Das vierte Evangelium, S. 87f.

<sup>25</sup> Die Ausgangsbeobachtung Hirschs einer exakten Entsprechung des ersten (1,19–3,21) und zweiten Ringes (3,22–5,47) ist diskutabel. So spricht auch Schenke hier von einer Wiederholung. Vgl. HIRSCH, Das vierte Evangelium; S. 83, SCHENKE, Johannesevangelium, S. 210.

<sup>26</sup> Bspw. behauptet er eine Verschiebung von 12,33–36. Ursprünglich habe dieser Text nach 8,28 gestanden. Diesen Befund nennt er sogar eines der „wichtigsten Ergebnisse dieser [= seiner] literarkritischen Analyse“. Er kann aber nicht plausibel machen, warum diese Verse am jetzigen Ort eine Spannung verursachen und eine literarkritische Operation überhaupt nötig ist. HIRSCH, Studien, S. 96f.

<sup>27</sup> Vgl. BORMANN, Bibelkunde, S. 226.

<sup>28</sup> Bspw. begegnet λόγος 41, ζωή 36, φῶς 12, μαρτυρία 16, κόσμος 77, ὁράω 30, γινώσκειν 60, τηρεῖν 18 und μένειν 39mal.

<sup>29</sup> Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, S. 12.

nicht? Der Leser wird sich möglicherweise erinnern, dass der Themenkomplex um Zeugnis für den Sohn und Gericht, der in dieser Perikope angesprochen wird, bereits früher vorkam. „Blättern“<sup>30</sup> er zu 5,19–47 zurück, wird er lesen, dass der Vater dem Sohn das Gericht übergeben hat (5,22.27), der Sohn aber nicht nach seinem Willen, sondern nach dem des Vaters richtet (5,30). Indem er so richtet, richtet er gleichzeitig niemanden und doch gemeinsam mit dem Vater.

Ausgangspunkt der Annahme einer Relektüre ist eine Irritation des Lesers durch einen scheinbaren Widerspruch. Was von einem Leser als widersprüchlich angesehen wird, ist dabei nicht selbstverständlich. So bezweifelt Oscar Cullmann, dass die Stellen im Johannesevangelium, die heute als „unerträgliche Wiederholungen“ und „unvereinbare Widersprüche“ empfunden werden, vom Autor bzw. Redaktor des Evangeliums – und damit wahrscheinlich auch von dessen Lesern – als solche gesehen wurden.<sup>31</sup> Dagegen spricht m.E., dass der Evangelist Irritation als eine gängige Reaktion der Menschen auf die Worte Jesu verstand. Das sog. johanneische Missverständnis, wie es z.B. Nikodemus oder die Frau am Jakobsbrunnen erfährt, ist ein häufiges Motiv. Mit Nikodemus ist schon jemand genannt, der bewusst die Worte Jesu hören will und ihm wohlwollend gegenübertritt und ihn (zumindest zuerst) nicht versteht. Und mit der Frau am Jakobsbrunnen ist jemand benannt, der trotz des anfänglichen Missverständnisses Jesus als den Christus erkennt und so zum Glauben kommt. Warum sollte der Autor des Evangeliums also der Meinung sein, dass es den Lesern der Geschichte und der Worte Jesu anders ergeht oder ergehen sollte als diesen ersten Hörern? Wie Nikodemus ist der implizite Leser an der Botschaft oder dem Leben Jesu interessiert und wie die Frau am Jakobsbrunnen, soll er zum Glauben kommen. Und wie beide Jesus erst nicht verstehen, versteht auch der Leser die Aussagen Jesu zuerst wohl eher nicht. Das johanneische Missverständnis ist damit auch eine Leseerfahrung.<sup>32</sup>

Eine besondere Rolle für das Verständnis des Evangeliums nimmt der Prolog 1,1–18 ein. Die meisten der genannten Stichworte begegnen bekanntermaßen bereits in diesen ersten 18

---

<sup>30</sup> Blättern setzt den Text eigentlich als Codex voraus, die meisten Textzeugen sind tatsächlich als Codex erhalten, die ältesten allerdings als Buchrolle. Wenn hier von „blättern“ die Rede ist, soll dieser Vorgang nicht allzu technisch verstanden werden und bezieht sich auch auf Buchrollen. Da „zurückrollen“ ein äußerst missverständlicher Begriff ist, wird er hier vermieden.

<sup>31</sup> CULLMANN, Der johanneische Kreis, S. 4.

<sup>32</sup> Anders SCHENKE, Johannesevangelium, S. 92–105. Er legt Wert darauf, dass zwar die Kommunikation Jesu mit seinen Gegnern scheitert und die Kommunikation mit den Jüngern an den Stellen misslingt, an denen die Voraussetzungen für das Verstehen, nämlich der Tod Jesu und das Kommen des Heiligen Geistes noch nicht geschehen sind. (Er rechnet damit, dass Nikodemus in Unverständnis verweilt, und bezeichnenderweise geht er nicht auf die Frau am Jakobsbrunnen ein. Durch sie kommen aber viele zum Glauben (4,39–42). Die Kommunikation ist also mindestens an dieser Stelle gelungen. Auch passt die Kategorisierung Schenkes in Gegner und Jünger bei dieser Erzählung nur bedingt.) Die Leser/Hörer befänden sich hingegen durch ihre Verortung nach dem Tod Jesu und auch durch erklärende Erzählerkommentare in einer wesentlich besseren Ausgangslage. „Das Verstehen aller diesbezüglichen Rätselworte Jesu bereitet ihnen also kein Problem“ (S. 104). Schon die Bezeichnung als „Rätselwort“ lässt aber vermuten, dass diese Aussagen Jesu beim Leser Irritation auslösen sollen oder können.

Versen. Auch hierdurch wird der Prolog zu einer ersten Lektüeranweisung für das gesamte Evangelium.<sup>33</sup> Er ist keine Zusammenfassung der Handlung oder Theologie des Evangeliums, sondern setzt dessen hermeneutischen Rahmen. Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft, Inkarnation und der Logos-Titel sind Themen, die hier sehr deutlich gemacht werden, in der Erzählung des Evangeliums aber nur indirekt angesprochen werden. Dadurch, dass Jesus als der Logos schon im Anfang wirkt und durch die radikalen Inkarnationsaussagen, wird als Perspektive, unter der das Evangelium zu lesen ist, festgesetzt, dass Gott selbst im Menschen Jesus, von dem die Erzählung handelt, mitten in die Welt gekommen ist.<sup>34</sup> Gleichzeitig werden andere Begriffe hier nur eingeführt, die erst im späteren Verlauf immer mehr gefüllt werden. Die Bestimmung des Prologs als Lektüeranweisung für das darauffolgende Werk ist keine neue Idee.<sup>35</sup> Wenn dem Leser manche Aussagen zu den Schlüsselbegriffen widersprüchlich oder zumindest kryptisch vorkommen, kann er aus dem Erzähltext herauszutreten, um die Lektüeranweisung erneut zu lesen, um auf diese Weise mehr Klarheit über einen Begriff zu bekommen.

Ein weiterer Anreiz zur wiederholten Lektüre vorangegangener Perikopen mag durch zahlreiche direkte Rückverweise gegeben sein. Durch direkte Nennung wird an vorangegangene Erzähltexte und Redestoffe erinnert. So wird in der Exposition der Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten in 4,46 das Weinwunder aus 2,1–12 genannt, da beide Perikopen in derselben Region spielen. Bei der Auferweckung des Lazarus erinnert das Volk in 11,37 an die Heilung des Blinden in 9,1–8. Beim Einzug in Jerusalem wird in 12,17 wiederum die Auferweckung des Lazarus genannt. In 13,33 verweist Jesus mit der Aussage, dass er nun zu den Jüngern dasselbe sagen muss wie vorher zu den Juden, nämlich, dass sie ihm nicht folgen können, wo er hingeht, auf seinen Ausspruch in 7,33f. Man vergleiche auch 15,20 mit 13,16 und 8,21f. sowie das Selbstzitat des Täufers aus 1,30, das 1,15 wiederholt.<sup>36</sup> Diese direkten Verweise

<sup>33</sup> Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, S. 11.

<sup>34</sup> Vgl. ZUMSTEIN, Prozess der Relecture, S. 22f.

<sup>35</sup> Bereits Aristoteles stellt dies fest. Vgl. ARISTOTELES, Rhetorik, III,14, 1414b, Z. 19f.: „Die Einleitung ist also der Beginn der Rede, wie es in der Dichtung der Prolog und beim Flötenspiel das Vorspiel ist. Alles dies sind nämlich Anfänge, und wie eine *Wegbereitung* für das was folgt.“ (τὸ μὲν οὖν προοίμιόν ἐστὶν ἀρχὴ λόγου, ὁ περὶ ἐν ποιήσει πρόλογος καὶ ἐν ἀύλῃ προαύλιον. Πάντα γὰρ ἀρχαὶ ταῦτ εἰσὶ, καὶ οἷον ὁδοποιήσις τῷ ἐπιόντι.) Und 1415a, Z. 9–15: „In den (prosaischen) Reden und Epen sind (die Einleitungen) ein Vorgeschmack auf die Rede, damit man im Voraus weiß, worüber die Rede [handelt], und damit der Gedanke nicht in der Schweben bleibt;“ (ἐν δὲ τοῖς λόγοις καὶ ἔπει τοῦ λόγου, ἵνα προειδῶσι περὶ οὗ ἢ κρέμῃται ἡ διάνοια) sowie 1415a, Z. 18–22: „Auch die Tragiker legen dar, über <was> das Drama handelt, wenn auch nicht gleich wie Euripides, sondern irgendwo im Prolog, [...] Und die Komödie (macht es) ebenso. Die am meisten erforderliche und eigentliche Aufgabe der Einleitung ist dies, offen zu legen, was das Ziel ist, um dessentwillen es die Rede gibt.“ (καὶ οἱ τραγικοὶ δηλοῦσι περὶ τὸ δράμα, κἂν μὴ εὐθὺς ὡσπερ Εὐριπίδης, ἀλλ' ἐν τῷ προλόγῳ γέ που [δηλοῖ,] ὡσπερ καὶ Σοφοκλῆς ἐμοὶ πατὴρ ἦν Πόλυβος. Καὶ ἡ κωμῳδία ὡσαύτως. Τὸ μὲν οὖν ἀναγκαϊότατον ἔργον τοῦ προοίμιου καὶ ἴδιον τοῦτο, δηλῶσαι τὸ ἐστὶν τὸ τέλος οὐ ἔνεκα ὁ λόγος). (Übersetzung nach RAPP, Aristoteles Rhetorik I, S. 152f., griechischer Text nach ROEMER, Aristoteles, 217f.).

<sup>36</sup> Vgl. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur, S. 429.

werden im Gegensatz zu den Stichwortbezügen besonders dann zum erneuten Lesen anregen, wenn sich der Leser nicht mehr an den Inhalt der Passagen erinnert, auf die verwiesen wird.

Vorangegangene Passagen aus diesen Gründen erneut zu lesen, bedeutet für den antiken Rezipienten einen hohen Arbeitsaufwand. Die Stellen zu finden, auf die jeweils Bezug genommen wird, ist in den angesprochenen Fällen ohne Kapitel- und Verseinteilung in einer *scriptio continua* ein mühsames Unterfangen, zumal zwischen den verweisenden und auf den verwiesenen Text oft eine große Textfülle steht. Anders verhält es sich freilich bei dem Prolog, der als Beginn des Evangeliums schnell gefunden ist, aber auch hier muss der Leser um wieder fortzufahren, erst die Stelle finden, an der er vorher aufgehört hat.

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Relektüre vorangegangener Texte auch in kleineren Textbereichen, nicht nur durch Stichwortbezüge, sondern ebenfalls durch deren Aufbau angelegt ist. Dies soll am Beispiel der Brotrede in Joh 6 geschehen. Gleichzeitig sollen die Ergebnisse zum Gebrauch des Alten Testaments, wie sie im ersten Kapitel dargestellt wurden, hieran überprüft und vertieft werden.

#### 4. Joh 6 als Beispiel für eine Hermeneutik der Wiederholung

Dass sich die Perikope der Brotrede Joh 6,22–59 in besonderem Maße zur Untersuchung des johanneischen Schriftgebrauchs eignet, ist einsichtig. Hier folgen gleich zwei explizite Schriftzitate kurz aufeinander und gleichzeitig ist offensichtlich, dass auch indirekt Bezug auf das Alte Testament genommen wird. So ist es sicher kein Zufall, dass der einzige Kommentar, der einen Exkurs zur Schriftauslegung des Johannes bietet, diesen an dieser Stelle einschaltet.<sup>37</sup>

Nach der Speisung der 5000 und dem Seewandel fährt das Volk ebenfalls über den See nach Kapernaum, um Jesus zu suchen. Als sie ihn finden, meint er, dass sie ihn suchen, weil sie Brot gegessen haben und nicht, weil sie ein Zeichen gesehen haben (V. 26). Dadurch wird schon angedeutet, dass nun eine Interpretation der Speisung der 5000 folgt, die dieses Wunder nicht als einfaches Vermehrungswunder sieht, sondern ihm einen tieferen Sinn unterstellt. Das Volk soll sich nicht um vergängliche Speise, sondern um Speise zum ewigen Leben sorgen, welche vom Menschensohn gegeben wird (V. 27). Das Volk versteht dies so, dass es die Werke Gottes tun soll und fragt danach, wie es das kann (V. 28). Jesu Antwort lautet, dass sie an den glauben sollen, den Gott gesandt hat (V. 29). Das Volk fragt, welche Zeichen er ihnen gibt, damit sie glauben (V. 31f.). Sie bringen hier zum ersten Mal die Schrift in das Gespräch ein: „Unsere Väter haben Manna gegessen in der Wüste, wie geschrieben steht: ‚Brot vom Himmel gab er

---

<sup>37</sup> Vgl. DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes I, S. 165f.

ihnen zu essen.“ (V. 31). V. 31a verweist damit auf das Geschehen in Ex 16; das Zitat, das darauf aufbaut, stammt aus Ps 78,24<sup>38</sup>. Dieser Psalm bietet einen heilsgeschichtlichen Abriss und V. 24 dieses Psalms benutzt ebenfalls Ex 16 als Vorlage. Um Jesus zu glauben, verlangen sie folglich ein Zeichen, wie es auch ihren Vätern gegeben wurde. Das Volk klagt durch die Berufung auf die Schrift ein, dass der Glaube der Gegenwart sich an der Offenbarung der Vergangenheit messen muss. Die Gegenwart muss vor dem Hintergrund der Schrift begriffen werden.<sup>39</sup> Jesus betätigt sich dann in der Interpretation der Schrift. Er weist darauf hin, dass nicht Mose das Brot gab, sondern Gott das Brot gibt, welches der Welt Leben gibt (V. 32). Man beachte auch den Tempuswechsel von Μωϋσῆς *δέδωκεν* zu *ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν* ὑμῖν τὸν ἄρτον. Das Geschehen von damals wird in die Gegenwart geholt.<sup>40</sup>

Nachdem das Volk verlangt hat, dass Jesus ihnen solches Brot gebe (V. 34), behauptet er, das Brot des Lebens zu sein, das vom Himmel gekommen ist, und, dass wer an ihn glaubt, das ewige Leben habe (V. 35–40).<sup>41</sup> Diese Behauptung führt dazu, dass das Volk, welches jetzt als οἱ Ἰουδαῖοι bezeichnet wird, murt (V. 41). Das Verb γογγύζω ist dasselbe Verb, welches das Verhalten der Israeliten vor dem Mannawunder in Ex 16<sup>42</sup> und auch sonst in den sog. Murrge- schichten im Kontext der Wüstenwanderung beschreibt. Da vorher schon auf Ex 16 verwiesen wurde und dieses Verb sonst eher selten gebraucht wird<sup>43</sup>, ist eine Anspielung hier sehr wahr- scheinlich. Sie murren, weil der Sohn Josefs wohl nicht vom Himmel herabgekommen ist (V. 42). Jesus antwortet ihnen, dass niemand zu ihm kommen kann, es sei denn der Vater zieht ihn zu ihm. Dies erfolgt dadurch, dass er von Gott gelehrt wird (V. 44–47). Zur Unterstützung der Argumentation zitiert Jesus aus Jes 54,13: „Sie werden alle von Gott gelehrt sein.“ Dies ist die einzige Benutzung des Alten Testaments in der Brotrede, die nicht in Verbindung mit Ex 16 steht. Jes 54 steht im Kontext einer Heilszusage an Israel und einer Ansage einer eschatologi- schen Restitution Jerusalems. Schon bei der ersten Ausführung, dass er das Brot des Lebens sei (V. 35–40), hat Jesus dies damit in Verbindung gebracht, dass wer an ihn glaubt, das ewige Leben habe und von ihm am jüngsten Tag auferweckt wird. Die Aussage wird hier in V. 44 wiederholt. Durch das Zitat bekommt diese eschatologische Ausrichtung mehr Gewicht.<sup>44</sup> In

<sup>38</sup> So zumindest die Angabe in NTG<sup>28</sup>. Siehe aber auch Ps 105,40; Neh 9,15. Vgl. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, S. 137f. und ZUMSTEIN, Johannesevangelium, S. 259.

<sup>39</sup> Vgl. ZUMSTEIN, Schriftrezeption, S. 135.

<sup>40</sup> Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, S. 260.

<sup>41</sup> Die Wendung „vom Himmel herabgekommen“/καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ wird sonst nur für den Menschen- sohn angewendet (z.B. 3,13; 6,31). Auch hierin spiegelt sich die Gleichsetzung vom Himmelsbrot und Jesus. Gleichzeitig wird damit angezeigt, dass Geber und Gabe untrennbar miteinander verbunden sind. Jesus bringt und ist hier die Rettung. Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, S. 260.

<sup>42</sup> Ex 16,2: διεγόγγυζεν πᾶσα συναγωγὴ υἱῶν Ἰσραὴλ.

<sup>43</sup> So führt auch LSJ, γογγύζω, S. 355, überwiegend Verweise aus der Septuaginta und dem Neuen Testament an.

<sup>44</sup> Vgl. ZUMSTEIN, Schriftrezeption, S. 132.

V. 48 erneuert er die Behauptung, dass er das Brot des Lebens ist. Er nimmt den Verweis des Volkes auf Ex 16 in V. 31a auf („Unsere Väter haben Manna gegessen in der Wüste“) und ergänzt ihn durch „und sie sind gestorben“ (V. 49). Die Väter, die das Manna gegessen haben, sind gestorben, die aber von dem Brot des Lebens essen, das er ist, und vom Brot essen werden, das er gibt – nämlich sein Fleisch –, werden leben. Er ist das lebendige Brot (V. 50f.). Die eschatologische Ausrichtung wird hier durch den Verweis noch einmal an Ex 16 rückgebunden.

Nun streiten und fragen sich „die Juden“, wie Jesus ihnen sein Fleisch zu essen geben kann (V. 52).<sup>45</sup> Er antwortet, dass sein Fleisch die wahre Speise und sein Blut der wahre Trank sei und wer diese zu sich nimmt, das ewige Leben habe (V. 53–57). Nochmals wiederholt er: „Dies ist das Brot, das vom Himmel gekommen ist. Es ist nicht wie bei den Vätern, die gegessen haben und gestorben sind. Wer dies Brot isst, der wird leben in Ewigkeit.“ (V. 58). Die Perikope endet demnach auch mit einem Verweis auf Ex 16 und fasst die Argumentation nochmals zusammen. Deutlich abgegrenzt vom Kontext wird die Perikope durch den summarischen V. 59: „Das sagte er in der Synagoge, als er in Kapernaum lehrte.“ In V. 60–71 wird dann zuerst die Reaktion der Jünger auf diese Rede wiedergegeben; auch sie murren. Einige verlassen Jesus, nicht aber die Zwölf, und Simon Petrus bekennt sich zu ihm als dem „Heiligen Gottes“ (V. 69).

Die Beobachtung zu Wiederholungen im Stil lassen sich auch hier machen. Immer wieder treten dieselben Wendungen auf und v.a. Substantive werden in immer neuer Weise zusammengestellt und dabei wiederholt; z.B. das Wort Brot: Aus dem Manna wird das Brot vom Himmel (ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ z.B. V. 31), das Brot Gottes (ἄρτος τοῦ θεοῦ V. 33), dann das Brot des Lebens (ἄρτος τῆς ζωῆς z.B. V. 35), dann das lebendige Brot (ἄρτος ὁ ζῶν V. 51). Es wird auch mit anderen Vokabeln wie „Speise“ (z.B. V. 27.55), „wahr“ (z.B. V.27.55), „hunger“ (V. 35), „essen“ (z.B. V. 31.49.53), „leben (ewig)“ (z.B. V. 27.33.40.58), „sterben“ (z.B. V. 49.50.58), „Fleisch“ (z.B. V. 53.56) usw. in ständig neuer Weise interpretiert. Durch diese „variierende Wiederholung“<sup>46</sup> wird ein immer tieferes Verständnis der jeweiligen Begriffe ermöglicht.<sup>47</sup>

In Bezug auf die Verwendung des Alten Testaments ist festzustellen, dass Zitate, Verweise und Anspielungen hier in einem engen Zusammenhang stehen. Bis auf das Jesaja-Zitat stehen alle in Verbindung zu Ex 16. Dieser Text bildet damit die „semantische Matrize der ganzen

---

<sup>45</sup> Auch das ἐμάχοντο zu Beginn dieses Verses könnte ein Verweis auf den Streit des Volkes Israels vor dessen Murren in Ex 17,2; Num 20,3; 20,13 darstellen. Vgl. SCHNELLE, Evangelium des Johannes, S. 147.

<sup>46</sup> ZUMSTEIN, Johannesevangelium, S. 269.

<sup>47</sup> Wie sich das jeweils neue Verständnis ergibt, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht expliziert werden. Hierzu vgl. insbesondere den Kommentar von Zumstein (ZUMSTEIN, Johannesevangelium, S.256–276). In diesem Zusammenhang reicht die Feststellung, dass es geschieht.

Erzählung.“<sup>48</sup> Die gesamte Brotrede soll in Hinblick auf Ex 16 gelesen werden und die Argumentation um das Jesaja-Zitat zeigt, dass dies unter christologisch-eschatologischer Perspektive geschehen soll. Dabei wird Ex 16 nie direkt „zitiert“. Durch diesen groben Durchgang durch die Brotrede konnte demnach ersichtlich gemacht werden, dass eine Beschränkung auf die expliziten Zitate tatsächlich irreführend wäre<sup>49</sup> und Anspielungen und Verweise für ein Verständnis des Schriftgebrauchs des Johannes mindestens ebenso wichtig sind wie diese. Außerdem kann man demnach davon ausgehen, dass Johannes zumindest bei einem Teil seiner Leserschaft von einer gewissen Schriftkenntnis ausgeht, wenngleich der Text auch ohne Kenntnis von Ex 16 verständlich ist. Im Folgenden soll deswegen die Arbeit des Lesers analysiert werden. Jean Zumstein hat diese Analyse schon eingehend vorgenommen. Seine Ergebnisse referiere ich hier im Wesentlichen und erweitere diese durch kleinere eigene Beobachtungen.<sup>50</sup>

Der eine Teil der Leserschaft wird sich folglich nur an die expliziten Zitate und Verweise halten. Er wird die beiden Texte nicht weiter in Verbindung bringen, entweder um eine Überinterpretation zu vermeiden,<sup>51</sup> oder aus Unkenntnis von Ex 16. Er wird dem linearen Textverlauf weiter folgen. Ein zweiter Teil der Leserschaft wird durch die Verweise und Zitate erkennen, dass die gesamte Brotrede auf Ex 16 verweist und so die Anspielung durch γογγύζω bemerken.<sup>52</sup> Vielleicht wird er auch entdecken, dass die Reaktion der Jünger, die Jesus verlassen, der Reaktion der Israeliten in Exodus gleicht. Interessanterweise führte das Mannawunder nicht zum Glauben, wie der Verweis des Volkes in V. 31a es eigentlich nahelegen würde. Gleich in Ex 17 wenden sie sich wieder gegen Mose. Der zitierte Psalm nennt dies sogar explizit: „Zu dem allen sündigten sie noch mehr und glaubten nicht an seine Wunder“ (Ps 78,32). Auch hier liegt noch eine lineare Leserichtung zu Grunde, die aber schon mit einer gewissen Erinnerungsarbeit verbunden ist. Wiederum ein anderer Leser wird merken, dass der Ausgangspunkt der Rede die Bemerkung Jesu war, dass das Volk ihn sucht, nicht weil sie ein Zeichen gesehen haben, sondern weil sie Brot gegessen haben, die Rede also eine Interpretation der Speisung der 5000 vornehmen möchte. Er wird sich fragen, ob nicht das Wunder ebenfalls in Hinblick auf Ex 16 zu lesen ist.<sup>53</sup> Seine Vermutung wird er dadurch gestützt finden, dass dieses Programm der Lektüre im unmittelbaren Kontext vor der Speisung angekündigt wird: „Wenn ihr Mose glaubtet, so glaubtet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben“ (Joh 5,46).

---

<sup>48</sup> ZUMSTEIN, Schriftrezeption, S. 133.

<sup>49</sup> Die Bedeutung von Ex 16 für diese Stelle bliebe unterbeleuchtet.

<sup>50</sup> Vgl. deshalb für den gesamten folgenden Abschnitt ZUMSTEIN, Schriftrezeption, S. 143ff.

<sup>51</sup> Vgl. ZUMSTEIN, Schriftrezeption, S. 143.

<sup>52</sup> Vgl. ZUMSTEIN, Schriftrezeption, S. 143.

<sup>53</sup> Vgl. ZUMSTEIN, Schriftrezeption, S. 143.

Bei dem erneuten Lesen wird er feststellen, dass beide Texte eine wundersame Speisung des Volkes beschreiben. Beide geben Regeln vor, was mit den übrig gebliebenen Resten getan werden soll. Das Manna darf nicht aufgehoben werden, da es sonst verdirbt (Ex 16,19–21), die Brocken, die bei der Speisung der 5000 übrigbleiben, sollen aber von den Jüngern gesammelt werden, damit nichts umkommt (Joh 6,5). Das Brot des Mose verdirbt, das von Christus gegebene nicht. „Dieses Unterscheidungselement nimmt den Gegensatz zwischen vergänglicher und ewiger Speise vorweg, der in der Lehre Christi (V. 27) zum Ausdruck kommt.“<sup>54</sup> Eine Bestätigung der Rechtmäßigkeit der Parallelsetzung der beiden Texte kann dann möglicherweise darin gesehen werden, dass das Volk am Ende der Speisung meint: „Das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll“ (Joh 6,15), denn hier ist womöglich auf die Verheißung eines Propheten, der wie Mose ist, aus Dtn 18,15.18 angespielt.<sup>55</sup> Damit wäre schon in Joh 6,1–15 Jesus mit Mose in Verbindung gebracht. Ob der Leser dann auch den Seewandel mit dem Auszug durch das Schilfmeer in einen Zusammenhang bringen soll, ist unklar.<sup>56</sup> Der Auszug aus Ägypten wird danach nicht erwähnt. Anzuführen ist aber, dass die Speisung der 5000, und damit in der erzählten Welt auch der Seewandel, kurz vor dem Passah, in dem der Auszug aus Ägypten gefeiert wird, spielt (Joh 6,4) und beide Wunder von der Überwindung von Wasser handeln.<sup>57</sup> Beide Wunder dienen der Bewahrung, einmal des Volkes, das andere Mal der Jünger Jesu. Einen Bezug könnte er auch in den Worten Jesu „Ich bin’s, fürchtet euch nicht“ (Joh 6,20) finden.<sup>58</sup> Man könnte diese Aussage mit dem alttestamentlichen Gottesnamen aus Ex 3,14 assoziieren, der mit der alttestamentlichen Wendung „fürchtet euch nicht“ verbunden wurde.<sup>59</sup>

Schließlich ist festzustellen, dass die Brotrede zwar mit dem Bezug auf die Speisung der 5000 beginnt, das Bezugswort „Brot“ am Ende der Rede aber auf das Abendmahl anspielt: „Und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch – für das Leben der Welt“ (V. 51). Auch dadurch ist die Speisung der 5000 in einem neuen Kontext zu lesen: Wie sich Jesus um das Wohlergehen des Volkes im jetzigen Leben durch die Gabe von Brot sorgt, sorgt er für das Heil

---

<sup>54</sup> ZUMSTEIN, Schriftrezeption, S. 144.

<sup>55</sup> Vgl. DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes I, S. 146; ZUMSTEIN, Johannevangelium, S. 248 und ders., Schriftrezeption, S. 132.

<sup>56</sup> In der Perikope des Seewandels finden sich für diese Verknüpfung keinerlei Hinweise. Dass der Seewandel auf die Speisung der 5000 folgt, hängt wohl an einer gewissen Parallelität zu den Synoptikern. Auch dort stehen Speisung der 5000 und Seewandel in einem unmittelbaren erzählerischen Zusammenhang. Hinzukommt, dass der Gang Jesu zum See in 6,1 für die Brotvermehrung nicht notwendig ist, aber für den Seewandel. Auch vorjohanneisch waren diese Geschichten wahrscheinlich schon miteinander verbunden. Vgl. SCHNELLE, Evangelium des Johannes, S. 129. Dies schließt eine Leserlenkung in diese Richtung aber nicht aus.

<sup>57</sup> Vgl. hierzu auch ZUMSTEIN, Johannevangelium, S. 252.

<sup>58</sup> „Ich bin“ ohne nachfolgendes Prädikat wird in der LXX zur Selbstidentifikation Gottes benutzt. Siehe Ex 3,14; Jes 43,10.25; 51,12; 52,6. Vgl. ZUMSTEIN, Johannevangelium, S. 252.

<sup>59</sup> Bei Epiphaniien siehe Gen 15,1; Jes 43,1; 44,8. Vgl. DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes I, S. 138f. und ZUMSTEIN, Johannevangelium, S. 252.



des ewigen Lebens für die nachösterliche Gemeinde durch die Gabe des Brotes, das sein Fleisch ist.<sup>60</sup>

Durch die Lektüre im neuen Kontext kommt der Leser zu einem neuen Verständnis der Perikope. Das Speisungswunder wird nun nicht mehr als reines Mehrungswunder und Machterweis verstanden – welche die naheliegendste Interpretation wäre, sofern man den nachfolgenden Kontext nicht kennt –, sondern als Zeichen. Zum einen als etwas, was zurückweist in die Geschichte Israels und auf das Mannawunder, zum anderen als etwas, was vorausweist auf das Heil im Abendmahl. Beide Perspektiven auf das Wunder sind aus dem eigentlichen Wunderbericht 6,1–15 nicht ersichtlich. Erst der nachfolgende Text bringt diese Sichtweisen ein. Bei einem einmaligen Lesen von vorne nach hinten würde diese Dimension des Textes dem Leser vermutlich entgehen. Mindestens muss er sich beim einmaligen Lesen immer wieder an das Speisungswunder erinnern, um die Parallelen zwischen dem Mannawunder und der Speisung der 5000 zu bemerken. Die erneute Lektüre von Joh 6,1–15 nach 6,22–59 (bzw. 71) scheint vom Text gewollt, da Bezüge wie das Einsammeln des Brotes dem Leser sonst verborgen blieben. Die Linearität des Leseflusses wird durch solche Interpretationsarbeit innerhalb des Textes durchbrochen.

## 5. Überprüfung an Joh 5 und 9

Das Unterbrechen des Leseflusses, um einen vorangegangenen Text erneut zu lesen, könnte ein einmaliges Phänomen in Joh 6 sein. Deswegen muss überprüft werden, ob es Anzeichen für eine gewollte Relektüre auch an anderen Stellen im Johannesevangelium gibt. Für einen ersten Vergleich eignen sich dazu am besten Stellen, die ähnlich gegliedert werden können.

### 5.1. Der Komplex um die Heilung am See Beth-Zatha

Einen besonders ähnlichen Aufbau wie Joh 6 weist Joh 4,46–5,30 (bzw. 47) auf. Auch hier folgt auf zwei Wundererzählungen (Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten 4,46–54 und die Heilung am See Beth-Zatha 5,1–9a) eine Art Streitgespräch (5,9b–18), das dann immer mehr den Charakter einer Rede Jesu bekommt (5,19–47). Den Ausgangspunkt für das Streitgespräch bildet das zweite Wunder: Die Perikope beginnt mit der Angabe von Zeit – nach dem Fest der

---

<sup>60</sup> Semantisch fällt unter dieser Perspektive dann auch auf, dass die Danksagung vor der Speisung Abendmahls-terminologie aufgreift. Joh 6,11: *ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας* ... spielt möglicherweise auf 1Kor 11,23f. ... *ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας* ... an. Ist der objektlose Gebrauch von *εὐχαριστεῖν*, wie er auch in der Abendmahlstradition der Synoptiker vorliegt, schon zum *terminus technicus* für das Gebet vor dem Abendmahl geworden, fällt dieser Bezug wahrscheinlich schon beim ersten Lesen des Wunders auf. Vgl. SCHNELLE, Evangelium des Johannes, S. 130.

Juden – und Ort – in Jerusalem, am Schaftor, am See Beth-Zatha<sup>61</sup> (V. 1f.). Unter den vielen Kranken, die dort liegen, ist ein Mann, der seit 38 Jahren krank ist (V. 3ff.).<sup>62</sup> Als Jesus ihn wahrnimmt, fragt er ihn, ob er gesund werden möchte (V. 6). Er antwortet, dass er dazu nicht rechtzeitig in das Wasser steigen kann (V. 7), und Jesus fordert ihn auf aufzustehen, sein Bett zu nehmen und zu gehen (V. 8). Der am See Beth-Zatha Geheilte macht genau dies (V. 9), was bei „den Juden“ Anstoß erregt, da er dies an einem Sabbat unternimmt (V. 10). Dass die Heilung an einem Sabbat stattfand, erfahren wir erst in V. 9b, nachdem die Erzählung über die Heilung schon abgeschlossen ist. Der Geheilte antwortet, dass ihm das von demjenigen aufgetragen wurde, der ihn geheilt hat. „Die Juden“ wollen wissen, wer das war, und er meint, dass er das nicht wisse (V. 11–13). Schließlich trifft Jesus den Geheilten im Tempel wieder, spricht ihn an und sagt, dass er, da er gesund geworden ist, nun nicht mehr sündigen solle, damit ihm nichts Schlimmeres widerfahre (V. 14).

Die Kategorie der Sünde, die von „den Juden“ in V. 10 eingeführt und von Jesus in V. 14 aufgenommen wird, fehlt in der eigentlichen Wundererzählung. Durch diese neue Perspektive wird der Leser eingeladen, dieses Wunder unter diesem Gesichtspunkt neu zu betrachten. Ohne diese neue Perspektive wird die Erzählung als einfaches Heilungswunder verstanden werden, welches womöglich zeigen soll, dass Jesu Wundertätigkeit größer ist als die der Mächte, die von diesem See ausgehen. Man wird aber vermutlich nicht auf die Idee kommen, dass es auf noch etwas anderes verweist. Schon bei der ersten Lektüre kann dem Leser der Textvariante

---

<sup>61</sup> Für den Ortsnamen liegen verschiedene Bezeichnungen vor. Die Mehrzahl der Zeugen überliefert Βηθεσδά, 8 der Zeugen sind Majuskeln, die ältesten davon sind A und C aus dem 5. Jhd. Βηθσαιδά (oder Βηδσαιδά bzw. Βηδσαιδάν) kann mit den Papyri P<sup>66</sup>, das um 200 entstanden ist und P<sup>75</sup> aus dem 3. Jhd. sowie der Majuskel B aus dem 4. Jhd. die ältesten Textzeugen aufweisen, allerdings kann man hier mit einer Angleichung an Joh 1,44 rechnen. Daneben gibt es noch die quantitativ schwach bezeugte Schreibweise Βελζεθά, die v.a. von der Majuskel D aus dem 5. Jhd. vorgeschlagen wird. Als ursprünglich sehen die Herausgeber des NTG<sup>28</sup> die Schreibweise Βηθζαθά, die v.a. von der Majuskel κ aus dem 4. Jhd. bezeugt wird. Sollte die Einschätzung der Herausgeber stimmen, bedeutet der Name soviel wie „Haus des Olivenöls“ (CHARLESWORTH, Art. Beth-Zatha, S. 1027). Eine Vorausdeutung der Geschichte durch den Namen ist hier, anders als in Joh 9, dann nicht möglich. Dementgegen schließt Bruce Metzger die Variante Βηθεσδά gerade deswegen aus, da die Herleitung von אֶתְרֵן תִּיבָא (übersetzt „Haus der Gnade“) gut zur Erzählung passt und eine Abänderung von dieser Bedeutung unbegründet wäre. Vgl. METZGER, Textual Commentary, S. 178. Es ist allerdings anzuführen, dass dies nur eine mögliche Herleitung des Namens ist und die etymologische Herkunft des Namens allgemein als ungeklärt gilt. Vgl. LEROY, Art. Βηθεσδά, S. 512. Dennoch ist Βηθζαθά als ursprüngliche Lesart damit sehr wahrscheinlich.

<sup>62</sup> Es braucht kaum gesagt zu werden, dass V. 3b.4 (ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν. Ἄγγελος γὰρ κατέβαινε ἐν τῇ κολυμβήθρα, καὶ ἐτάρασσε τὸ ὕδωρ ὃ οὖν πρῶτος ἐμβὰς μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος, ὑγιής ἐγένετο, ὃ δὴποτε κατείχετο νοσήματι) ein späterer Nachtrag ist. Die Bemerkung, dass die Kranken darauf warteten, dass sich das Wasser bewegt, weil ein Engel von Zeit zu Zeit in den Teich hinabstieg und das Wasser bewegte und wer als erstes hineinstieg, nachdem sich das Wasser bewegt hatte, gesund wurde, an welcher Krankheit er auch litt, kann zwar mehr Textzeugen aufweisen und mit der Majuskel A aus dem 5. Jhd. auch einen alten, ist aber klar als erklärende spätere Einfügung zu sehen, die die Antwort des Kranken aus V. 7 besser verständlich machen soll. In älteren Textzeugen wie P<sup>66,75</sup> aus dem 3. Jhd., κ und B aus dem 4. Jhd. sowie C und D aus dem 5. Jhd. fehlt dieser Einschub auch.

Βηθεσδά im Namen des Ortes erkennen, dass es im Folgenden um „Gnade“ gehen wird.<sup>63</sup> Aber erst im zweiten Lesen wird er dieser Beobachtung mehr Aufmerksamkeit schenken, da durch den Kontext diese Perspektive mehr Gewicht bekommt. Der Eindruck, dass die Heilung womöglich eine symbolische Bedeutung hat, wird beim Leser dadurch verstärkt, dass er bei nochmaligen Lesen von 5,1–9a vielleicht bemerkt, dass die Krankheit des Kranken nie genannt wird, obwohl es sich offensichtlich um einen Gelähmten handelt und die Terminologie für das Kranksein und die Heilung sehr offen ist.<sup>64</sup> Die genaue Art der Krankheit spielt womöglich keine Rolle. Er kann in der Angabe des Alters des Kranken von 38 Jahren eine Anspielung finden, während er beim ersten Lesen darin vermutlich nur eine zur Exposition eines Wunders gehörige Information sah.<sup>65</sup> Die Anspielung betrifft Dtn 2,14. Dort wird die Dauer der Wüstenwanderung des Volkes Israel mit 38 Jahren angegeben.<sup>66</sup> Wie das Volk wegen seiner Sünde 38 Jahre umherirren muss und nicht in das gelobte Land kommen kann, liegt der Mann 38 Jahre krank da, ohne in den See zu kommen, um geheilt zu werden. Dadurch wird auch er als in der Sünde Gefangener dargestellt. Das Heil kommt nun nicht vom See, sondern durch Jesus. Wie in der Unterhaltung mit der Frau aus Samaria in Joh 4,1–26 ist nicht der Ort das für das Heil wichtige Kriterium, sondern der Messias.<sup>67</sup> Wie das Volk nach 38 Jahren aus der Wüste befreit wurde, befreit Christus aus der Sünde. Von dieser Erkenntnis her wird auch der Satz Jesu aus V. 14 deutlicher. Die Aufforderung an den Geheilten nun nicht mehr zu sündigen, bezieht sich dann nicht mehr auf das Umhertragen des Bettes, oder eine Sünde, aufgrund derer er mit der Krankheit bestraft wurde, sondern auf den Abfall vom Glauben an Christus.<sup>68</sup> Der Abfall Israels von

---

<sup>63</sup> Zumindest wenn die etymologische Herleitung von  $\beta\eta\theta\epsilon\sigma\delta\alpha$  zutrifft und nachvollzogen werden konnte. S.o. Fn. 61.

<sup>64</sup> Jesus fragt nicht, ob der Kranke wieder laufen will, sondern ob er gesund werden will ( $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\varsigma \acute{\upsilon}\gamma\iota\varsigma \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ ), und der Kranke wird nicht als  $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$  wie in V. 3 sondern als  $\acute{\epsilon}\chi\omega\nu \acute{\epsilon}\nu \tau\eta \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\acute{\epsilon}\iota\alpha \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ /sich in seiner Krankheit befindend (V. 5) und  $\acute{\omicron} \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\acute{\omicron}\nu$ /der Kranke (V. 7) beschrieben. Vgl. auch ZUMSTEIN, Johannesevangelium, S. 211.

<sup>65</sup> Vgl. z.B. SCHNELLE, Evangelium nach Johannes, S. 115.

<sup>66</sup> Vgl. DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes I, S. 192 und ZUMSTEIN, Johannesevangelium, S. 213 mit Fn. 31.

<sup>67</sup> Joh 5 als heidnischer Ort könnte damit als Erweiterung der Thematik aus Joh 4 gelten. Dort wurden zwei verschiedene Orte genannt, an denen der Gott Israels angebetet wurde. Am See Beth-Zatha wurden möglicherweise heidnische Götter angebetet. Bei Grabungen zum See Beth-Zatha wurden Votivgaben gefunden, die indizieren, dass dort ein Asklepius- oder Serapiskult stattfand. Vgl. CHARLESWORTH, Art. Beth-Zatha, S. 1027f. Schnelle sieht auch in der besonderen Terminologie  $\acute{\upsilon}\gamma\iota\varsigma \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$  in V. 6 eine mögliche Anspielung auf den Asklepioskult, da Heilungslegenden aus Epidauros mit diesen beiden Worten oft enden. Vgl. SCHNELLE, Evangelium des Johannes, S. 116.

<sup>68</sup> Fand der Asklepius- bzw. Serapiskult schon zur Zeit der johanneischen Gemeinde statt (s.o. Fn 67; ZUMSTEIN, Johannesevangelium, S. 212, rechnet mit der Einrichtung des Kultes erst nach dem Ende des zweiten jüdischen Krieges 135 n. Chr., hält es aber für möglich, dass er schon nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. praktiziert wurde) und war der Leser mit den Örtlichkeiten vertraut, konnte er auch den Weg des Geheilten als Zeichen verstehen: Die heidnischen Götter heilen ihn nicht, er wird von Jesus geheilt. Er geht in den Tempel, das Heiligtum des Judentums, wo er gewarnt wird, nicht noch einmal zu sündigen. Der Leser könnte das dadurch genauer als Warnung vor dem Rückfall sowohl in das Heiden- als auch in das Judentum verstehen.

Jahwe wurde mit 38 Jahren Wüstenwanderung bestraft. Demjenigen, der von Christus abfällt, widerfährt etwas „Schlimmeres“ (χειρόν).<sup>69</sup> Ohne den Rückbezug auf das Wunder unter der Perspektive der Sünde würde dem Leser diese Sinnebene wahrscheinlich entgehen. Die Warnung Jesu an den Geheilten würde wunderbar wirken. Was könnte denn noch schlimmer sein als 38jährige Krankheit mit der Möglichkeit der Heilung immer vor Augen, ohne die Chance diese Heilung tatsächlich zu erfahren?

Was Zahlenmetaphorik angeht, ist noch zu sagen, dass nach Zumstein „einige Kirchenväter“ das Detail, dass am Teich fünf Hallen waren (V. 2), als Hinweis auf die fünf Bücher der Torah gewertet haben. Nicht die Einhaltung der Torah, sondern lediglich der in ihr verheißene Messias kann aus der Sünde erretten.<sup>70</sup> Leider gibt Zumstein keine Belege für die Kirchenväter an. Ich bin lediglich auf Augustinus, Tractatus in Iohannisevangelium 17,2 gestoßen: „Jenes Wasser also, d.h. jenes Volk, wurde von den fünf Büchern des Moses wie von fünf Hallen umschlossen. Allein jene Bücher wiesen zwar auf Kranke hin, heilten sie aber nicht. Denn das Gesetz überführte die Sünder, sprach sie jedoch nicht los. Darum machte der Buchstabe ohne die Gnade Schuldige, welche aber auf ihr Bekenntnis hin durch die Gnade befreit wurden. [...] Warum also schlossen sie jene in sich, die sie nicht heilten? Weil ,die Schrift alles unter die Sünde verschlossen hat, damit die Verheißung durch den Glauben an Jesus Christus denen gegeben würde, welche glauben“.<sup>71</sup> Der Bezug zwischen fünf Hallen und fünf Büchern kann eventuell schon beim ersten Lesen assoziiert werden, der Bezug zu Sünde und Gnade wird aber erst durch den nachfolgenden Kontext angeregt.

Ab 5,19 wird das Streitgespräch Jesu mit τοῖς Ἰουδαίοις zu einem Monolog. In V. 16 werfen sie ihm vor, dass er den Sabbat gebrochen habe und in einem Kommentar des Erzählers in V. 18 wird deutlich, dass sie meinen, dass er sich dadurch Gott gleich mache. Jesus antwortet darauf mit einer Rede über das Gericht. Dabei wird auch die Beziehung zwischen dem Sohn, mit dem er sich identifiziert, und dem Vater bzw. Gott thematisiert. Der Vater gibt dem Sohn die Vollmacht (ἐξουσία) im Gericht (V. 27). Der Sohn macht lebendig, wen er will (V. 21). Die Gutes getan haben, werden zum Leben, die Böses getan haben, zum Gericht auferstehen (V. 29). Unter der Perspektive der Vollmacht des Sohnes und der Auferstehung fallen wieder andere Details der Wundererzählung mehr ins Gewicht. Ein Leser wird jetzt auch der etwas merkwürdigen Passivität des Kranken mehr Aufmerksamkeit schenken. Nicht der Kranke bittet Jesus

---

<sup>69</sup> Vielleicht ist im Gegenüber zur körperlichen Beeinträchtigung die endgültige Vernichtung im Endgericht gemeint. Vgl. DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes I, S. 193.

<sup>70</sup> Vgl. ZUMSTEIN, Johannevangelium, S. 212 Fn. 27.

<sup>71</sup> Übers. nach SPECHT, Aurelius Augustinus Vorträge, S. 286. Auch ELOWSKY, Joh 1–10, S. 178, gibt lediglich diese Stelle an.

um Heilung, sondern Jesus fragt ihn, ob er gesund werden möchte (V. 6). Wenn die Wundergeschichte für sich alleine steht, wirkt diese Frage äußerst befremdlich, schließlich liegt der Kranke ja an einem Ort, an dem man sich Heilung erhofft. Durch die neue Perspektive kann der Leser diese Frage als die Frage nach der Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben, Heil und Unheil interpretieren. Jesus ist durchweg der Aktive, auch nach der Heilung spricht er den Geheilten im Tempel an und nicht andersherum. Der Kranke kann nicht in das Wasser steigen und nichts zu seiner Heilung beitragen, die Macht zur Heilung kommt einzig Jesus zu. Der Eindruck, dass die Heilung ein Zeichen für die Vollmacht zum Gericht und zur Ermöglichung der Auferstehung ist, kann auch durch den Befehl ἔγειρε/steh auf! (V. 8) geweckt werden. In V. 21 wird das Verb ἐγείρειν nämlich als *Terminus technicus* für die Auferstehung genutzt. Weiter ist ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (V. 9b) sonst im Johannesevangelium die Bezeichnung für die eschatologische Zeit bzw. die Zeit nach der Auferstehung Christi.<sup>72</sup>

Ist das Thema Auferstehung sowie die Rede von Tod und (ewigen) Leben durch die Rede und jetzt auch durch die Heilung des Gelähmten angesprochen, wirft dies ebenso ein anderes Licht auf die Rettung vor dem Tod in der Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten vorher in 4,46–54. Das Wunder wird nun als Zeichen für diese Vollmacht erkannt, da das geheilte Kind vorher als im Sterben begriffen (ἤμελλεν γὰρ ἀποθνήσκειν Joh 4,47) vorgestellt wird und dann durch den Glauben des Mannes an das Wort Jesu doch wieder lebt (Joh 4,49.51). Man vergleiche 5,25: „Wer *mein Wort hört und glaubt* dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen.“<sup>73</sup> Auch hier wird durch die Relektüre für den Leser das Wunder zum Zeichen für die Erlösungsmacht Jesu.

Insgesamt scheint auch in dieser Perikope das erneute Lesen der Wunder nach der Lektüre des Streitgesprächs vom Text angelegt, da nach nochmaligem Lesen sowohl die Wunder nicht mehr als einfacher Erweis der Wunderwirksamkeit Jesu, sondern als Zeichen für seine Macht zur Sündenvergebung und Heilswirksamkeit erkannt werden können als auch Aussagen aus dem Streitgespräch durch die erneute Lektüre besser verstehbar werden.

<sup>72</sup> Siehe 14,20; 16,23.26. Vgl. ZUMSTEIN, Johannesevangelium, S. 211 Fn. 22.

<sup>73</sup> 4,50: λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς πορεύου, ὁ υἱός σου ζῆ. Ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπορεύετο.

5,25: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν.

### 5.2. Der Komplex um die Heilung des Blindgeborenen

Dass die sog. Offenbarungsreden mit den Zeichenhandlungen im Johannesevangelium in Verbindung stehen, ist keine neue Erkenntnis.<sup>74</sup> Deswegen lässt sich vermuten, dass man in Joh 9 ähnliches beobachten kann. Jesus und die Jünger bemerken einen Blindgeborenen (V. 1). Die Jünger fragen, ob dieser oder seine Eltern Schuld an dessen Blindheit tragen (V. 2). Jesus antwortet, dass niemand daran Schuld hat, sondern, dass die Werke Gottes an ihm offenbar werden sollen. Diese Werke müssen vollbracht werden, solange es Tag ist, und es kommt die Nacht, in der niemand wirken kann (V. 3f.). Er wiederholt die Aussage aus 8,12 in abgewandelter Form, dass er das Licht der Welt ist, solange er in der Welt ist (V. 5), macht aus Spucke und Erde einen Brei, mit dem er die Augen des Blinden bestreicht (V. 6) und fordert den Blinden auf, sich im Teich Siloah zu waschen. Der Name des Sees wird dabei mit ἀπεσταλμένος (Gesandter) übersetzt. Der Blinde kommt der Aufforderung nach und kann nun sehen (V. 7)

Schon beim ersten Lesen wird durch das Schulgespräch zwischen den Jüngern und Jesus der hermeneutische Rahmen, unter dem die Geschichte gelesen werden soll, abgesteckt. Das Blindsein darf nicht als Folge von Sünde verstanden werden. Gott offenbart sich nicht in der Zerstörung und Beeinträchtigung von Leben, sondern in der Heilung. Gerade um dieses Offenbarwerden soll es gehen. Auch, dass der Name des Sees übersetzt wird, zeigt schon beim ersten Durchgang, dass dieser Name eine Bedeutung für die Geschichte hat. Der Leser wird dieses ἀπεσταλμένος auf Jesus, als den von Gott gesandten beziehen.<sup>75</sup> Es ist demnach schon deutlich, dass das Offenbarwerden der Werke Gottes genauso dessen Gesandten betrifft. Es wird dadurch ebenfalls klarer werden, wer er ist.

Nach der Heilung entspinnt sich ein Gespräch zwischen seinen Nachbarn und ihm (9,8–12) und dann den Pharisäern und ihm (9,13–17 und 9,24–34) bzw. seinen Eltern (9,18–23). In den verschiedenen Redegängen offenbart sich dem Geheilten die Identität Jesu immer mehr.<sup>76</sup> Er nennt ihn zuerst „der Mensch, der Jesus heißt“ (V. 11) dann einen Propheten (V. 17) und meint schließlich, dass er den Willen Gottes tut und er von Gott ist (V. 31ff.). Der Höhepunkt der Offenbarung findet darin statt, dass Jesus auf den Geheilten im Tempel zugeht und ihn fragt,

---

<sup>74</sup> Schon innerhalb des Redaktionsprozesses des Johannesevangeliums wurde dies beobachtet. So ahmt das sicher zeitlich später anzusetzende Kap. 21 den Aufbau von Wundererzählung und darauffolgender Rede nach: Fischwunder am See Tiberias (21,1–14) und danach die Rede zu Petrus und Johannes (21,15–23). Vgl. ZUMSTEIN, Prozess der Relecture, S. 23.

<sup>75</sup> So auch DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes I, S. 278; SCHNELLE, Evangelium des Johannes, S. 187 und ZUMSTEIN, Johanneskommentar, S. 365.

<sup>76</sup> So auch SCHNELLE, Evangelium des Johannes, S. 187f. und ZUMSTEIN, Johanneskommentar, S. 361f.

ob er an den Menschensohn glaube (V. 35). Nachdem Jesus sich selbst als den Menschensohn zu erkennen gibt, betet der Geheilte Jesus an (V. 38).<sup>77</sup>

Neben der Erkenntnis der Identität Jesu steigert sich die Schärfe im Streitgespräch. Am Anfang sind die Pharisäer gespaltener Meinung über das Wunder (V. 16). Später treten sie als geschlossene Gruppe (die jetzt als „die Juden“ bezeichnet wird, V. 18) auf, beschimpfen ihn schließlich und schließen ihn aus der Synagoge aus (V. 34). Streitpunkt des Gesprächs ist, dass die Heilung eines Blindgeborenen eigentlich nur von Gott bewirkt werden kann,<sup>78</sup> der Blinde hier aber geheilt wurde, indem ein Brei auf seine Augen aufgetragen wurde, das Anrühren von Brei aber die Sabbatruhe bricht. Der den Brei angerührt hat, ist somit ein Sünder, und ein Sünder kann nicht solch eine Heilung vollführen. Die Pharisäer beanspruchen hier die Auslegungshoheit über dieses Geschehen. Sie bezeichnen sich als Jünger des Mose (V. 28). Gott hat zu Mose geredet (V. 29) und sich dadurch offenbart. Seine Gesetze in der Torah verkünden seinen Willen und wer sie bricht, ist nicht von Gott. Demgegenüber beharrt der Geheilte auf der Faktizität seiner Heilung und gibt den Pharisäern darin Recht, dass ein Sünder eine solche Heilung nicht vollbringen könnte, sondern nur jemand, der den Willen Gottes tut (V. 31ff.). Die Pharisäer kommen ihm nicht mehr mit Argumenten bei und meinen lediglich, dass er sie nicht belehren kann, weil er ganz in Sünde geboren sei.<sup>79</sup> Es handelt sich hier demnach um einen Auslegungskonflikt über die Offenbarung Gottes. Jesus greift in diesen Konflikt schließlich ein, indem er meint, dass er zum Gericht gekommen sei, auf dass die da nicht sehen, sehend werden, und die da sehen, blind werden (V. 39). Daraufhin fragen die Pharisäer, ob sie denn auch blind seien (V. 40). Jesus antwortet, dass wenn sie blind wären, sie keine Sünde hätten, aber da sie behaupten zu sehen, ihre Sünde bleibt (V. 41). Dieser Satz wirkt beim ersten Lesen kryptisch; es ist nicht gleich verständlich, was damit gemeint sein soll. Gleichzeitig wird hier Blindsein und Sünde in Verbindung gebracht. Dadurch wird die Frage der Jünger zu Beginn der Heilungserzählung aufgenommen, ob der Blindgeborene blind sei, weil er, oder weil seine Eltern gesündigt haben (V. 2) und damit zu einer erneuten Lektüre der Perikope angeregt.

Es ist deutlich, dass Blindheit und Sehen auf Größeres verweisen. Sie stehen für eine geistliche Blindheit bzw. ein geistliches Sehen. Dies wird schon in 9,3ff. angedeutet, wenn Jesus

---

<sup>77</sup> Dabei liegt es durchaus in der Logik der Erzählung, dass sich Jesus erst noch einmal als Menschensohn offenbaren muss, da der Geheilte vor seiner Heilung Jesus ja nicht sehen konnte. Lediglich an der Stimme wäre Jesus erkennbar gewesen. Da Erkennen in dieser Erzählung aber durchweg mit Sehen und nicht mit Hören verbunden ist, kann dies nicht als Gegenargument gelten. Vgl. SCHNELLE, Evangelium des Johannes, S. 190.

<sup>78</sup> Vgl. Ex 4,11; Ps 146,8; nach Jes 35,4f.; 42,6f. 16 vollbringt Jesus hier ein Zeichen der Endzeit. Vgl. ZUMSTEIN, Johanneskommentar, S. 361.

<sup>79</sup> Man beachte die Ironie, dass sie vorher die ganze Zeit bestritten, dass er blind geboren wurde und ihm genau dies jetzt zum Vorwurf machen und dass sie gerade dadurch eine Sichtweise auf die Krankheit des Blinden einnehmen, die Jesus zu Beginn der Perikope ausschließt. So auch ZUMSTEIN, Johannesevangelium, S. 376.

plötzlich vom Licht der Welt und den Taten, die begangen werden müssen, bevor es Nacht wird, redet. In der Nacht, wenn es finster ist, sieht man nichts; mit Licht hingegen schon. „Was sich in der Geschichte am Blindgeborenen ereignet, vollzieht sich an jedem Menschen, der zum Glauben kommt. Er wird vom ‚Licht der Welt‘ aus der Blindheit herausgeholt und wird so zu einem wahrhaft Sehenden.“<sup>80</sup> Die Pharisäer hier sagen, sie sehen, und müssen deshalb ihre Sünden behalten. Der Blinde, dem Sünde vorgeworfen wird (z.B. V. 34), wird aber geheilt. Sie sagen, dass sie sehen bzw. dass sie wissen und beziehen sich dabei auf die Torah (z.B. V. 24). Der Widerspruch zwischen der Tatsache der Heilung und ihrer Torahauslegung wird ihnen dann von dem Geheilten vorgeführt (V. 30ff.). Indem die Pharisäer meinen zu sehen, indem sie die rechte Torahauslegung beanspruchen, die Offenbarung in Jesus aber nicht erkennen, vollzieht Jesus das Gericht, auf dass die sehen, blind werden.<sup>81</sup> Und darin, dass er durch seine Offenbarung jemandem, der in Fragen der Torahauslegung als unmündig angesehen wird (V. 34), das rechte Verständnis ermöglicht, macht er, dass die nicht sehen, sehend werden. Die Sünde besteht dann darin, dass die Pharisäer nicht das einhalten, was sie vom Geheilten einfordern: Der Geheilte betet Jesus wegen seiner Offenbarung an, die Pharisäer tun dies nicht und geben damit Gott nicht die Ehre (vgl. V. 24). Diese Erklärung von V. 41 ist auch beim ersten Lesen schon möglich, erfordert aber eine große Transferleistung des Lesers, die durch erneutes Lesen im Hinblick auf V. 41 leichter möglich ist.

Die Offenbarungsrede in Joh 10 über den guten Hirten und die Tür zu den Schafen führt die Kritik an den geistlichen Eliten Israels fort.<sup>82</sup> Indem sie die Torah nicht in Bezug zur Offenbarung in Christus auslegen, haben sie auch kein Recht das Volk in Glaubensdingen zu führen. Der einzige, der dies kann, ist Jesus.

### 5.3. Zwischenfazit

Ein Zusammenhang aus Verweisen, Zitaten und Anspielungen, die ein System bilden, das einen anderen Text als Hintergrundfolie für das jeweilige Wunder bildet, konnte in Joh 5 und 9 nicht nachgewiesen werden. Es konnte gezeigt werden, dass zumindest für diese Wundergeschichten

---

<sup>80</sup> SCHNELLE, Evangelium des Johannes, S. 184. Vgl. ZUMSTEIN, Johannevangelium, S. 359.

<sup>81</sup> Dagegen deutet Dietzfelbinger die Aussage, dass die Pharisäer als sehende blind werden so, dass einige der Pharisäer Jesu Selbstvorstellung gesehen haben, also tatsächlich sehen *könnten*, indem sie sich aber gegen Jesus entscheiden blind sind. V. 41 wäre dann so zu verstehen, dass, weil die Pharisäer das Wunder und das Bekenntnis des Geheilten gesehen haben auch die Möglichkeit hatten Jesus als den Menschensohn zu erkennen, sich aber gegen ihn entscheiden, ihre Sünde bleibt. Hätten sie diese Möglichkeit nicht gehabt, würde ihnen auch keine Sünde angerechnet werden. Vgl. DIETZFELBINGER, Evangelium nach Johannes I, S. 293. Das erklärt m.E. noch nicht, warum der Text betont, dass die Pharisäer auch behaupten zu sehen – Dietzfelbinger schreibt dazu nur, dass sie das als Jünger des Mose tun, kann also mit der hier vorgeschlagenen Deutung in Verbindung gebracht werden.

<sup>82</sup> Vgl. ZUMSTEIN, Johannevangelium, S. 357.



die erneute Lektüre bereits durch die Anlage und den Aufbau der Texte und z.T. durch Stichwortbezüge motiviert ist. Die jeweils nachfolgenden Gespräche bzw. Reden stellen die Wundererzählungen in eine neue Perspektive. Erst unter dieser sind die Wunder als Zeichen erkennbar.<sup>83</sup> Jesus erklärt hier, auf was die Wunder eigentlich verweisen. In den Synoptikern erläutert er lediglich an einer Stelle, worauf die Elemente in einem Gleichnis deuten. Die Art und Weise der Erläuterung ist aber unterschiedlich. Während Jesus bspw. in Mk 4,13–20 jedes Element des Gleichnisses vom Sämann einzeln durchgeht, sodass der Leser den vorangegangenen Text nicht noch einmal zu lesen braucht, sind die Interpretationen der Wunder im Johannesevangelium wesentlich subtiler und erfordern für ihr Verstehen einen größeren Arbeitsaufwand des Lesers.

Es lassen sich von hier aus Vermutungen zur Ausrichtung der Hermeneutik des Johannesevangeliums anstellen. Die Perspektive, unter der die Texte jeweils neu gelesen werden sollen, schlagen m.E. einen heilsgeschichtlichen Blick vor. Die Vorgänge im Leben Jesu sollen mit Ereignissen in der Geschichte Israels, wie sie im Alten Testament vorgestellt wird, in Bezug gesetzt werden, um so eine gewisse Kontinuität des Handelns Gottes vorzustellen.<sup>84</sup> Auf der anderen Seite wird eine eschatologische Sicht vorgeschlagen bzw. soll eine Verbindung zum Leben in der Gemeinde gesetzt werden.<sup>85</sup> Die Kontinuität bezieht sich nicht nur auf die Vergangenheit, sondern ebenso auf das Leben der Gemeinde und auf die Zukunft.<sup>86</sup> Die Worte des Hebräerbriefts „Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit“ (Hebr 13,8) würden auch hier passen.

## 6. Erinnerungsarbeit

Das Bindeglied zwischen Vergangenem und Gegenwart ist im Allgemeinen die Erinnerung. Dadurch, dass sie Vergangenes in das Bewusstsein zurückholt, ist sie – wie schon erwähnt – eine Form der Wiederholung, die für das Verständnis des Evangeliums eine wesentliche Rolle spielt. Die Hauptaufgabe aller Evangelien besteht wohl darin, dass sie, indem sie vom Leben

---

<sup>83</sup> Vgl. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur, S. 433.

<sup>84</sup> In Joh 6: Speisung der 5000 – Mannawunder. In Joh 5: Heilung – Durchzug durchs Schilfmeer. In Joh 9 ist dieser Bezug undeutlich. Man kann vielleicht anführen, dass die Pharisäer sich als Jünger Mose im Gegensatz zu den Jüngern Jesu bezeichnen und sagen, dass sie wissen, dass Gott durch Mose geredet hat. Der Geheilte antwortet darauf, dass man auch weiß, dass Gott die Sünder nicht erhört, sondern den, der seinen Willen tut, und man noch nie davon gehört habe, dass ein Blindgeborener geheilt wurde (9, 27–33). Jesus wird hier mit Mose in Beziehung gesetzt. Während Gott zu Mose redete, vollbringt Jesus den Willen Gottes, gerade durch die Heilung.

<sup>85</sup> Joh 6: Abendmahl. Joh 5: Sündenvergebung und Vollmacht zum Gericht. Joh 9: Gericht, Sünde und Sehen-Lassen des Menschensohns.

<sup>86</sup> Dies nimmt Oscar Cullmann als charakteristisch für das gesamte Evangelium an. Vgl. CULLMANN, johanneischer Kreis, S. 15 und ausführlich erläutert in CULLMANN, Heil als Geschichte, S. 245–267.

Jesu berichten, daran erinnern und Konsequenzen für die Gegenwart der Gemeinde daraus aufzeigen.<sup>87</sup> Umso erstaunlicher ist es, dass das Johannesevangelium das einzige ist, dass Erinnerungsterminologie auf die gesamte Rezeption Jesu anwendet.<sup>88</sup> Der Gebrauch dieser Terminologie soll im Folgenden genauer betrachtet werden.

Begriffe aus dem Wortfeld des Erinnerns begegnen lediglich sechsmal im Johannesevangelium: *μιμνήσκομαι* in 2,17.22; 12,16, *μνημονεύω* in 15,20; 16,4 und *ὑπομιμνήσκω* in 14,26. *μιμνήσκομαι* steht hier immer in der dritten Person Plural Aorist Indikativ Medium und ist reflexiv zu verstehen. Subjekt sind immer die Jünger. Bei allen drei Stellen, an denen dieses Wort begegnet, handelt es sich um Kommentare des Erzählers. Auch bei *μνημονεύω* sind jeweils die Jünger angesprochen und dieses Verb steht hier immer in einem Ausspruch Jesu. Das Wort begegnet einmal (15,20) im Imperativ, das andere Mal im Konjunktiv (16,4). Der Konjunktiv ist an dieser Stelle nötig, da das Verb in einem mit *ἵνα* eingeleiteten Nebensatz steht. Solche Sätze changieren zwischen einer finalen und konsekutiven Bedeutung, können aber auch als Ersatz für einen Imperativ benutzt werden.<sup>89</sup> Die Rede kann hier folglich wie 15,20 als Aufforderung aber durch den finalen und konsekutiven Charakter ebenso als Verheißung angesehen werden. Gleichfalls steht *ὑπομιμνήσκω* in einem Ausspruch Jesu, der deutlich als Verheißung fungiert. Subjekt ist der Heilige Geist; er wird die Jünger erinnern.

Gegenstand der Erinnerung ist in allen Fällen entweder ein Wort bzw. Worte Jesu (2,17; 14,26; 15,20 und 16,4) oder eine Stelle aus dem Alten Testament (2,22; 12,16). In der synoptischen Tradition begegnet dieses Wortfeld hingegen in verschiedenen Zusammenhängen. Nur einmal ist die Erinnerung auf eine Stelle der Schrift bezogen (Lk 17,32) und nur selten steht es in Verbindung mit Worten oder Taten Jesu. Der einzige Jünger, von dem dort berichtet wird, dass er sich erinnert, ist Petrus. Dies geschieht zum einen bei seiner Verleugnung, als er sich an das Wort Jesu vom Krähen des Hahnes erinnert in Mk 14,72 (par Mt 26,75; Lk 22,61), und zum anderen in Mk 11,21, als er sich kurz nach der Verfluchung des Feigenbaums an diese erinnert. Von Jesus werden die Jünger ein einziges Mal aufgefordert, sich an eine seiner Taten, nämlich das Brotwunder in Mk 8,18 (par Mt 16,9) zu erinnern. Die Erinnerung der Worte Jesu ist aber nicht wie im Johannesevangelium auf die Jünger beschränkt. In Lk 24,6.8 werden die Frauen am Grab an ein Wort Jesu von der Auferstehung erinnert und in Mt 27,63 erinnern die Pharisäer Pilatus an ein solches, um die Bewachung des Grabes zu erwirken.

---

<sup>87</sup> Vgl. ZUMSTEIN, Erinnerung, S. 47ff.

<sup>88</sup> Siehe Joh 14,26. Vgl. THEOBALD, *Erinnert euch*, S. 260.

<sup>89</sup> Vermutlich deswegen meint Theobald, dass dieses Wort in beiden Fällen „imperativisch“ genutzt wird. THEOBALD, *Erinnert euch*, S. 260. Vgl. SIEBENTHAL, Grammatik, §§ 272.268c und BDR §§369.387.

Die Verbindung zwischen Auferstehung und Erinnerung scheint im Johannesevangelium ein noch größeres Gewicht zu besitzen. So sind die drei Aussagen, dass sich die Jünger erinnern, durchweg auf die Auferstehung bezogen. Dieses Ereignis ist es erst, das die Erinnerung auslöst und die rechte Interpretation der Worte Jesu und auch der Schrift ermöglicht.<sup>90</sup> Erst nach der Auferstehung Christi verstehen die Jünger, was es mit der Tempelreinigung auf sich hatte und interpretieren diese gleich in zwei unterschiedlichen Weisen (2,17.22). Erst nach seiner Verherrlichung können sie Sach 9,9 auf den Einzug in Jerusalem beziehen und verstehen, was man mit ihm getan hat (12,16). Erst nach Ostern werden die Taten Jesu und das Alte Testament und wie beide sich aufeinander beziehen, verstehbar. Erinnern wird hier folglich als ein kreativer Prozess vorgestellt. So meint Zumstein: „Das Erinnern besteht nicht einfach darin, unverrückbare und vollendete Tatsachen im Gedächtnis zu halten, sondern diese einer Perspektive einzuordnen, die ihre wahre Bedeutung zu entdecken erlaubt.“<sup>91</sup>

Die Aufforderungen und Verheißungen im Johannesevangelium, sich zu erinnern, die Jesus an seine Jünger richtet, sind ebenfalls alle auf die Zeit nach der Auferstehung gerichtet. Das Leben der nachösterlichen Gemeinde wird hier mit dem Leben Jesu parallelisiert. Wie Jesus von der Welt gehasst wurde, so wird auch die Gemeinde von der Welt gehasst werden (15,20), und wie Jesus getötet wurde, steht auch die Gemeinde in der Gefahr getötet zu werden (16,1–4). Gerade in 16,1–11 wird deutlich, dass sich die Erinnerung auf die nachösterliche Zeit erstreckt. Zum einen kündigt Jesus hier den Synagogausschluss an, der erst nach seinem Tod geschehen wird und zum anderen spricht er in 16,5 von seinem Gehen zu dem, der ihn gesandt hat, sprich von seinem Tod. Erinnerung wird dann nötig, wenn der Menschensohn nicht mehr auf der Welt ist. Beim Lesen des Alten Testaments und des Evangeliums soll der Leser demnach eine Perspektive von der Auferstehung aus einnehmen. Dabei hilft ihm dieses Lesen und Erinnern – insbesondere das des Evangeliums – seine eigene Gegenwart besser zu verstehen.

Dieser Bezug auf die Gegenwart unterstreicht ebenfalls den kreativen Charakter der Erinnerung. Die Geschichte Jesu muss unter veränderten Umständen neu erzählt werden, um ihre Gültigkeit zu behalten. So nimmt Theobald sogar an, dass die Absicht, mit der Johannes sein Evangelium verfasste, wohl nicht darin bestand, „die synoptischen Evangelien [...] zu ergänzen, zu korrigieren oder fortzuschreiben“, sondern das „Trauma“ des Synagogausschlusses zu verarbeiten: „Wenn die Leser und Leserinnen erkannten, dass schon Jesus die Konflikte erlitt, die sie selbst mit ihren Gegnern durchzustehen hatten, dann musste die Erinnerung daran das

---

<sup>90</sup> Vgl. THEOBALD, *Erinnert euch*, S. 269.

<sup>91</sup> ZUMSTEIN, *Erinnerung*, S. 56.

zugefügte Trauma lindern.“<sup>92</sup> Der Evangelist schrieb die Worte und Taten Jesu in ungewohnter und neuer Weise nieder, da er fest von ihrer bleibenden Relevanz für das Heute überzeugt war.<sup>93</sup>

„Treue zu den Worten Jesu schloss deshalb für den Evangelisten die Notwendigkeit ein, sie zu ‚übersetzen‘ und transparent werden zu lassen auf die Fragen und Nöte der Gemeinde hin [...]“<sup>94</sup>

Die Gemeinde selbst ist nach der Rede Jesu in diesem Evangelium zu solcher Erinnerung aufgerufen und sie wird ihr verheißen. Der kreative Prozess des Erinnerns wird dabei nicht als Leistung eines Menschen, sondern als Werk des Heiligen Geistes angesehen. Er wird vom Vater gesandt, wenn Jesus nicht mehr bei seinen Jüngern ist, um sie alles zu lehren und sie zu erinnern, was Christus gesagt hat (14,25f.). Hierdurch wird der kreative Teil daran – das „Neue“ – als in Kontinuität zur Lehre Jesu vorgestellt und damit legitimiert.<sup>95</sup>

Diese Art des Verständnisses von Erinnerung und diese Legitimation berechtigte auch verschiedene Redaktionen das Evangelium zu überarbeiten und einzelne Perikopen erneut in einen neuen Zusammenhang zu stellen. So tritt, wie schon erwähnt, neben die erste Deutung der Tempelreinigung eine zweite und das Brotwunder in Joh 6 wird nacheinander eben nicht nur in den Zusammenhang zum Mannawunder, sondern auch zum Abendmahl gebracht usw. Der erste Evangelienabschluss in 20,30f. zeigt zwar auf der einen Seite, dass sich das Evangelium selbst als autoritativer Text versteht, auf der anderen Seite lädt er durch den Verweis auf die Vielzahl der Dinge, die über Jesus eigentlich auch noch zu berichten wären, auf eine gewisse Art und Weise zum Weiterschreiben des Evangeliums ein. Erst durch die Endredaktion, die den Lieblingsjünger zum Autor des Evangeliums erklärt, wurde das Evangelium zu einem heiligen Text, der als abgeschlossen galt.<sup>96</sup> Die Vielzahl verschiedener gleichberechtigt nebeneinanderstehender Interpretationen bietet aber ein großes Konfliktpotential, das nach der Endredaktion nicht mehr durch Fortschreibung gelöst werden konnte. Zum Teil werden uns diese Konflikte im ersten Johannesbrief sichtbar. Die Veranlassung für diesen Brief ist das Auftreten von Irrlehrern innerhalb der johanneischen Gemeinde, die sich wie der Verfasser des Briefes auf das Johannesevangelium stützen.<sup>97</sup> Das Ziel dieses Briefes ist es, die Evangelientradition gegen Missbrauch zu schützen und die Lage in der johanneischen Gemeinde zu stabilisieren. Er fungiert

---

<sup>92</sup> THEOBALD, *Erinnert euch*, S. 275.

<sup>93</sup> Vgl. THEOBALD, *Erinnert euch*, S. 278.

<sup>94</sup> THEOBALD, *Erinnert euch*, S. 278.

<sup>95</sup> Vgl. THEOBALD, *Erinnert euch*, S. 278f.

<sup>96</sup> Auch in 21,25 wird auf eine Vielzahl anderer Dinge hingewiesen, die aufgeschrieben werden könnten, durch die Berufung auf den Lieblingsjünger als Verfasser wird aber ein Kriterium für eine Fortschreibung gesetzt, das nicht einzuhalten ist. Der Lieblingsjünger ist schon tot, eine Weiterführung der Erzählung nicht mehr möglich. Ein solches Kriterium fehlt in 20,30f.

<sup>97</sup> Vgl. ZUMSTEIN, *Erinnerung*, S. 60f.

sozusagen als „Leseanweisung“ für das Evangelium.<sup>98</sup> „Erinnerung nimmt dann aber in letzter Konsequenz die Gestalt von *Auslegung* an, die sich im Lesen des Buches *hic et nunc* bei den Lesern einstellen will.“<sup>99</sup>

Wird das Erinnern im Schreiben des Evangeliums als kreativer Prozess verstanden, dann muss man das Erinnern im Lesen und Auslegen des Evangeliums ebenso als kreativen Prozess verstehen. Wirken die Anspielungen und indirekten Bezüge, die oben für Joh 6; 5 und 9 aufgezeigt wurden, dem ein oder anderen vielleicht zu weit hergeholt oder ein wenig zu phantasiereich, so scheint doch der Text gerade einen kreativen Umgang mit ihm dem Leser anzufordern.

## 7. Fazit

Wie das Alte Testament in Form von Zitaten direkt wiederholt wird, gibt es auch direkte Rückbezüge und Wiederholungen innerhalb des Evangeliums. Öfter begegnen aber indirekte Bezüge wie Anspielungen und Stichwortbezüge sowohl innerhalb des Evangeliums als auch auf das Alte Testament. Die Untersuchung der Wiederholung innerhalb kleinerer Textbereiche hat sich hier auf Wundererzählungen beschränkt.<sup>100</sup> Dass „[d]er Mehrzahl der Wunder Jesu [...] im Johannesevangelium durch Offenbarungsreden ein tieferer Sinn gegeben“ wird, kann heute als Allgemeingut gelten.<sup>101</sup> Zumeist wurde diese Beobachtung unter der Perspektive von Fortschreibung literarkritisch und redaktionsgeschichtlich untersucht. Entweder hat der Evangelist so seine Quellen verarbeitet, und man versuchte so Rückschlüsse auf die Quellen des Johannes zu ziehen, oder – was weniger wahrscheinlich ist – es handelt sich hier um eine Fortschreibung bereits innerhalb des Evangeliums und man versuchte mehr über das Verhältnis zwischen Redaktion und Evangelist zu erfahren. Welche Auswirkungen diese Art der Fortschreibung aber auf das Lesen des Johannesevangeliums hat, blieb bislang in der neutestamentlichen Wissenschaft unterbeleuchtet.

Man muss beachten, dass es das Ziel des Evangeliums ist, wie 20,31 schreibt, dass die Leser glauben und dadurch das Leben haben. Glaube kann nicht das Festhalten an einer Art Historie

---

<sup>98</sup> KLAUCK, erster Johannesbrief, S. 33.

<sup>99</sup> THEOBALD, *Erinnert euch*, S. 280. Vermutlich entstand der erste Johannesbrief bereits vor der Endredaktion des Johannesevangeliums. (vgl. KLAUCK, erster Johannesbrief, S. 47.). Dass sich der Konflikt eine gewisse Zeit lang sowohl auf Fortschreibungs- als auch auf Auslegungsebene zutrug, fügt dem grundsätzlichen Argument, dass nach der Endredaktion Erinnerung durch Lesen geschieht, keinen Schaden zu.

<sup>100</sup> Ob sich solche Anregungen zur Wiederholung in kleineren Textbereichen auch in anderen Gattungen des Evangeliums finden lassen, muss überprüft werden. Besonders Stellen, an denen man mit Fortschreibung rechnet, würden sich hierfür eignen.

<sup>101</sup> KOLLMANN, *Wunder*, S. 84

bedeuten, sondern muss das eigene Leben betreffen. Johannes kommt dem nach, eben indem das Leben Jesu, das Alte Testament und das Leben der Gemeinde in Bezug zueinander gesetzt werden. Wird eine Wiederholung innerhalb eines kleineren Textbereiches angeregt, so wird eine Episode aus dem Leben Jesu zumeist sowohl im Licht des Alten Testaments als auch im Hinblick auf das Leben in der Gemeinde interpretiert. Durch die erneute Lektüre der Episode, nachdem man den darauffolgenden Redestoff gelesen hat, werden erst neue Bezüge zum Alten Testament und zum Leben in der Gemeinde sichtbar gemacht. Der Leser kommt so zu einem tieferen Verständnis aller drei Bereiche. Dadurch wird das Leben Jesu auf eine neue Art und Weise erzählt. Die Berechtigung für diese neue Erzählweise gibt sich die Erzählung selbst, indem sie darauf hinweist, dass der Geist die Jünger nach dem Tod Jesu an alles erinnern und sie lehren wird (14,26) und viele Dinge erst nach der Auferstehung verstehbar werden können. Die In-Bezug-Setzung der drei Bereiche erfolgt auf eine kreative Art. Dies und die Gewöhnung des Lesers an einen verborgenen Sinn durch Stellen wie die sog. johanneischen Missverständnisse liefert die Motivation für die erneute Lektüre und die Suche nach versteckten Bezügen, die nicht unbedingt von einem Autor beabsichtigt gewesen sein müssen. Der kreative Umgang mit seinem Text scheint vom Evangelium aber gewollt, wenngleich er sich auch selbst als autoritativen Text versteht.

## Literaturverzeichnis

- BLASS, Friedrich/DEBRUNNER, Albert/REHKOPF, Friedrich (Bearb.), Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen <sup>18</sup>2001.
- BORMANN, Lukas, Bibelkunde. Altes und Neues Testament, Göttingen <sup>4</sup>2012.
- CHARLESWORTH, James H., Art.: Beth-Zatha, in: Encyclopedia of the Bible and its Reception, Bd. 3, Berlin/Boston 2011, S. 1027f.
- CULLMANN, Oscar, Der johanneische Kreis. Zum Ursprung des Johannesevangeliums, Tübingen 1975.
- CULLMANN, Oscar, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965.
- DIETZFELBINGER, Christian, Das Evangelium nach Johannes, Bd. 1, ZBK.NT, Bd. 4.1, Zürich 2001.
- ELOWSKY, John C. (Hg.), Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament, Bd. 4a. John 1–10, Downers Grove 2006.
- HANSON, Anthony Tyrrell, John's Technique in Using Scripture, in: ders., The New Testament Interpretation of Scripture, London 1980, S. 157–176.
- HENGEL, Martin, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, in: Baldermann, Ingo u.a. (Hg.), JBTh, Bd. 4 „Gesetz“ als Thema biblischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 1989, S. 249–288.
- HIRSCH, Emanuel, Das vierte Evangelium. in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt, Tübingen 1936.
- HIRSCH, Emanuel, Studien zum vierten Evangelium, Tübingen 1936.
- ISER, Wolfgang, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976.
- KLAUCK, Hans-Josef, Der erste Johannesbrief, EKK, Bd. 23/1, Zürich u.a. 1991.
- KOLLMANN, Bernd, Wunder, in: BORMANN, Lukas (Hg.), Neues Testament. Zentrale Themen, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 71–90.
- LEROY, Herbert, Art. Βηθεσδά, in: EWNT, Bd. 1, Stuttgart 1980, S. 512f.
- LIDDELL, Henry George/SCOTT, Robert/JONES, Henry Stuart, A Greek-English Lexicon, Oxford 1996.
- METZGER, Bruce, A Textual Commentary on the Greek New Testament, London/New York <sup>2</sup>1994.
- MOSER, Marion, Schriftdiskurse im Johannesevangelium. Eine narrativ-intertextuelle Analyse am Paradigma von Joh 4 und Joh 7, Tübingen 2014.
- MÜLLER, Peter, „Verstehst du auch, was du liest?“. Lesen und Verstehen im Neuen Testament, Darmstadt 1994.
- OBERMANN, Andreas, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate, Tübingen 1996.
- RAPP, Christof (Übers.)/FLASHAR, Hellmut (Hg.), Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 4, Rhetorik, Bd. 1, Darmstadt 2002.

- REIM, Günter, Jochanan. Erweiterte Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannes-evangeliums, Hessdorf-Hanberg 1995.
- ROEMER, Adolphus (Hg.), Arestotelis Ars Rhetorica, Leipzig 1898.
- SCHENKE, Ludger, Das Johannesevangelium. Einführung – Text – dramatische Gestalt, Stuttgart u.a. 1992.
- SCHNELLE, Udo, Das Evangelium nach Johannes, ThHK, Bd. 4, Leipzig <sup>3</sup>2004.
- SCHÖN, Erich, Geschichte des Lesens, in: FRANZMANN, Bodo/HASEMANN, Klaus u.a. (Hg.), Handbuch Lesen, München 1999, S. 1–58.
- SIEBENTHAL, Heinrich von, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Gießen 2011.
- SPECHT, Thomas (Übers.), Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes, BKV, Bd. 8, Kempten/München 1913.
- THEOBALD, Michael, „Erinnert euch der Worte, die ich euch gesagt habe ...“ (Joh 15,20). „Erinnerungsarbeit“ im Johannesevangelium, in: ders., Studien zum Corpus Iohanneum, Tübingen 2010, S. 256–281.
- VIELHAUER, Philipp, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin/NewYork 1975.
- ZUMSTEIN, Jean, Das Johannesevangelium, KEK, Bd. 2, Göttingen 2016.
- ZUMSTEIN, Jean, Der Prozess der Relecture in der johanneischen Tradition, in: ders., Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich <sup>2</sup>2004, S. 15–30.
- ZUMSTEIN, Jean, Erinnerung und Oster-Relecture im Johannesevangelium, in: ders., Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich <sup>2</sup>2004, S. 47–63.
- ZUMSTEIN, Jean, Schriftrezeption in der Brotrede (Joh 6), in: ders., Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich <sup>2</sup>2004.



## Eigenständigkeitserklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbst angefertigt und alle von mir benutzten Hilfsmittel und Quellen angegeben habe. Alle wörtlichen Zitate und Entlehnungen aus fremden Arbeiten sind als solche gekennzeichnet.

---

Ort, Datum

---

Matthias Fröhlich