

Michael Labahn
Jesus als Lebensspender



Beihefte zur Zeitschrift für die
neutestamentliche Wissenschaft
und die Kunde der älteren Kirche

Band 98

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1999

Michael Labahn

Jesus als Lebensspender

Untersuchungen zu einer Geschichte
der johanneischen Tradition
anhand ihrer Wundergeschichten

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1999

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek -- CIP-Einheitsaufnahme

[Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche / Beihefte]

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. – Berlin ; New York : de Gruyter
Früher Schriftenreihe

Reihe Beihefte zu: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

Bd. 98. Labahn, Michael: Jesus als Lebensspender. – 1999

Labahn, Michael:

Jesus als Lebensspender : Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten / Michael Labahn. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1999

(Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche ; Bd. 98)

Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 1998

ISBN 3-11-016301-2

ISSN 0171-6441

© Copyright 1999 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

Vorwort

Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἐκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν (Hebr 13,7).

*Dem Andenken an Herrn Prof. Dr. Georg Strecker,
einem aufrichtigen Lehrer des Wortes Gottes.*

Die vorliegende Untersuchung, die im August 1997 abgeschlossen worden ist, wurde im Wintersemester 1997/98 von der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen unter dem Titel *Jesus als Lebensspender. Exemplarische Untersuchungen zu einer Formgeschichte des vierten Evangeliums anhand der johanneischen Wundergeschichten* als Dissertation angenommen. Für den Druck wurden eine Reihe von Kürzungen vorgenommen. Insbesondere die ursprünglich exemplarische Untersuchung von Joh 6 wurde gekürzt in die Analyse der joh. Wundergeschichten eingereiht. Eine umfangreichere Darstellung von Joh 6 mit ausführlichen Belegen und besonderer Beachtung der synoptischen Speisungsgeschichten ist als separate Publikation geplant. Die Rezeption der Literatur war weitgehend Mitte 1997 abgeschlossen; seither erschienene Literatur habe ich vereinzelt nachgetragen und soweit möglich in den Fußnoten berücksichtigt.

Diese Untersuchung hat mein verehrter exegetischer Lehrer Prof. Dr. Georg Strecker angeregt, der mich als seine wissenschaftliche Hilfskraft für die Literaturwerdung ntl. Schriften im Kontext der zeitgenössischen hellenistischen und hellenistisch-jüdischen Literatur interessierte. Zugleich ging von ihm ein entscheidender Impuls aus, dieses Interesse am vierten Evangelium zu konkretisieren; seinem Gedenken sei diese Arbeit daher gewidmet. Die Entstehung dieser Dissertation wurde auch durch meine Tätigkeit als Repetent der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig ermöglicht.

Nach dem Tod von Prof. Dr. Strecker übernahm in selbstloser Weise Prof. Dr. Eduard Lohse, Landesbischof i.R., die Betreuung meiner Dissertation und stand mir in dieser Zeit mit Rat und Tat zur Seite. Er erwies sich in seiner umsichtigen Betreuung des Opus bis hin zur Veröffentlichung im besten Sinne als Doktorvater, der die vorliegende Konzeption durch seine Fragen und Hinweise mit geprägt und die Fertigstellung entscheidend gefördert hat. Herrn Prof. Dr. Dr. Hartmut Stegemann danke ich für die Übernahme des Korreferats zu dieser Arbeit. Gerne habe ich seine Beobachtungen und Rückfragen berücksichtigt.

Besonders danken möchte ich auch Herrn Prof. Dr. Udo Schnelle, der mich als Assistenten an die Theologische Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg geholt hat. Seinem Assistenten gab er dabei den Freiraum zu eigenen Wegen des Forschens und Nachdenkens über das Evangelium, zu dem uns beide eine besondere Liebe verbindet.

Dem Verlag Walter de Gruyter, vor allem Herrn Dr. Hasko von Bassi, danke ich für den Einsatz und die Betreuung der Veröffentlichung dieser umfangreichen Arbeit. Dem Herausgeber Herrn Prof. Dr. Michael Wolter schulde ich Dank für die Übernahme meiner Dissertation in die Reihe der *Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*.

Die Arbeit ist zugleich in freundschaftlicher Verbundenheit zwei Exegeten verpflichtet, die in je eigener Weise ihre Entstehung gefördert haben: Herrn Dr. Ismo Dunderberg, Helsinki, der zahlreiche Vorarbeiten mitlas und kritisch kommentierte, sowie Herrn Prof. Dr. Johannes Beutler, SJ, dessen fachlicher und menschlicher Rat der Arbeit bei allen verbleibenden fachlichen Differenzen einen entscheidenden Stempel aufdrückte. Auch Herr Prof. Dr. Hans Hübner begleitete die Entstehung dieser Arbeit mit kritischer Sympathie und großem Interesse; er stand stets mit Rat und Tat zur Seite.

Für die Mühen des Korrekturlesens habe ich den verschiedensten Damen und Herren zu danken; neben meiner Frau und meinem verehrten Doktorvater habe ich vor allem meiner Schwiegermutter, Frau Herma Korn, die in manchen Nachtstunden nach Versehen geforscht hat, zu danken. Zuletzt überprüften Frau Hortense Glücklich und Herr Helmut Lorenz die Letztfassung der Arbeit; ihnen sei ein besonderer Dank gesagt.

Neben vielen anderen, die durch Förderung, Gespräche und Rückfragen das Entstehen des Werkes gefördert haben, den Eltern und den Freunden nah und fern, möchte ich einem Menschen in ganz besonderer Weise meinen Dank aussprechen: Denn zuletzt und zuerst gilt mein Dank meiner lieben Frau Antje; obgleich sie selbst mit der Anfertigung einer Promotion beschäftigt war, hat sie mir stets freundlich und mit Kraft in den Höhen und Tiefen, die bei der Entstehung einer solchen Arbeit zu erleben sind, zur Seite gestanden, mir ihre Aufmerksamkeit gewidmet und in Liebe und Geduld mich begleitet.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	V
A Einleitung.....	1
B Historische und methodische Vorerwägungen.....	9
1 Vorbemerkungen zum historischen Rahmen der johanneischen Tradition.....	9
1.1 Das johanneische Schrifttum.....	9
1.1.1 Bestand.....	9
1.1.2 Das Verhältnis der johanneischen Schriften zueinander.....	12
1.1.2.1 Die Frage der Verfasserschaft.....	12
1.1.2.2 Zur Chronologie der Johannesschriften.....	17
1.2 Die Annahme einer Schule als soziologischer Hintergrund der johanneischen Schriften.....	21
1.3 Konflikte um die johanneische Theologie im Spiegel der Johannesschriften.....	30
Exkurs: Methodische Überlegungen zum Verhältnis von historischem Geschehen und seiner Rekonstruktion zur Erzählwelt des vierten Evangeliums.....	41
1.4 Die Bedeutung des historischen Rahmens für eine Formgeschichte des vierten Evangeliums.....	43
2 Diachrone oder synchrone Exegese. Ein Plädoyer für ein historisches Verständnis des vierten Evangeliums.....	44
3 Das Problem der Einheitlichkeit des vierten Evangeliums.....	52
3.1 Sprünge und Brüche im Text des Johannesevangeliums.....	52
3.2 Die Literarkritik. Ein Lösungsversuch.....	56
3.2.1 Anfänge der Literarkritik im Horizont der Verfasserfrage.....	56
3.2.2 Grundschrift-Hypothesen.....	57
3.2.3 Die Drei-Quellen-Hypothese Rudolf Bultmanns.....	65
3.3 Ergebnis.....	76
4 Der formgeschichtliche Ansatz.....	78
4.1 Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse und ihre Bedeutung für eine Formgeschichte des vierten Evangeliums.....	78
4.2 Skizze der bisherigen Forschung.....	80
4.3 Grundprobleme der Theorie und Methodik der Formgeschichte in der gegenwärtigen Diskussion.....	86
4.3.1 Die Infragestellung nennenswerter mündlicher Tradition im Neuen Testament.....	87

4.3.2	Der Hiatus von Kontinuität und Diskontinuität mündlicher Tradition als Aufgabe formgeschichtlicher Theoriebildung.....	89
4.3.3	Formgeschichte als deskriptive Funktion der Exegese. Eine Herausforderung durch die neuere linguistische Methode.....	99
4.4	Überlegungen zur Scheidung von Tradition und Redaktion im vierten Evangelium. Zur Kteriologie der Rekonstruktion der im vierten Evangelium aufgenommenen Tradition.....	101
	Exkurs: Stil und Sprache des vierten Evangeliums und der Johannesschule. Ein Ansatz zur Scheidung von Tradition und Redaktion?	106
4.5	Bemerkungen zum ‚Sitz im Leben‘ der johanneischen Überlieferung	110
5	Begründung der Textauswahl für die exemplarische formgeschichtliche Untersuchung	113
C	Der Befund: Wundertraditionen und ihre Interpretation im vierten Evangelium	120
1	Jesus zwischen Kana und Kafarnaum. Eine johanneische Missionspropaganda (Joh 2,1ff.12; 4,46ff)	120
2	Das Weinwunder zu Kana: Ein Dokument aus den Anfängen des Streites um die johanneische Christologie	123
	2.1 Beobachtungen zu Text, Kontext und narrativer Struktur des Weinwunders zu Kana.....	123
	2.2 Das traditionelle Weinwunder zu Kana.....	134
	2.2.1 Die Rekonstruktion der Tradition.....	134
	2.2.2 Die Suche nach religionsgeschichtlichen Parallelen als Frage nach dem theologiegeschichtlichen Ort des Weinwunders in der johanneischen Christologie.....	146
	2.3 Die Offenbarung der Doxa als Weg zum Glauben. Der Evangelist und das Weinwunder.....	160
	2.4 Zusammenfassende Bemerkungen zu Entstehung und Wandel des Weinwunders zu Kana.....	165
3	Die Heilung des Sohnes des ‚Königlichen‘.....	168
	3.1 Beobachtungen zu Text, Kontext und narrativer Struktur der Heilung des Sohnes des ‚Königlichen‘.....	168
	3.2 Die Heilung des Sohnes des ‚Königlichen‘	180
	3.2.1 Rekonstruktion und formale Analyse.....	180
	3.2.2 Überlegungen zur Relation zwischen der johanneischen Wundergeschichte und der synoptischen Heilung des Knechts des ‚Hauptmanns von Kafarnaum‘ (Mt 8,5–13 par Lk 7,1–10).....	190

3.2.3	Überlegungen zum ‚Sitz im Leben‘ der Überlieferung und zur Frage nach ihrem Ort in der johanneischen ‚Theologie‘-Geschichte	200
3.3	Die Erzählung der lebensvermittelnden Heilung des Sohnes des Königlichen als Aktualisierung des Sotër-Seins Jesu	204
3.4	Zusammenfassende Bemerkungen zu Entstehung und Wandel der Heilung des ‚Königlichen‘	211
4	Joh 5. Der Heilende als lebendigmachender Richter und Offenbarer	213
4.1	Beobachtungen zu Text, Kontext und narrativer Struktur der Heilung des Lahmen	213
4.2	Joh 5,1–9. Die Heilung des Lahmen	220
4.3	Joh 5,1–16; 7,21–24. Die Heilung des Lahmen am Teich als Sabbatkonflikt	243
4.4	Die Heilung am Teich Bethzatha in der Theologie und als Teil der Erzählung des Evangelisten	256
4.5	Zusammenfassende Bemerkungen zu Wachstum und Wandel der Heilung des Lahmen	263
5	Joh 6. Speisung und Seewandel	265
5.1	Beobachtungen zu Kontext, Gliederung und narrativer Struktur von Speisung und Seewandel	265
5.2	Die vorjohanneische Wundersequenz aus Speisung und Seewandel	272
5.2.1	Die Speisung der 5000	272
5.2.2	Der Seewandel	284
5.2.3	Abschließende Bemerkungen zur traditionellen Wundersequenz	291
5.3	Das umstrittene Wunder	295
5.4	Jesus als das Brot des Lebens. Die Wundergeschichten als aktualisierendes Präludium	298
5.5	Entstehung, Wachstum und Wandel der johanneischen Sequenz von Speisung und Seewandel	303
6	Joh 9,1–41. Blindenheilung und ‚johanneischer‘ Aposynagogos	305
6.1	Beobachtungen zu Kontext, Gliederung und narrativer Struktur der Blindenheilung in Jerusalem	305
6.2	Die Blindenheilung	317
6.3	Blindenheilung und Widerspruch. Perspektiven eines sich verschärfenden Konfliktes	341
6.3.1	Die Blindenheilung als Sabbatheilung	349
6.3.2	Die Blindenheilung als Aufarbeitung eines Konflikts zur Selbstvergewisserung im Glauben	358
6.4	Sehend Nichtsehen und nichtsehend zum Sehen und damit zum Leben befreit. Zur Komposition und Aussage von Joh 9	365

6.5 Zusammenfassende Bemerkungen zu Wachstum und Wandel der Heilung des Blindgeborenen	373
6.6 Der Wundertäter im Konflikt mit dem Sabbat. Joh 5 und Joh 9	374
7 Joh 11. Die Auferweckung des Lazarus	378
7.1 Problemstellungen	378
7.2 Beobachtungen zu Kontext, Gliederung und narrativer Struktur der Auferweckung des Lazarus	380
7.3 Die traditionelle Auferweckung	394
7.3.1 Der johanneische Charakter des Abschnitts als Problem- anzeige	394
7.3.2 Lösungsvorschläge für die Vorgeschichte der Aufer- weckungserzählung	395
7.3.3 Analyse	398
7.3.4 Zur Gattungsbestimmung	434
7.3.5 Das Verhältnis der johanneischen Auferweckungsge- schichte zu der Auferweckung eines reichen Jünglings in Bethanien (,Geheimes Evangelium des Markus‘)	442
7.3.6 Überlegungen zum ‚Sitz im Leben‘ der Auferweckung	449
7.4 Der ‚arme Lazarus‘ und der lebendiggemachte Lazarus. Der Schritt aus der Anonymität	451
7.5 Jesus, die Auferstehung und das Leben, als Handelnder und Zu-Glaubender. Überlegungen zur Erzählung von der Aufer- weckung des Lazarus durch den vierten Evangelisten	457
7.6 Zusammenfassende Bemerkungen zu Wachstum und Wandel der Auferweckung eines verstorbenen Kranken	464
D Zusammenfassung und Ausblick	466
1 Vorbemerkungen zur Bewährung der historischen und methodi- schen Arbeitshypothesen durch die erfolgten Analysen der johan- neischen Wundergeschichten	466
2 Überlieferung und Bildung von Wundererzählungen im johan- neischen Kreis	473
3 Der Evangelist als Erzähler der Wundergeschichten	487
Abkürzungen	503
Literaturverzeichnis	505

A Einleitung

Wer sich gegenwärtig an der Rekonstruktion eines Teilbereichs der ‚Geschichte der johanneischen Tradition‘ als Beitrag zur frühchristlichen Literatur- und ‚Theologie‘-Geschichte versucht, und zwar im Sinne der *formgeschichtlichen Methodik*, tut dies angesichts einer weitgehend fehlenden Berücksichtigung des vierten Evangeliums in der (älteren) formgeschichtlichen Forschung. Nachdem Rudolf Bultmann sich pointiert der „synoptischen Tradition“ widmete und Martin Dibelius seine „Formgeschichte des Evangeliums“ durch eher sporadische Hinweise auf Material des vierten Evangeliums anreicherte,¹ belegt ein Abschnitt der von 1966 bis 1985 reichenden Bibliographie zum JE von Gilbert Van Belle lediglich eine geringe Anzahl von Literatur zum Thema.² Der bei der Methodendiskussion einsetzende Forschungsartikel von Jürgen Becker³ blendet dieses Problem sogar aus, wengleich sein eigener Kommen-

¹ Auf elf joh. Perikopen verweist Martin Dibelius in seinem Stellenregister (Formgeschichte 320–322); dazu gehören die sekundäre Perikope von der Ehebrecherin Joh 7,53ff und die sieben joh. Wunderberichte; vgl. auch programmatisch aaO. 2: „Wer die Formgeschichte des Evangeliums untersuchen will, hat es zunächst und zumeist nur mit e i n e r Erscheinung der urchristlichen Literaturgeschichte zu tun, mit den *synoptischen Evangelien*“ (die erste Hervorhebung v. Dibelius, die zweite v. Vf.). Den Grund findet er in dem unterschiedlichen Anteil der Evangelisten an der Stoffformung; für Dibelius sind die synoptischen Evangelisten primär „Sammler, Tradenten, Redaktoren“ (ebd.), anders das vierte Evangelium: „Seinem Verfasser ist es gelungen, den überlieferten Stoff selbständiger zu verarbeiten und zu durchleuchten“ (Geschichte 67); ein weiteres Argument, das allerdings mit dem ersten weitgehend korreliert, fügt Dibelius in dem für sein Verständnis der Formgeschichte außerordentlich wichtigen Rezensionsartikel „Zur Formgeschichte der Evangelien“ von 1929 an: „die Frage, wie der vierte Evangelist seinen Stoff umgestaltet und was für Stoffe er benutzt hat“ (43). Mit einem Zitat von Walter Bauer (Johannesevangelium 157) wird für das JE die Klärung dessen, was wir heute unter der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung subsumieren, „die Ideen- und Stimmungswelt ... , die seinen Verfasser trägt und in die dieser auch das von ihm angeeignete Traditionsgut eintaucht“, als Vorbedingung einer joh. Formgeschichte eingemahnt (ebd.). Erst „auf dem Wege der *Subtraktion* des eigentlich Johanneischen“ seien die „Überlieferungselemente“ zu isolieren (ebd.; Hervorhebung v. Vf.).

² Die Bibliographie von G. van Belle umfaßt 6300 Titel; lediglich 133 Titel stehen in der unterschiedliche methodische Zugänge zur Exegese des JE vereinigenden Rubrik „Form Criticism, Rhetorical Criticism, and Narrative Criticism“. Den momentan besten Überblick über die *formkritische* Arbeit am vierten Evangelium bietet J. Beutler, Gattungen; hier sind jedoch gleichermaßen Untersuchungen aufgelistet, die sich um die literarischen Formen im überlieferten Evangelium bemühen, wie auch der klassischen Fragestellung verpflichtete Arbeiten, die nach der Geschichte und Form der Überlieferung in der Vorgeschichte des Evangeliums fragen.

³ J. Becker, JE¹⁺³ *passim*.

tar neben der vorherrschenden literarkritischen Arbeitsweise eine Reihe von (mündlichen) Einzelüberlieferungen benennt und analysiert. Angesichts solcher Forschungslage, auf die an geeigneter Stelle noch einmal ausführlicher eingegangen werden wird (→ B 4.2), ist in einem ersten größeren Abschnitt dieser Arbeit zu fragen, *ob eine formgeschichtliche Fragestellung für das vierte Evangelium angemessen und aussichtsreich ist*. Dabei wird auch das Recht der formgeschichtlichen Methode angesichts der gegenwärtigen allgemeinen exegetischen Methodendiskussion und der Kritik der formgeschichtlichen Analyse insbesondere ausgewiesen werden müssen.

Bevor dies jedoch im einzelnen geleistet werden kann, muß zunächst eine begriffliche Klärung vorausgeschickt werden. Was bedeutet der Terminus ‚Formgeschichte‘⁴, und wie steht es mit seinem Verhältnis zur Konzeption der *Form- und Gattungskritik*?

Mit dem Begriff ‚Formgeschichte‘ verbinden sich unterschiedliche methodische Konzeptionen.⁵ Die Problematik der methodischen Nomenklatur ist auch in den gegenwärtigen Methodenlehrbüchern weiter zu verfolgen. Der von Wilhelm Egger eingeführte Begriff für die Analyse der mündlichen Vorgeschichte eines Textes, also des Bereiches der Analyse, den die ältere deutschsprachige Forschung als ‚Formgeschichte‘ bezeichnet, lautet ‚Traditionskritik‘;⁶ nach Jürgen Roloff firmiert aber die ‚Traditionsgeschichte‘ als Teilaspekt der ‚Formgeschichte‘, der auf die Analyse der im Text verwendeten Begriffe und Motive zielt.⁷ Zudem verwendet Klaus Berger den Begriff ‚Formgeschichte‘ für sein primär deskriptives Unternehmen der Analyse der literarischen Formen des Neuen Testaments mit Hilfe rhetorischer Terminologie.⁸ Daß eine grundsätzliche Einigung über die Terminologie nach wie vor folglich ein Desiderat der Forschung ist, kann somit kaum bestritten werden. Daher könnte es nicht unproblematisch erscheinen, wenn in der Grundlegung der methodischen Fragestellung dieser Arbeit ein derart umstrittener Begriff verwendet wird, mit dem unterschiedliche Exegetenschulen differente Vorstellungen verbinden. Der Verzicht auf den Begriff ‚Formgeschichte‘ und die Einführung eines neuen Kunstbegriffs scheinen mir jedoch ebensowenig eine Lösung des terminologischen und methodischen (!) Verwirrspiels zu sein wie die Verwendung der angebotenen Alternativbegriffe. Die terminologische Klärung, die mit der Offenlegung des methodischen Vorgehens einhergeht, sollte vielmehr für eine hermeneutische Verstehensbasis des Vorgehens dieser Arbeit sorgen, das eine Nachvollziehbarkeit einerseits und eine kritische Nachprüfung

⁴ Zur älteren Geschichte des Begriffs vgl. K. Berger, *Form- und Gattungsgeschichte* 433.

⁵ Dies beklagt zu Recht W. Richter, *Formgeschichte* 216f; s.a. M. Labahn, *Rez.* Rein 416.

⁶ W. Egger, *Methodenlehre* 170ff; vgl. F.F. Segovia 181: „it was the task of tradition criticism to trace the various stages of ‘tradition’ present in the text ...from the ground to the surface, from the earliest stage of the text to its final and existing version“.

⁷ J. Roloff, *Neues Testament* 15

⁸ K. Berger, *Formgeschichte passim*; hierzu z.B. G. Strecker, *Literaturgeschichte* 39f.

der Ergebnisse andererseits gewährleistet. Zudem stellt sich diese Arbeit mit dem Festhalten an dem Begriff bewußt kritisch in eine methodische Auslegungstradition.

Werden die Begriffe Form- und Gattungsgeschichte oft undifferenziert verwendet, so bahnt sich eine, wenngleich im einzelnen unterschiedlich akzentuierte, Unterscheidung von *Form* und *Gattung* an. Als ‚Gattungen‘ werden entweder „durch mehrere Einzeltexte vertretene Texttypen“ bezeichnet,⁹ eine Gattung wäre also eine idealtypische „theoretische Größe, die Einzelformen vorausliegt und sie prägt“.¹⁰ Sie wird „gewonnen durch Vergleich und Abstraktion aus literarisch voneinander unabhängigen Formen“.¹¹ Oder es werden als ‚Gattungen‘ im Gegensatz zu den mündlichen Formen die „Großformen, die im Bereich der frühchristlichen Schriften in der Regel Formen oder Vorformen der Literatur sind,“¹² bezeichnet. Im Kontrast zur letztgenannten Sicht würde ‚Form‘ „die kleinere – mündlich oder schriftlich fixierte – Einheit“ darstellen.¹³ Andererseits kann ausgehend von Wolfgang Richters „Exegese als Literaturwissenschaft“¹⁴ „die Beschreibung eines Einzeltextes aufgrund der formalen Analyse“ mit diesem Begriff unternommen werden.¹⁵ Damit ist oftmals eine textorientierte synchrone Betrachtung der literarischen Einheiten eines Schriftwerkes intendiert.¹⁶

Was ist also in dieser Studie mit dem Begriff „Formgeschichte“ gemeint? Basis dieser Geschichte ist die Analyse des vorliegenden Textes des vierten Evangeliums und seiner inneren Struktur; aufgrund dieser synchronen Des-

⁹ G. Strecker/U. Schnelle 78; s.a. K. Berger, Form- und Gattungsgeschichte 431, der sich auch zu den gattungsbildenden Merkmalen äußert: „‚Gattung‘ ist dagegen eine Gruppe von Texten aufgrund gemeinsamer Merkmale verschiedener Art. Solche Merkmale können formal, semantisch, rhetorisch (Wirkintention) oder strikt soziologisch (Funktion in einer Gruppe) sein.“

¹⁰ G. Fohrer et al. 84f; auch J. Beutler, Gattungen 2508; K. Koch, Formgeschichte 6. H.-P. Müller 276 unterscheidet zwischen dem phänomenologischen und dem geschichtlichen Aspekt dieser Terminologie; erstere ist mit dem Gattungsbegriff, letztere mit dem der Form verbunden.

¹¹ K. Berger, Form- und Gattungsgeschichte 431.

¹² H. Köster, Formgeschichte/Formenkritik 287; ähnlich H. Zimmermann/K. Kliesch 133.

¹³ H. Zimmermann/K. Kliesch 133.

¹⁴ W. Richter, Exegese 74; s.a. die Ankündigung dieses Programms bei dems., Formgeschichte 219. Vgl. hierzu z.B. R. Smend, Rez. Wolfgang Richter *passim*.

¹⁵ G. Fohrer et al. 84; das diachrone Verhältnis der Formen sollte durch den Ausdruck „Formengeschichte“ bezeichnet werden (aaO. 87 [Hervorhebung v. Vf.] ebenfalls mit W. Richter, Formgeschichte 220). Richter, aaO. 219, selbst spricht von der ‚Form‘ als dem „im Aufbau greifbare(n) Gewand des Inhalts“. Auch solche „Formkritik“ hat die kleinen Einheiten als Gegenstand ihres Fragens bestimmt (aaO 220).

Grundsätzlich skeptisch äußert sich K. Koch, Formgeschichte 6 Anm. 5, gegen die Differenzierung zwischen Form und Gattung. Er unterscheidet Formel und Gattung; jene ist eine eigenständige ‚geprägte Wortverbindung‘ – zumeist ein Satz –, die Teil einer Gattung sein kann. Wenn die Grenzen als fließend angesehen werden, so nähert sich die Vorstellung von der Formel dem älteren Verständnis von ‚Form‘ an. Die Differenzierung von Koch ist aber nicht in der Forschung aufgenommen worden.

¹⁶ So vor allem in der 1984 erschienenen Formgeschichte von Klaus Berger, deren Theoremsatz er in weiteren Publikationen auszubauen und gegen Kritik zu verteidigen gesucht hat. W. Richter, Formgeschichte 220, benennt als Ergebnis der synchronen Analyse jedoch die „Beachtung der relativen Chronologie“.

kription wird zu begründen sein, ob die formgeschichtliche Fragestellung zu Recht auf diesen Text angewendet werden kann. Intendiert ist mit der formgeschichtlichen Analyse die Eruiierung einer *Geschichte der hinsichtlich ihrer Form analysierten Einzeltexte*, soweit diese im letztlich nur hypothetisch zugänglichen Stadium *vor der Fixierung in das vierte Evangelium* erkennbar ist, *bis hin zu ihrer Fixierung in das schriftliche Evangelium durch den vierten Evangelisten*.¹⁷ Das letzte Stadium dieser Geschichte ist das durch den Evangelisten der Tradition beigelegte Verständnis (*redaktionsgeschichtliche Fragestellung*¹⁸); dieses ist nicht allein durch die Interpretation möglicher redaktioneller Zusätze, sondern auch durch die Analyse des vorliegenden Erzählzusammenhangs einschließlich der aufgenommenen Tradition zu untersuchen.¹⁹ Damit kehrt die Analyse an ihren Ausgangspunkt, *das Verständnis des Textes als vorliegender Erzählgröße* zurück, nur wird jetzt nach dem einleitenden deskriptiven Schritt, dem Trennungs- und Wachstumssignale entnommen werden können, der Text auch in seinem Gewachsensein und im Gegenüber zu seinen Vorformen gelesen.

Wie die Beachtung der Wirkungsgeschichte ein hermeneutisches Instrument zum Verständnis eines Textes darstellt,²⁰ so dient auch die Aufmerksamkeit gegenüber der Vorgeschichte zur Vertiefung seines Verständnisses. Zudem sind antike Texte, wenn sie einer Gemeinschaft entstammen und zunächst für diese geschrieben sind, wie wir es im Falle der Evangelien annehmen können, auch deren Traditionen verpflichtet. Auch bei der anzunehmenden grundsätzlichen Zustimmung zu dieser Überlieferung durch den rezipierenden Autor ist bereits hier ein Auslegungs- und Veränderungsprozeß wahrzunehmen, der der redaktionsgeschichtlichen Analyse zu beachten anzuraten ist.

Als Hilfsmittel zur Analyse der Aussageabsicht der Überlieferung, ihres ‚*Sitzes im Leben*‘ und der (möglichen) Entwicklung des Einzeltextes wird der Vergleich mit den Gattungsmerkmalen herangezogen. Gilt dies Unternehmen zunächst den mündlichen Traditionen,²¹ so werden auch schriftliche Einzelquellen berücksichtigt, wenn nicht erkennbar ist, daß hier wesentliche literarische Veränderungen gegenüber der mündlichen Überlieferung vorgenommen wurden, oder wenn diese Quelle sich nicht selbst als ein ‚*schriftstellerisches*‘ Zeugnis zu erkennen gibt.

¹⁷ Vgl. auch die Definition von G. Strecker/U. Schnelle 78: „Die Formgeschichte fragt nach dem Weg der in den Evangelien verarbeiteten Traditionen von ihren vorliterarischen Ursprüngen bis zur literarischen Fixierung.“

¹⁸ Zur Methodik vgl. die unten S. 45 Anm. 7 genannte Literatur.

¹⁹ Vgl. F. Hahn, Formgeschichte 467.

²⁰ Vgl. U. Luz, Mt I, 78ff; Exegese *passim*.

²¹ Zu diesem Aspekt der methodologischen Definition von Formgeschichte vgl. z.B. H. Köster, Formgeschichte/Formenkritik 286.

Gelegentlich wird in dieser Arbeit im Unterschied zur Formgeschichte der Begriff ‚*Formkritik*‘ benutzt;²² damit soll der *deskriptive Aspekt* hervorgehoben werden: In welche Form kleidet sich eine analysierte Überlieferung und wie verhält sich diese Form zu den Gattungsmerkmalen? Diese Erwägungen werden vorgenommen, ohne daß damit unmittelbar die geschichtliche Rückfrage verbunden wird. Die *formkritische* Arbeit repräsentiert den *synchron-betrachtenden* Aspekt dieser Arbeit, die *formgeschichtliche* Analyse den *diachron-historischen*.

Sinnvolle Ergebnisse kann diese Annäherung an das JE nur dann erbringen, wenn sie den Gesamtzusammenhang der traditionell als joh. bezeichneten Schriften in ihre Reflexion einbezieht. Wird eine formgeschichtliche Untersuchung auch nähere Rückschlüsse auf die geschichtlichen Grundlagen des JE und seines Verhältnisses zu den anderen joh. Schriften zulassen, so würde hingegen kontext- und geschichtslos gearbeitet, wenn kein Vorverständnis über den historischen Ort und Rahmen dieser Schriften, also der geschichtlichen Sphäre vorausgesetzt wäre, in der dieser Traditionsprozeß stattgefunden hat.

Damit soll der *konstruktiven* Methodik von Martin Dibelius, die eine Annäherung an den Text und seine Vorgeschichte aufgrund eines bestimmten Verständnisses der frühchristlichen Traditionsbildung bezeichnet, ihr relatives Recht eingeräumt werden. Dies wird auch von Rudolf Bultmann anerkannt,²³ der seinerseits die *analytische* Methode, die von dem im überlieferten Text belegten Traditionsmaterial ausgeht und von hieraus zur Beschreibung der ‚Form‘ gelangt, bevorzugt.²⁴ Es ist nicht zu vergessen, daß es in dieser Kontroverse um zwei entscheidende Momente der Formgeschichte geht, um den Stoff und um die Tradenten der Überlieferung.²⁵ Für unsere Fragestellung ist dieser Hinweis folgendermaßen zu konkretisieren. Es kann keine Geschichte der Tradition geben, ohne daß mögliche Tradenten des Stoffes benannt werden können; arbeitet also der vierte Evangelist oder eine umfangreiche ihm vorauslaufende Quelle innovativ als Erzähler und sind sie nicht gebunden an Überlieferungen einer Gemeinde (oder einer ähnlichen Traditionen schaffenden oder bewahrenden Größe), so ist die Frage nach einer Geschichte der joh. Tradition lediglich im Sinne einer ‚Begriffs- und Motivgeschichte‘²⁶ möglich und die Frage nach der Vorgeschichte durch die literarkritische Analyse abgegolten. Andererseits kann es keine Theorie über die Tradenten und damit über den möglichen *Sitz im Leben* der Überlieferung geben, die jenseits der Stoffe entwickelt wird.

Über Dibelius und Bultmann hinaus ist festzustellen – und die methodische Arbeit beider Exegeten belegt dies auch –, daß *Analyse und Rekonstruktion* in

²² Zum Begriff s.a. F. Hahn, Formgeschichte 468.

²³ R. Bultmann, Geschichte 6: Es „schwebt mir bei meinen Analysen ein freilich noch vorläufiges Bild von der urchristlichen Gemeinde und ihrer Geschichte vor, das seine Bestimmtheit und Gliederung eben durch die Untersuchung gewinnen soll“; hierzu s.a. F. Hahn, Formgeschichte 447.

²⁴ Zur formgeschichtlichen Methodik von Dibelius und Bultmann vgl. G. Strecker/U. Schnelle 84.85.

²⁵ Vgl. J. Beutler, Gattungen 2513.

²⁶ Vgl. zur Methodik G. Strecker/U. Schnelle 106ff; J. Roloff, Neues Testament 15.25, bezeichnet diesen methodischen Schritt als „Traditionsgeschichte“, die einen Aspekt der formgeschichtlichen Untersuchung darstellt.

einem progressiven Wechselverhältnis stehen, in dem die historische Rekonstruktion von den auszulegenden Texten herkommt und in bleibender Verantwortung gegen diese, die unsere Primärquelle für die historische Arbeit ist, ständig neu zu verändern und zu verbessern ist.²⁷ Andererseits profitiert die Analyse der Texte und wird zudem beeinflusst von den Daten und Überlegungen der historischen Rekonstruktion, den Befunden aus der Textüberlieferung, Nachrichten aus der frühen Kirche, dem historischen und geographischen Umfeld, der frühchristlichen Kirchen- und ‚Theologie‘-Geschichte allgemein u. a. m.; so verändert ein anderes Gesamtbild der Geschichte des ‚joh. Kreises‘ auch die Einordnung und das Verständnis der Einzeltradition und umgekehrt.

Der erste Hauptteil dieser Arbeit, der Abschnitt B, will jedoch nicht allein den vor den Texten verantworteten Rahmen der Geschichte der joh. Tradition darlegen, sondern der Exeget muß hierin um der „Möglichkeit einer gewissen Objektivität für den Historiker“ willen über seine „Voraussetzungen und Methoden Rechenschaft“ geben,²⁸ um hierdurch die Analyse zu befruchten und auf eine methodisch reflektierte Basis zu stellen.

Dabei ist der „Streit der Methoden“,²⁹ der über die sachgemäße Exegese des JE in der Ära nach dem klassischen Entwurf von Rudolf Bultmann in seinem Johanneskommentar geführt wird, zu beachten; es muß der Strittigkeit des historischen Zugangs zum JE selbst nachgegangen werden (B 2). Die Tragfähigkeit dieses Ausgangspunktes läßt sich unter Hinweis auf Sprünge, Wiederholungen und Brüche des JE erweisen, die die Rückfrage nach seiner Vorgeschichte seinem Leser geradezu aufnötigen. Die bisherigen literarkritischen Ansätze suchen diese Fragen zu beantworten. In der Praxis bedeutete dies häufig einen Verzicht auf die formgeschichtliche Fragestellung; wenigstens der literarkritisch ermittelte Stoff blieb in der Regel weiteren Rückfragen entzogen. Daß nunmehr umfassende literarkritische Operationen selbst Einsprüche fraglich geworden sind (B 3), soll zumindest im Zusammenhang ausgewählter Forschungsbeispiele und in Zuspitzung auf die Wunderberichte gezeigt werden; dies ergibt eine neue Dringlichkeit der Frage nach der Vorgeschichte der joh. Traditionen. Solcher Nachdruck kann nicht durch den Hinweis auf eine mögliche Abhängigkeit des JE von den Synoptikern zurückgewiesen werden. Allerdings stellt diese wieder verstärkt favorisierte Möglichkeit, komplexe Anforderungen an eine Erklärung des Werdens des JE. Die

²⁷ Diese Verantwortung fordert für die Analyse des vierten Evangeliums programmatisch J.D.G. Dunn, John 317: „It will be clear by now that I wish to tackle the whole question of *Traditionsgeschichte* with reference to John from the *other* end – by attempting to understand the finished product of the Fourth Gospel in its own terms, within its own context.

²⁸ F. Vouga 2.

²⁹ J. Becker, Johannesevangelium 1; vgl. auch das Urteil von G.R. Beasley-Murray, JE xxxii: „Everything we want to know about this book is uncertain, and everything about it that is apparently knowable is matter of dispute“.

Formgeschichte der joh. Wunder wird diese Hinweise aufzunehmen und dabei die soziologischen Voraussetzungen (→ B 1.2) sowie die Integration, Umformung und Überarbeitung des Überlieferungsgutes durch die redaktionelle Arbeit des Evangelisten³⁰ und – wohl zu einem geringeren Teil – durch direkten Einfluß der Synoptiker zusammenzudenken haben.

Angesichts der disparaten Forschungslage läßt sich kaum eine ‚Formgeschichte‘ des gesamten JE schreiben; dies verhindert die komplexe und uneinheitliche Diskussionslage, die weder hinsichtlich der Theologie des vierten Evangelisten noch hinsichtlich seiner Sprache einheitliche und hinlänglich konsensfähige Paradigmen bereitstellt (→ B 4.4) und damit auch die Rekonstruktion der mündlichen oder schriftlichen Vorgeschichte des JE belastet. So wird eine Textauswahl notwendig. Aufgrund theologischer, formkritischer und formgeschichtlicher Erwägungen wurden die Wundererzählungen des vierten Evangeliums ausgewählt (vgl. zur Begründung → B 5).

Der weite Raum, der im ersten Hauptteil dieser Studie mit der Diskussion des historischen Rahmens und den methodischen Vorerwägungen durchschritten wird, mag für die formgeschichtliche Analyse von Wundergeschichten als Umweg erscheinen. Für die Analyse der *johanneischen* Wundergeschichten, die in einer bestimmten forschungsgeschichtlichen Problemlage exegiesiert werden müssen, ist dieser Weg unumgänglich, um den formgeschichtlichen Zugang zum JE im Spannungsfeld gegenwärtiger Exegese durchsichtig zu verorten und damit eine sachgemäße Vorarbeit für die *Textanalyse* zu leisten.³¹

Aufgrund der methodischen und kriteriologischen Überlegungen wird die Exegese jeweils in dem Vierschritt erfolgen:

³⁰ Mit dem Terminus ‚(vierter) Evangelist‘ wird diejenige Person bezeichnet, die für die Entstehung von Joh 1–20 verantwortlich ist (zum Problem von Joh 21 s.u. S. 54). Davon ist der Prozeß zu unterscheiden, in dem die Texte in Kap. 21 angefügt worden sind (und wohl auch weitere Texte). – Gegen die Kritik von J. Kügler 22 halte ich an diesem Terminus fest, da diese Person für den Aufbau des vierten Evangeliums als ‚Evangelium‘ verantwortlich zeichnet, was sich in der Begrifflichkeit widerspiegeln soll. Eine inhaltliche Wertung bzw. Abwertung (des integrierten oder des sekundären [gemessen am Werk des Evangelisten] Stoffes) ist damit nicht impliziert.

³¹ Es sei nochmals an die Forderung der Analyse der joh. „Ideen- und Stimmungswelt“ (M. Dibelius mit W. Bauer [s.o.]) erinnert; dann muß vor allem auf die m.E. weitergehende methodische Forderung von James D.G. Dunn verwiesen werden: Nur durch das Verständnis des historischen Bezugsrahmens des vierten Evangeliums und seines Charakters als Primärkontext „will we be able to undertake any systematic study of its earlier forms. If the evangelist has used his material to address contemporary needs and concerns, and if that usage has shaped and moulded the material in any degree, we need to be aware of these needs and concerns and how they may have shaped the material ...“ (Tradition 351; s.a. ders., John 310f).

- (a) Kontext- und narrative Textanalyse als Voraussetzung für den Nachweis des Traditionsmaterials,³²
- (b) Unterscheidung von Tradition, Erweiterung (soweit differenzierbar), Redaktion und gegebenenfalls späteren Ergänzungen,
- (c) strukturelle, inhaltliche und historische Analyse der rekonstruierten Überlieferung und schließlich
- (d) Interpretation der Integration der Überlieferung in das vierte Evangelium durch den Evangelisten.

Die Ergebnisse werden gebündelt im Blick auf die Frage nach der Überlieferung der Wundergeschichten und ihrer Gesetze im joh. Kreis aber auch hinsichtlich der Problematik der Bedeutung der Wunderüberlieferung für das vierte Evangelium, die immer wieder in den Verdacht geriet, so etwas wie ein Fremdkörper zu sein.³³

³² Dabei werden vor allem sprachlich-syntaktische und narrative Fragestellungen beachtet, wie sie beispielsweise in der Methodenlehre von Wilhelm Egger vorgestellt werden. Die Ergebnisse der deskriptiven Analyse werden in ihrer Bedeutung für die Frage nach dem Textwachstum vorgeführt.

³³ Z.B. R. Bultmann, *Theologie 409: Zugeständnis an die menschliche Schwachheit* (vgl. dazu unten S. 209. 487), aber auch Jürgen Becker, der eine dem vierten Evangelisten fremde Wunderchristologie im JE korrigiert sieht (vgl. zu Beckers Sicht vor allem ders., *Wunder 454ff [= NTS 143ff]*).

B Historische und methodische Vorerwägungen

1 Vorbemerkungen zum historischen Rahmen der johanneischen Tradition¹

1.1 Das johanneische Schrifttum

1.1.1 Bestand

Obwohl außer der Apokalypse (Apk 1,1.4.9; s.a. 22,8) keine ntl. Schrift den Namen ‚Johannes‘ in ihrem ursprünglichen Textbestand enthält², wurden in der kirchlichen Überlieferung aufgrund der Zeugnisse der alten Kirche die Abfassung des JE, 1–3 Joh und der Apk mit dem Apostel *Johannes* in Verbindung gebracht.³ Wird man dieser Identifikation nicht mehr folgen,⁴ so sind die sprachlichen und theologischen Gemeinsamkeiten von JE und 1–3 Joh bei unterschiedlicher Verfasserschaft festzuhalten, so daß von einem gemeinsamen theologischen Ursprungsmilieu auszugehen ist. Die Klärung der Relation der joh. Schriften zueinander kann der Formgeschichte des JE wesentliche Informationen und Kriterien für die Rekonstruktion, die Chronologie und die soziologische Einordnung der Traditionen bieten. Sie kann damit auch über den

¹ Für eine ausführliche Diskussion des historischen und soziologischen Rahmens vgl. auch die Kommentare und Lexikonartikel zu den joh. Schriften. Zur Lit. s.a. G. Van Belle, *Bibliography*; E. Malatesta; zu den JohBr bes. H.-J. Klauck, *Johannesbriefe*. Die Diskussion über die strittigen Probleme der joh. Literatur- und Theologiegeschichte kann im folgenden nur angezeichnet werden, und zwar einerseits, soweit es die formgeschichtliche Fragestellung verlangt, und andererseits, insofern über die historischen Voraussetzungen dieser Arbeit und ihrer Position im Zusammenhang der joh. Forschungsgeschichte Rechenschaft zu geben ist.

² Die *Inscriptiones* der joh. Briefe sind sekundäre Ergänzungen, die die kirchliche Tradition über den Zebedaiden Johannes voraussetzen; zur Vermutung einer späteren Tilgung des Namens des Absenders in 2Joh 1; 3Joh 1 vgl. H.-J. Klauck, *Johannesbriefe* 117.

³ Zur Tradition von Johannes, dem Zebedaiden als Verfasser des vierten Evangeliums s.u. S. 14ff; als Verfasser der Apk: z.B. *Justin*, *Dial* 81,4; s.a. *Canon Muratori* Z. 57–59; auch *Papias* (Frqm. V = U.H.J. Körtner, *Papias* Nr. 11) wird für die Glaubwürdigkeit (τὸ ἀξιόπιστον) ins Feld geführt (zum Authentizitätsproblem vgl. z.B. W.R. Schoedel 239f); dagegen z.T. mit deutlicher dogmatischer Tendenz schon die ‚Aloger‘ (nach *Epiphanius*, *Haer* 51,3; zu den Alogern vgl. S.G. Hall *passim*); *Dionysius v. Alexandrien* (bei *Euseb*, *HistEccl* VII 25,7ff); später *Euseb*, *HistEccl* III 39,6: Offenbarung wahrscheinlich vom Presbyter Johannes geschaut. Zur Diskussion in der Alten Kirche: A. Heinze 16–96; zur neueren Diskussion um die Person des ‚Johannes‘ als Verfasser der Apokalypse vgl. die Kommentare; z.B. D.E. Aune, *Apk* xlviff; U.B. Müller, *Apk* 43ff; s.a. U. Schnelle, *Einleitung* 587f.

⁴ S.u. S. 14ff.

sozialen und religions- wie traditionsgeschichtlichen Hintergrund sowie den geographischen Entstehungsort informieren.

Von den genannten Schriften ist allein die *Zugehörigkeit der Johannes-Apokalypse zum joh. Schrifttum* umstritten. Werden gegen diese Zuordnung vor allem Differenzen in der Eschatologie und der apokalyptischen Orientierung namhaft gemacht,⁵ so stehen dieser Beobachtung Übereinstimmungen in der Motivik und der Terminologie gegenüber.⁶ Gleichzeitig lassen eigenständige Ausformungen und einschneidende sprachliche Differenzen⁷ eine gemeinsame Verfasserschaft ausschließen.⁸ Gelegentlich wird auch die Zuschreibung an Johannes aufgrund der Annahme apokalyptischer Pseudepigraphie⁹ für die

⁵ Vgl. exemplarisch: U.B. Müller, Apk 47f; E. Schüssler Fiorenza, Quest 426; kritisch z.B. auch E. Lohse, Offenbarung 326; D.E. Aune, Apk lvf. Dagegen protestiert Jens-W. Taeger, wenn er Parallelen zu den eschatologischen Aussagen des 1JohBr und den redaktionellen Partien des vierten Evangeliums zieht (Johannesapokalypse 120ff). Es ist einseitig, von der Redaktionsebene des JE ausgehend, der präsentisch orientierten Eschatologie die beherrschende Rolle im joh. Schriftenkreis zuzurechnen. Spuren futurischer Eschatologie im joh. Kreis belegt zudem das vierte Evangelium selbst (Joh 11,24 [auch der Zusatz 21,22]; s.a. 14,2f; 12,25f; 17,24). Auch der 1Joh (2,18 [ἐσχάτη ὥρα ἐστίν]. 28; 3,2; 4,17) zeigt futurisch-eschatologische und apokalyptische Elemente, so daß diese Faktoren kein eindeutiges Differenzkriterium darbieten; vgl. z.B. S. Schulz, Mitte 249ff, der allerdings die futurische Eschatologie allein in der redaktionellen Nachgeschichte des JE verankert; s.a. G. Klein 291; R.E. Brown, Community 138 Anm. 264.

⁶ Z.B. die Bezeichnung Jesu als ‚Lamm‘, allerdings mit einem je unterschiedlichen griechischen Terminus (ἀμνός: Joh 1,29.36; ἀρνίον: Apk 5,6 u.ö.; im NT nur noch 1Petr 1,19; vgl. 1Kor 5,7); die spezifisch joh. Zeugnisterminologie (vgl. z.B. die Häufung des Begriffes μαρτυρία und seiner Derivate im JE [1,7.19; 3,11.32f u.ö.] und in der Apk [1,2.9; 6,9 u.ö.]). Nach C. Burchard, Formen 333, markiert die Zeugnis-Vorstellung der Apokalypse „ein frühes Stadium der Entwicklung des johanneischen Begriffs“; auch A. Heinze 291ff arbeitet ohne Burchard zu nennen, Parallelen heraus.) und die allerdings religionsgeschichtlich breiter belegte *Lebenswasser*-Thematik (z.B. Apk 21,6; 22,1.17; Joh 4,10.13f; 7,38); s.a. die Betitelung Jesu als Logos im JE (Joh 1,1.14); ihr steht im NT nur die Bezeichnung Jesu als Wort (λόγος) Gottes (Apk 19,13) nahe; vgl. P. Stuhlmacher, Biblische Theologie 54ff, der die Logos-Titulatur nutzt, um die Entwicklung der joh. Christologie exemplarisch zu entfalten: Die atl. und apokalyptisch geprägte Logos-Christologie der Apk 19,11–16(–21) bildet demnach die älteste christologische Schicht der joh. Christologie; Logos Gottes bezeichnet hier den Parusie-Christus, der zum Gericht erscheint. Die Entwicklung führt über 1Joh 1,1–4 (Jesus als ὁ λόγος τῆς ζωῆς) zu dem im ‚Prolog‘ Joh 1,1–18 enthaltenen Hymnus. In dem als Logos schlechthin bezeichneten Christus „offenbart sich Gott der Welt als Schöpfer und Erlöser, sodaß die Welt in dem Logos Gott begegnen und ewiges Leben empfangen darf.“ (aaO. 56). Weiteres Material allerdings unterschiedlicher Wertigkeit enthalten die Zusammenstellungen bei O. Böcher, Johanneisches; Verhältnis, die zudem das Problem traditionsgeschichtlicher Entwicklungen nicht immer völlig befriedigend beachten; jetzt in ausführlicher Breite auch J. Frey, Erwägungen 383ff. S.a. J. Sickenberger, Apk 34f; D.M. Smith, Theology 60f.

⁷ Noch immer wichtig: R.H. Charles, Apk XXIXff.

⁸ Z.B. E. Lohmeyer, Apk 194f. 198f. 202f; W. Hadorn, Apk 225; J. Sickenberger, Apk 33.

⁹ Zum Phänomen vgl. P. Vielhauer/G. Strecker, Apokalypsen und Verwandtes 494; Strecker, Literaturgeschichte 261f; zur Apk: Joachim Becker 101f; U. Vanni 28 Anm.

Verbindung mit dem joh. Schrifttum ins Feld geführt.¹⁰ Aufgrund der Parallelen kann die Apk als eine Randerscheinung des joh. Kreises verstanden werden.¹¹ Ist diese Deutung richtig, so können durch die Apk Rückschlüsse auf die joh. Tradition, ihre Geschichte und vielleicht auch über ihren Aufbau gezogen werden. Für das im folgenden verhandelte Problem der joh. Wundertradition und ihrer Überlieferung lassen sich aus der möglichen Nähe der Apk zum joh. Schrifttum weniger theologische Parallelen und Entwicklungen ins Gespräch aufnehmen als Informationen über die Gemeindesituation, die der Abfassung der Apk zugrunde liegt. Insbesondere Apk 2–3 setzt einen Kreis von Gemeinden voraus, an die der Apokalyptiker sein Schreiben richtet. Dies koinzidiert mit der Situation der JohBr, die ihrerseits einen Gemeindebezug erkennen lassen. Besonders deutlich ist dies in den Presbyterbriefen.¹² Werden diese Bemerkungen mit dem vierten Evangelium und Beobachtungen an sei-

26; vgl. schon C. Weizsäcker 487f; dagegen z.B. H. Ritt, Apk 13; P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie* 52f. Schon Erasmus wirft ein, daß das ‚ich Johannes‘ der Apk zu betont sei (*Deinde nec in sententiis esse quod Apostolica megistate dignum videatur. Ut de his interim nihil dicam, me nonnihil moverent cum aliae conjecturae, illae, quod revelationes scribens, tam sollicitè suum inculcat nomen, Ego Joannes, ego Johannes.* Hervorhebung v. Vf.); dies wird jedoch von dem als echt anerkannten JE (und 1Joh) sowie Paulus (1 Kor 12,2) hergeleitet (1123f, Zitat 1123; vgl. zu Erasmus: J. Leipoldt 16).

¹⁰ G. Strecker, *Literaturgeschichte* 274f; Art. *Literaturgeschichte* 352; P. Vielhauer/Strecker, *Apokalyptik des Urchristentums* 529; ders., *Chiliasmus* 33; ders./M. Labahn 102; s.a. J. Frey, *Erwägungen* 425ff; M. Hengel, *Frage* 5f. Ist die Identifikation des Presbyters von 2/3 Joh mit dem Presbyter Johannes zutreffend (hierzu s.u. S. 16), so kann eine pseudepigraphische Beziehung vorliegen. Allerdings spricht gegen diesen Bezug das Fehlen des Presbytertittels in Apk 1,1.4.9 sowie 22,8. Die augenscheinlich authentischen Angaben wie die der Verbannung nach Patmos haben als Eigenbericht des Verfassers keine pseudepigraphische Qualität. Zudem ist ‚Johannes‘ ein häufiger jüdischer und auch frühchristlicher Name (H. Thyen, Ἰωάννης 518; W. Bauer/K. u. B. Aland, *Wb* 780.). Die Unsicherheiten lassen folglich die Annahme eines uns aus der frühchristlichen Geschichte sonst unbekanntes ‚Johannes‘, dessen Beziehung zum joh. Kreis aus seiner Schrift selbst gewonnen werden muß, historisch jedoch ungefährdeter erscheinen (z.B. U.B. Müller, *Apk* 51; ähnlich R.H. Charles, der allerdings zwischen Autor [Apk 1,1–20,3] und Herausgeber [Apk 20,4–22,21] unterscheidet; jener sei ein unbekannter palästinischer Judenchrist [XLIII]; s. jetzt auch D.E. Aune, *Apk* xlixf. lvi.) Der Bezug auf den Apostel Johannes ist auszuschließen, da Apk 21,14 die ‚zwölf Apostel‘ als eine eigenständige, vom Verfasser getrennte Größe (s.a. *Apk* 18,20) der zurückliegenden christlichen Geschichte zeigen (vgl. H. Ritt, *Apk* 13; H. Kraft, *Apk* 9; Müller, *Apk* 46).

¹¹ Vgl. G. Strecker, *Chiliasmus* 31; ders./M. Labahn 102; J.P. Meier 1017 Anm. 230 (zu S. 943): „the Book of Revelation belonged in the broad sense to the Johannine stream of early Christianity“; J.-W. Taeger, *Johannesapokalypse*, 205; aufgrund des Siegesmotivs ders., *Musik* 42. S.a. W.J. Bittner 206; D.M. Smith, *Christianity* 10.18; *Judaism* 88; vorsichtige Erwägungen bei R.E. Brown, *Community* 6 Anm. 5; W. Vogler, *JohBr* 12. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie* 53f, erkennt die Beziehungen an und stellt die Apk als einen Strang der joh. Schultradition dar (53f). Von „einer mittelbaren Verbindung zu den anderen joh. Schriften“, die von einem unmittelbaren Zusammenhang zu unterscheiden sei, geht U. Schnelle, *Einleitung* 497f. 588–591.

¹² Im folgenden werden die beiden kleinen JohBr aufgrund ihrer Absenderangabe ὁ πρεσβύτερος (2Joh 1; 3Joh 1) als Presbyterbriefe bezeichnet.

nem Text kombiniert, so läßt sich auch für die Entstehung und Entwicklung der Tradition des JE mit christlich-joh. Gemeinden rechnen.¹³

1.1.2 Das Verhältnis der johanneischen Schriften zueinander

1.1.2.1 Die Frage der Verfasserschaft

Theologische und sprachliche Differenzen zwischen den einzelnen Schriften legen es nahe, nicht mit einer gemeinsamen Verfasserschaft für die drei Briefe und das Evangelium zu rechnen.¹⁴ Es ist einerseits der Verfasser des vierten Evangeliums von dem der Johannesbriefe, andererseits der der kleinen Johannesbriefe (2–3 Joh) von dem des 1Joh zu unterscheiden. Neben den sprachlichen und stilistischen Unterschieden¹⁵ fallen besonders die theologischen *Differenzen zwischen dem vierten Evangelium und dem 1JohBr* auf. Daher wird in der Forschung der Unterscheidung zwischen den Verfassern des JE und der JohBr weithin gefolgt.¹⁶ Ich nenne im folgenden einige charakteristische Punkte: Unterschiedliche Konzeption des *Parakleten*,¹⁷ unterschiedliche Verwendung der Licht-Terminologie,¹⁸ das Fehlen der im vierten Evangelium typischen Formulierung *οἱ Ἰουδαῖοι* im 1Joh, die charakteristische Umformulie-

¹³ S.a. D.M. Smith, *Theology* 61.

¹⁴ So wieder M. Hengel, *Question passim*: gemeinsame Abfassung von Apk, JohBr und JE, das nach dem Tod von seinen Schülern herausgegeben wird; für JE und JohBr auch E. Ruckstuhl/P. Dschulnigg 44–54; s.a. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie* 51. – Für die Apk nimmt Hengel, *Frage* 5f, jetzt eine pseudepigraphische Abfassung im Gefälle der joh. Schule an.

¹⁵ Vgl. z.B. schon H.J. Holtzmann, *Problem* 1882, 128ff; C.H. Dodd, *JohBr* xlvii-lvi; H.-J. Klauck, *Johannesbriefe* 91ff; U. Schnelle, *Einleitung* 517f; W. Vogler, *JohBr* 7f.

¹⁶ Vgl. z.B. die bei U. Schnelle, *Einleitung* 518f Anm. 59, genannten Autoren sowie Schnelle selbst; von den neueren Kommentaren seien exemplarisch genannt: H.-J. Klauck, *1Joh* 45; G. Strecker, *JohBr* 53; W. Vogler, *JohBr* 9f; s.a. D.M. Smith, *JohBr* 14.

¹⁷ 1Joh 2,1 greift mit der Vokabel *παράκλητος* auf eine offensichtlich ältere Vorstellung zurück (vgl. H.-J. Klauck, *1JohBr* 105; s.a. W. Vogler, *JohBr* 68) in der Jesus selbst mit dem Parakleten gleichgesetzt wird, der beim Vater fürbittend für seine Gemeinde eintritt. Im JE geht der von Jesus unterschiedene Paraklet (*ἄλλος παράκλητος*; 14,16) vom Vater (14,16.26) bzw. vom Vater und von Jesus gemeinsam aus (15,26).

¹⁸ In 1Joh 1,5 wird Gott selbst als das Licht bezeichnet. Auch in 1Joh 2,7–11 ist der Begriff, obgleich er von der Präsenz des wahren Lichtes und dem Im-Licht-Sein der joh. Christen spricht, nicht christologisch verwendet. Das Licht steht für die durch Gott in der Sendung und Dahingabe seines Sohnes inaugurierte Heilszeit (vgl. 1Joh 2,1f). Anders jedoch schon der Logos-Hymnus, der in Joh 1,5 eine christologische Beschreibung des dauerhaften soteriologischen Gegenübers zur Finsternis ausspricht, die mit dem inkarnierten Logos als *φῶς* gegeben ist (vgl. O. Schwankl 111). Diese Aussage wird im Evangelium durch die Selbstidentifikation Jesu als Licht überboten: 8,12; beide christologischen Spitzenaussagen fehlen im 1JohBr; s.a. H.-J. Klauck, *1JohBr* 83.

rung der an die *frühchristlichen Sühneaussagen*,¹⁹ erinnernden Sühneaussage von 1Joh 1,7; 2,2; 3,5; 4,10 (s.a. 1,9) im vierten Evangelium,²⁰ unterschiedliche Bewertung der Gebote,²¹ Differenzen in den eschatologischen Vorstellungen,²² das Fehlen von AT-Zitaten²³ und theologischer Zentralbegriffe des JE im 1JohBr (z.B. das Fehlen des Doxa-Begriffs, des Verbuns *πέμπειν* sowie des Zeichenbegriffs)²⁴.

Doch wie verhält es sich mit der *Aufsplitterung der Verfasserschaft zwischen dem 1Joh und den beiden kleinen joh. Briefen*?²⁵ Verbietet die Kürze der Presbyterbriefe nicht diese Differenzierung als eine vor dem geringen Textbestand nicht mehr zu rechtfertigende Schlußfolgerung?²⁶ M.E. stellt sich eher das gegenteilige Problem: Kann anhand des vorhandenen Textbestandes von 2/3 Joh mit hinreichender Sicherheit auf die Verfasseridentität mit dem 1Joh geschlossen werden? Dagegen spricht zunächst die Differenz der Form zwischen diesen Schriften.²⁷ Wichtiger noch ist die Absenderangabe in 2/3 Joh. Daß ein und derselbe Verfasser sich in einer Schrift mit der Bezeichnung *ὁ πρεσβύτερος* einführt (2Joh 1; 3Joh 1) und durch diese Würdebezeichnung auch Autorität ableitet, in einer anderen Schrift aber diese offensichtlich ihn identifizierende und mit Autorität ausstattende Bezeichnung unterläßt, um an-

¹⁹ Zu vergleichen sind insbesondere die frühchristlichen Dahingabeformeln: (Röm 4,25; 8,32 u.ö.) und die Sterbeformeln (z.B. 1Kor 15,3); vgl. W. Vogler, JohBr 69; H.-J. Klauck, 1JohBr 108; zu den Formeln vgl. K. Wengst, Formeln 55ff. 78ff.

²⁰ Der vierte Evangelist spricht von der ‚Gabe des Sohnes‘ (Joh 3,16); s.a. die *ὑπέρ*-Aussagen in 11,50–52 und 18,14. Die ungewollte Weissagung des Hohenpriesters Kaiphas wird charakteristischerweise in 11,52 als Eins-Werden der Kinder Gottes des gesamten Kosmos in Gott gedeutet. Die Rückkehr des Offenbarers nach seinem Tod hat insofern Heilsbedeutung, als sie in die einende Gemeinschaft mit Gott zum Leben führt. Den Begriff *ἰλασμός* (1Joh 2,2; 4,10) vermeidet der vierte Evangelist völlig. Die Aussage über das ‚Tragen der Sünde der Welt‘ durch das ‚Lamm Gottes‘ (Joh 1,29; s.a. V.36) kommt dieser Motivid am nächsten, fehlt, obgleich aus Tradition stammend, jedoch im 1Joh. Zur Rolle der Sühneaussagen im vierten Evangelium vgl. jetzt die Überlegungen von C. Dietzfelbinger *passim*.

²¹ Im 1Joh wird die ‚Erkenntnis Gottes‘ spezifisch mit dem ‚Halten seiner Gebote‘ (*τηρεῖν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ*; 1Joh 2,3.4) verbunden; diese Beziehung fehlt im vierten Evangelium (christologisch wird nur das Halten des Wortes des Vaters in Joh 8,55 ausgesagt [hier *οἶδα*]).

²² Dem Prae der präsentischen Eschatologie im vierten Evangelium stehen futurische Vorstellungen im 1Joh gegenüber (z.B. 1Joh 2,28; 3,3); vgl. U. Schnelle, Christologie 64.

²³ Vgl. H. Hübner, Interpretation 362.

²⁴ S.a. U. Schnelle, Einleitung 518; Christologie 63.

²⁵ Für eine Differenzierung z.B. H. Balz, JohBr 159; K. Wengst, JohBr 230f; anders z.B. H.-J. Klauck, 2/3 JohBr 21f; Johannesbriefe 124; D.M. Smith, JohBr 14f; sowie die bei U. Schnelle, Einleitung 516, aufgeführten Autoren.

²⁶ So H.-J. Klauck, Johannesbriefe 124; 2/3 JohBr 17.

²⁷ Unabhängig von der Frage, ob 1Joh ein Brief oder eine Homilie ist (vgl. den Überblick bei G. Strecker, Literaturgeschichte 67f), fallen die Differenzen in Form und Aufbau zu den Presbyterbriefen auf, die der Form des antiken privaten Papyrusbriefes nahestehen; vgl. U. Schnelle, Einleitung 517.

dererseits Augenzeugenschaft zu beanspruchen, ist unwahrscheinlich.²⁸ Deshalb muß doch wohl bei den genuin joh. Schriften von drei unterschiedlichen Verfassern ausgegangen werden.

Versuche, einen der Verfasser der joh. Schriften mit dem *Zebedaiden Johannes* zu identifizieren,²⁹ wie es dem bei *Irenäus* klassisch bezeugten altkirchliche Zeugnis entspricht,³⁰ werden in der gegenwärtigen Forschung zu recht abgelehnt.³¹

Hinreichend sicher kann die altkirchliche Zuschreibung an den Apostel allerdings nicht vor *Irenäus* verfolgt werden, so daß wir eine relativ späte und wohl sekundäre Zuschreibung vor uns haben,³² die die scheinbar intime Nähe des Verfassers zu Jesus aufgrund der Identifikation mit dem Lieblingsjünger (21,24f),³³ mit den Angaben über den engsten Jüngerkreis bei den Synoptikern (Mk 1,19parr; 3,17parr; 1,29; 5,37 par Lk 8,51; Mk 9,2 parr; Mk 9,38 par Lk 9,49; Lk 9,54; Mk 10,35ff par Mt 20,20ff; Mk 13,3; 14,33 par Mt 26,37) sowie dem weitgehenden Fehlen des Zebedaiden (außer Joh 21,2) im vierten Evangelium kombiniert.

Zudem ist zu beachten, daß, wie Eduard Schwartz noch immer gültig ausführte,³⁴ hinter Mk 10,35ff ein *vaticinium ex eventu* steht. Dies verbindet das Schicksal der Zebedaiden mit dem ihres Lehrers (V.39: τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω πίεσθε καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε) und informiert damit über den frühen Tod von Jakobus und Johannes. Tatsächlich belegt Apg 12,2 das Martyrium des Jakobus (etwa um 44). Hingegen scheint sein Bruder diesem Gewaltstreich entgangen zu sein, da er nach Gal 2,9 zu den Säulen der Jerusalemer Gemeinde gerechnet und bei der Jerusalemer Missionssynode als Gegenüber des Paulus aufgeführt wird (Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες

²⁸ Vgl. U. Schnelle, Einleitung 517, der weitere theologische und terminologische Differenzmerkmale benennt.

²⁹ Vgl. für die Gegenwart: z.B. L. Morris, JE 4ff; B. Schwank, Rez. Hengel 340f (s.a. ders., JE 506–508: Lieblingsjünger); E.E. Ellis, Background *passim* (vgl. bes. 2ff); G. Voigt, JE 9ff; E.A. Wyllier 167; vorsichtig G. Østenstad 51f; s.a. noch H. Strathmann, JE 10. 20ff; zumindest für die früheste Schicht des späteren JE erwägen M.-É. Boismard/A. Lamouille, JE 68 [deutlicher z.B. noch Boismard, Baptême 9.24], den Zebedaiden als Verfasser; „an eyewitness source“, die konservativ verarbeitet wird, beansprucht M.W.G. Stibbe, JE 18; dabei handele es sich um „historical reminiscences of the beloved disciple“, der mit Lazarus zu identifizieren sei (vgl. Stibbe, John 78ff).

³⁰ „Schließlich gab Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust lag, ebenfalls das Evangelium heraus, als er sich in Ephesus in Asien aufhielt.“ (*Irenäus*, Haer III 1,1 = *Euseb* HistEccl V 8,4 [Übers.: N. Brox III, 25]). S. noch *Irenäus*, Haer III 11; vgl. II,22,5 (*Euseb*, HistEccl III 23,3). Zur Bezeugung neben und nach *Irenäus* vgl. W. Schmithals, Johannesevangelium 19f; R.A. Culpepper, John 107ff; zur relativ breiten Bezeugung der Johannestradiation am Ende des 2.Jh. s.a. M. Hengel, Frage 28–30 mit Belegen: z.B. *Theophilus von Antiochien*, Ad Autol II 22; hier wird der Text von Joh 1,1 zitiert (s.a. aaO. 2,10; 1,14) und mit dem Apostel Johannes verbunden.

³¹ Zu dem in dieser Arbeit vertretenen Urteil vgl. z.B. P. Vielhauer, Geschichte 411–413; E. Lohse, Entstehung 111–114.

³² S.a. R.A. Culpepper, John 131. Anders M. Hengel, Frage 21ff, der die Johannes-Tradition als eine feste und *Irenäus* bereits vorgegebene Größe auszuweisen sucht.

³³ Daß diese Identifikation keinen historischen Anhalt hat, wurde hinreichend gezeigt; vgl. z.B. R. Schnackenburg, JE III, 459f.

³⁴ E. Schwartz, Tod 202ff mit Bezug auf J. Wellhausen, Mk 84; von dem teils durch das traditionelle Zeugnis, teils durch die schwierige Überlieferungslage provozierten Widerspruch sei jetzt G. Zuntz, Papiana 242ff, genannt; ausführlich antwortet M. Hengel, Frage 90 Anm. 286, auf die Kritik von Zuntz; s.a. H. Thyen, Ἰωάννης 522.

στόλοι εἶναι; in Apg 15,7.13 wird Johannes allerdings nicht genannt); eine Kenntnis seines Ablebens läßt Paulus auch bei Abfassung des Gal nicht erkennen. Wir schließen daher ein gemeinsames Martyrium der Zebedaiden aus,³⁵ halten aber dennoch als wahrscheinlichste Deutung von Mk 10,35ff am frühen (vor der Abfassung des Mk und damit auch des JE) Märtyrertod des Apostels Johannes fest. Auch hierfür lassen sich Belege aus der Tradition beibringen;³⁶ daß kein stärkerer Strom nachweisbar ist, ist angesichts der Präponderanz der altkirchlichen Tradition über das vierte Evangelium seit dem Wechsel des 2. auf das 3. Jh. wenig verwunderlich.³⁷ Auch die schon bei *Justin* belegte Zuschreibung der Apk an den Apostel Johannes³⁸ war der Tradition vom frühen Märtyrertod nicht günstig und hat daher zu Überlagerungen und Eliminationen geführt.

Daß schon Papias als Zeuge apostolischer Verfasserschaft gelten kann, wird mit Hilfe späterer Papias-Zeugnisse nachzuweisen gesucht: eine Epitome³⁹ der Χριστιανικὴ ἱστορία von *Philippus von Side*⁴⁰ und das Papias-Zeugnis bei *Georgius Monachus*. Beide Texte sind von der späteren kirchlichen Tradition übermalt.⁴¹ Möglich ist angesichts des Charakters seines Berichtes, daß *Philippus* diese Information nicht aus eigener Papiaslektüre hat, zumal gegen die Authentizität das Schweigen über diese Bemerkung bei *Irenäus* und *Euseb* eingebracht werden kann.⁴² Daß die Deutung von Mk 10,39ff auf den (frühen!) Märtyrertod des Johannes (und Jakobus) bei *Georgius Monachus*, die mühsam, aber phantasievoll in die überlieferte geschichtliche Vorstellung integriert wird, wird als unecht oder als „Entstellung“ gedeutet werden muß,⁴³ ist ebensowenig überzeugend, wie die subtilen Emanations-

³⁵ Vgl. H. Conzelmann, *Geschichte* 139; M. Hengel, *Frage* 91. Das Entscheidende merkt bereits W. Bousset, *Verfasser* 226 Anm. 1, an. Anders Eduard Schwartz, der Papias, *Frgm.* XI [= U.H.J. Körtner, *Papias* Nr. 10; s.a. *Frgm.* XII = Körtner, *Papias* Nr. 17], große Bedeutung beimißt, das den gemeinsamen Tod der Zebedaiden um 44 [vgl. *Apg.* 12,2] annehmen läßt [Schwartz, *Tod* 204f; hierzu: W.R. Schoedel 241]. Schwartz seinerseits vermutet hinter dem Johannes der Jerusalemer ‚Säulen‘ *Johannes Markus* (aaO. 205f).

³⁶ Vgl. neben dem indirekten Zeugnis des Gnostikers *Herakleon* (*Clemens Alexandrinus*, *Strom.* IV 71,3), bei dem Johannes in der Aufzählung der Apostel, die das Martyrium nicht erlitten haben, fehlt, *Aphrahat* XXI 23 (nach den Martyrien von Stephanus [*Apg.* 7,54ff], Simon [Petrus] und Paulus schreibt er: „Jakobus und Johannes wandelten in der Spur unseres Meisters Jesus“ [Übers.: P. Bruns]) sowie einzelne Martyriologien vgl. W. Bousset, *Apk* 37; *Verfasser* 229f; die vereinzelt Zeugnisse für das Martyrium der Zebedaiden legt noch einmal gründlich M. Hengel, *Frage* 88ff, vor.

³⁷ S.a. das Urteil von W. Bousset, *Verfasser* 228.

³⁸ S.o. S. 9 Anm. 3.

³⁹ Ca. 7./8. Jh.; zur Datierung vgl. C. de Boor 168.

⁴⁰ Nach allgemeinen Aussagen über Papias bietet die Epitome die spezifische Angabe: Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος (= Zebedaid; Vf.) καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθησαν (Papias, *Frgm.* XI [= U.H.J. Körtner, *Papias* Nr. 10]; vgl. C. de Boor 170f).

⁴¹ Vgl. die Bezeichnung des Johannes als ‚der Theologe‘ bei *Philippus*. Für die Epitome ist dies ein stehender Titel, wie es die Verwendung schon mehrere Zeilen zuvor zeigt (U.H. J. Körtner, *Papias* Nr. 10 Z. 1f). Keineswegs kann diese Zuschreibung für *Papias* reklamiert werden (gegen E. Schwartz, *Tod* 207ff; für die späte Nachweisbarkeit des Beinamens z.B. W. Bousset, *Verfasser* 227 Anm. 2; vgl. auch M. Hengel, *Frage* 88). *Georgius Monachus* weiß um die Abfassung des Evangeliums als letzter der Apostel in Ephesus und um das Patmos-Exil (vgl. *Apk* 1,9).

⁴² W.R. Schoedel 241; U.H.J. Körtner, *Papias* 80; vgl. dagegen W. Bousset, *Apk* 36 Anm. 2; *Verfasser* 228.

⁴³ U.H.J. Körtner, *Papias* 80. – Eine Abhängigkeit zwischen dem Sidetes-Text und dem *Georgius*-Text ist aufgrund mangelnder textlicher Parallelität unwahrscheinlich; für un-

thesen zum Philippus-Text, die einen der traditionellen Überlieferung über das vierte Evangelium entsprechenden Text herstellen wollen.⁴⁴

Scheiden für die Identifikation eines Verfassers der joh. Schriften Joh 1–20 (jeglicher Hinweis auf einen Verfasser fehlt im Primärtext), die späte Notiz Joh 21,24, die den Lieblingsjünger zum Verfasser des JE stilisiert,⁴⁵ und das unkonkrete ‚wir‘ des 1Joh aus, so bleibt als eine Möglichkeit zu einer Identifikation lediglich die *Selbstbezeichnung ὁ πρεσβύτερος des Absenders* von 2Joh 1 und 3Joh 1. Diese Bezeichnung wurde neuerlich wieder einerseits von Georg Strecker sowie seinem Schüler Udo Schnelle und andererseits von Martin Hengel mit dem im Papias-Zeugnis, das bei *Euseb* (HistEccl III 39,3f) überliefert ist, genannten Presbyter Johannes in Verbindung gebracht.⁴⁶

Zum Problem: *Papias*, der Bischof von Hierapolis,⁴⁷ weiß der Darstellung bei *Euseb* zufolge von einem Presbyter Johannes zu berichten, der vom Zebedaiden Johannes deutlich unterschieden wird⁴⁸ und als dessen Schüler Papias angesprochen wird.⁴⁹ Nimmt man das über die Grenzen der eigenen Gemeinde hinaus Autorität beanspruchende Auftreten des Presbyters von 2/3 Joh, das ihn als eine über diese hinaus bekannte Größe denken läßt, seine mit Papias gemeinsame chiliastische Orientierung⁵⁰ sowie die begriffliche Überein-

entscheidbar gehalten bei W. Bousset, Verfasser 227; zu diesem Text jetzt auch M. Hengel, Frage 89 mit Anm. 282.

⁴⁴ Vgl. die bei U.H.J. Körtner, Papias 79f (mit Anm. 7f) genannte Literatur.

⁴⁵ Gegen diese Charakteristik interveniert vehement H. Thyen, Johannes 21, 169.

⁴⁶ G. Strecker, Anfänge 34ff; JohBr 22ff; U. Schnelle, Christologie 60f; Einleitung 502f; M. Hengel, Question *passim*; Frage *passim*; z.B. 96ff. S.a. C. Colpe, Johannes 1428; P. Stuhlmacher, Biblische Theologie 50; H. Thyen, Ἰωάννης 523; als Vermutung bei H. Balz, JohBr 159. Dies läßt sich einer auslegungsgeschichtlichen Linie zuordnen, die sich von *Hieronymus* (de viris illustribus 9. 18) über Erasmus von Rotterdam (hierzu J. Leipoldt 16), Joseph Justus Scaliger, seinem Schüler Hugo Grotius in die Gegenwart verfolgen läßt (z.B. auch A.v. Harnack, Geschichte 675ff). Anders z.B. H.-J. Klauck, Johannesbriefe 124; J.M. Lieu, Epistles 52, bes. 63.

⁴⁷ Zu Papias vgl. z.B. B. Altaner/A. Stuiber 52f; M. Hengel, Frage 76–80; U.H.J. Körtner, Papias *passim*; W.R. Schoedel.

⁴⁸ *Papias*, Frgm. II ([= U.H.J. Körtner, Papias Nr.5] = *Euseb*, HistEccl III 39,4): „Kam einer, der den Älteren gefolgt war, dann erkundigte ich mich nach den Lehren der Älteren und fragte: ‚Was sagte Andreas, was Petrus, was Philippus, was Thomas oder Jakobus, was Johannes oder Matthäus oder irgendein anderer von den Jüngern des Herrn, was dann ja auch Arision und der Presbyter Johannes, ebenfalls Jünger des Herrn, sagen...“ (Übers.: H. Kraft 189); kaum zureichend sind die Argumente für eine Identität zwischen Apostel und Presbyter Johannes, vgl. W.R. Schoedel 252; M. Hengel, Frage 79f, schon W. Bousset, Verfasser 238.

⁴⁹ *Irenäus*, Haer 5,33,4 = *Euseb*, HistEccl III 39,1: Papias als Hörer des Johannes; ähnlich *Papias*, Frgm. XIII: Papias als Schreibgehilfe des Joh. (setzt *Euseb*, HistEccl III 39 und das patristisches Zeugnis über das JE voraus). Vgl. jetzt M. Hengel, Interpretation 101 Anm. 67: „One could cum grano salis call him a later ‚peripheral figure‘ in the Johannine circle“; ders., Frage 92ff; U. Schnelle, Einleitung 503.

⁵⁰ Vgl. *Papias*, Frgm. I ([= U.H.J. Körtner, Papias Nr. 1] hierzu s.a. W.R. Schoedel 248); zur Fragestellung G. Strecker, Anfänge 35.

stimmung zwischen joh. Vokabular und Papias-Zeugnis⁵¹ zusammen, so ist es wohl nicht zu kühn, den Verfasser von 2/3 Joh mit dem Presbyter ‚Johannes‘ gleichzusetzen.

Für die Fragestellung dieser Arbeit sind zwei Aspekte entscheidend. Die Identifikation des Verfassers des vierten Evangeliums mit einem Augenzeugen, die zugleich die Erzählung des Evangeliums als Augenzeugenbericht auszeichnen würde, ist nicht haltbar. Zudem sind mehrere Verfasser der joh. Schriften anzunehmen; dies erfordert eine Erklärung der bestehenden Koinzidenz zwischen den joh. Schriften (→ 1.2) und damit einen Hintergrund der Schriften, auf dem verantwortliche Tradenten für joh. Überlieferungen benannt werden können.

1.1.2.2 Zur Chronologie der Johannesschriften

Die chronologische Abfolge der joh. Schriften gemäß ihrer kanonischen Reihung JE – 1Joh – 2/3Joh⁵² wird gegenwärtig hinterfragt. Mit neueren einleitungswissenschaftlichen Überlegungen könnten die Presbyterbriefe als die frühesten literarischen Zeugnisse der joh. Schule, möglicherweise als Originaldokumente des Schulgründers, angesehen werden.⁵³

Unklar ist das *zeitliche Aufeinanderfolgen von 1Joh und JE*. Ein Vorschlag sieht das vierte Evangelium als Vorläufer der im 1Joh gespiegelten christologischen Streitigkeiten, die der mißverständliche Gebrauch herrlichkeitschristologischer Aussagen des Evangeliums auslöst.⁵⁴ Diese Abfolge spiegelt sich

⁵¹ Z.B. der absolute Gebrauch von ἀλήθεια; vgl. G. Strecker, JohBr 23; U. Schnelle, Einleitung 503 Anm. 27.

⁵² Diese Reihenfolge schlagen z.B. H. Balz, JohBr 159; K. Wengst, JohBr 230f, vor. Aufgrund der Klassifikation von 2Joh als Brieffiktion votieren R. Bultmann, JohBr 10.103; G. Schunack, JohBr 107ff, für die Abfolge 1Joh – 3Joh – 2Joh. Unterschiedliche Modelle bei J.C. Thomas, Order 68f mit Anm. 2–6; s.a. R.E. Brown, JohBr 30.

⁵³ Vgl. G. Strecker, JohBr 22; Anfänge 41; 2Joh – 3 Joh – 1Joh. Strecker verweist beispielsweise auf den Dualismus der Presbyterbriefe, der sich als eine Vorstufe des im 1Joh und im JE ausgebildeten verstehen läßt; Strecker, JohBr 371; weitere Beobachtungen, die den 1Joh gegenüber den Presbyterbriefen als sekundär ausweisen, bei dems., Rez. Vouga, 283f. Diesem Vorschlag folgt U. Schnelle, Christologie 65; Einleitung 519ff; s.a. W. Langbrandtner 402; W. Vogler, JohBr 31f. Vgl. schon P.W. Schmiedel, RV I.12, 38f; H.H. Wendt, Johannesbriefe 3f.6f; ders., Beziehung *passim*: Vorordnung des 2Joh vor 1Joh unter Annahme derselben Abfassungssituation aufgrund von 1Joh 2,12–14.21(.26); hier beziehe sich der Verfasser auf den 2Joh zurück. 3Joh als ältesten Brief erwägt dagegen B. Olsson, History 39; jetzt auch J.C. Thomas, Order 70ff: 3Joh zeige keine Spuren der Auseinandersetzung mit Irrlehrern, mit denen auch Diotrephes nicht zu identifizieren ist. 2Joh stamme aus der Anfangszeit der Auseinandersetzung, 1Joh dagegen aus späterer Zeit, in der die Irrlehrer die Gemeinde bereits verlassen haben, die Gemeinde allerdings mit den von ihnen aufgeworfenen Problemen zu ringen hatte: aaO. 73). Das Schreiben dient der Ermutigung zum Festhalten an der überkommenen joh. Lehre.

⁵⁴ Vgl. z.B. M.J.J. Menken, Christology 308.

auch in der Bezeichnung des 1Joh als „johanneischer Pastoralbrief“,⁵⁵ als „Le-
sehilfe für das richtige Verständnis des Evangeliums“⁵⁶ oder als ‚relecture‘ des
vierten Evangeliums.⁵⁷ Dennoch spielt der 1Joh wohl nur allgemein auf die joh.
Überlieferung an, und eine literarische Abhängigkeit vom vierten Evangelium
ist bestenfalls nur „wenig ... im einzelnen nachzuweisen“,⁵⁸ wie jetzt auch
Werner Vogler, ohne die Abfolge JE – 1Joh aufzugeben, anerkennt.⁵⁹

Für die Verhältnisbestimmung des joh. Evangeliums zum 1Joh kann das
Nebeneinander doketischer und antidoketischer Traditionen im vierten Evan-
gelium von Bedeutung sein. Die Spuren der wahrscheinlich zu Recht als pro-
todoketisch zu bezeichnenden Herrlichkeitschristologie im JE sind nicht als
‚naiv‘ zu bezeichnen, sondern wurden – wie diese Arbeit noch zeigen wird –
reflektiert, interpretiert und der Darstellung der ‚vita‘ Jesu dienend integriert.
So scheint das vierte Evangelium anders als 1Joh nicht ein Dokument akuter
Auseinandersetzung mit doketischer Christologie zu sein,⁶⁰ auch kein mißver-
ständlicher und mißverständener Vorgänger des im 1Joh akuten Streitiges, son-
dern ein Zeugnis der Selbstreflexion des joh. Kreises am Ende der doketischen
Streitigkeiten. Daher kann an eine Abfolge 1Joh und JE gedacht werden;⁶¹ da-
mit ist allerdings keine literarische Abhängigkeit beider Schriften voneinander
impliziert.

Bei dem Problem der absoluten Datierung des vierten Evangeliums handelt
es sich um eine Fragestellung, die für das Verhältnis der joh. Wundergeschich-
ten und ihrer Traditionen zu synoptischen Texten von einigem Gewicht ist. In
der gegenwärtigen Johannesforschung herrscht eine weitreichende Tendenz,
das JE an das Ende des 1. Jh. zu datieren.⁶²

⁵⁵ H. Conzelmann, Anfang 214; schon A. Neander 590: „Cirkular-Pastoralschreiben“. Die-
ser Charakterisierung wird vielfach gefolgt; vgl. z.B. M.M. Thompson, JohBr 21.

⁵⁶ H.-J. Klauck, Gemeinde 195. Ähnlich versteht auch Franz Overbeck den Zusam-
menhang beider Schriften in seiner im Sommersemester 1878 gelesenen „Erklärung der jo-
hanneischen Briefe“. 1Joh ist ein „Seitenstück zum Evangelium“, in dem „der Ver-
f(asser) ... den Zweck des Evangeliums, Jesus als die irdische Erscheinung des himmli-
schen Quells, des ewigen Lebens darzustellen, verfolgte und im Briefe nur seine im
Evangelium dargelegte Auffassung der evangelischen Geschichte auf das Leben der an
Jesus gläubigen Gemeinde anwenden und an diesem durchführen wollte“ (OVER-
BECKIANA 59 A 101; Hervorhebungen v. Vf.).

⁵⁷ J. Zumstein, Prozeß 398–400.

⁵⁸ W. Vogler, JohBr 24 Anm. 23.

⁵⁹ W. Vogler, JohBr 23f.

⁶⁰ Zur Charakterisierung der christologischen Differenzen im 1Joh als Teil der Geschichte
der Tradition s.u. S. 31ff.

⁶¹ Mit anderer Argumentation auch K. Berger, Anfang 261.

⁶² Vgl. z.B. J. Becker, JE I, 151; mit Hinweis auf die Abfolge JE – JohBr und deren Kennt-
nis bei Polykarp um 100 bleibt er auch in der dritten Auflage bei dieser Datierung trotz
der Beachtung der Datierungsprobleme von \mathfrak{P}^{52} und *P. Egerton 2*: JE I, 365; s.a. J.
Gnilka, JE 8; W.G. Kümmel, Einleitung 211; E. Lohse, Entstehung 114f; U. Wilckens,
JE 11–14. J. Beutler, Johannes-Evangelium 648, nennt als spätesten Zeitraum die Zeit
Hadrians; dies würde bis 117 n. Chr. hinab reichen.

Sofern sich dies nicht auf unsichere historische Konstruktionen beruft⁶³, wird die frühe zeitliche Ansetzung des JE mit der Datierung von P^{52} (P. Ryl 457)⁶⁴ und P. Egerton 2 begründet. Diese Argumentation ist keineswegs so zwingend, wie die Verbreitung dieser These suggeriert. Würde die paläographische Nähe von P. Egerton 2, der als wesentlicher Vergleichstext für P^{52} herangezogen wird, zu P. Bodmer II (P^{66}) betont⁶⁵, so ist dieser jedoch eher um 200 zu datieren⁶⁶, d.h. auch für P. Egerton 2 kann an eine Datierung um 200 gedacht werden.⁶⁷ Damit aber ist für P^{52} ebenfalls eine Revision seiner Datierung nötig.⁶⁸

Für das JE ergibt sich daraus, daß eine Datierung an das Ende des 1. Jh. keineswegs zwingend ist. Eine zuverlässige patristische Bezeugung des JE setzt erst in der zweiten Hälfte des 2. Jh. ein (*Irenäus, Tatian* u.a.).⁶⁹

Eine Kenntnis des vierten Evangeliums schon bei *Papias* ist hingegen m.E. nicht beweisbar.⁷⁰ Dies ist auch gegen Folker Siegert festzuhalten, der den *Erläuterungen aus der Heiligen Schrift* des armenischen Schriftstellers *Vardan Vardapet* (13. Jh.) einen Kommentar des Papias zu Joh 19,39 entnimmt;⁷¹ doch ist der genannte ‚Papias‘ nicht zu Joh 19,39 zu ziehen, sondern entsprechend seiner parallelen Stellung zum Geographen (wohl *Moses Chorenatsi*), so daß beide als Quellen für die 15 Sorten Aloe in Indien anzusehen sind.

⁶³ Insbesondere das im vierten Evangelium strittige Verhältnis zum Judentum, das als aktuelle Auseinandersetzung mit der jüdischen Muttersynagoge des joh. Kreises interpretiert wird, wird in Kombination mit zeitgenössischen Begebenheiten (hierzu s. u. S. 34ff) zur Datierung dieser frühchristlichen Schrift verwendet: K. Wengst, *Gemeinde*² 96 = *Gemeinde*⁴ 182: zwischen 80 und 90 n. Chr. „wobei ... die erste Hälfte dieses Jahrzehnts eher in Frage zu kommen scheint als die zweite“.

⁶⁴ Zur Datierung in die erste Hälfte des 2. Jh., näherhin um 125 vgl. bes. K. Aland, *Text 1; ders./B. Aland* 97. 109 u.ö.; s.a. B.M. Metzger, *Manuscripts* 62. Frühere Vergleichstexte bevorzugt C.P. Thiede 18f, wenngleich er selbst keine eindeutige Entscheidung trifft und die Kritik der frühen Datierung ignoriert.

⁶⁵ M. Gronewald 136f.

⁶⁶ K. Aland/B. Aland 110; B.M. Metzger, *Manuscripts* 66; E.G. Turner 108: 200–250; anders H. Hunger, *Datierung* 23; *Schriftwesen* 82: „nicht ... später als Mitte des 2. Jh.“.

⁶⁷ M. Gronewald 137, der P. Köln 6, 255 als Fragment von P. Egerton 2 ausmacht; s.a. W. Schmithals, *Johannesevangelium* 9. Gemeinsamkeiten mit P. Egerton 2 weist auch P^{90} auf, der in das 2. Jh. datiert wird (T.C. Skeat 3; *Abbildung: Plate If*). Die Datierung der wesentlichen Vergleichsschriften reicht bis in das 3. Jh. (*Lit. ebd.*), so daß auch P^{90} nicht in die erste Hälfte des 2. Jh. datiert werden sollte (s.a. G. Strecker/M. Labahn 101).

⁶⁸ So erwägt A. Schmidt 11, gestützt auf einen Vergleich mit aus dem Anfang des 3. Jh. stammenden P. Chester Beatty X, eine Datierung um 170; s.a. G. Strecker, *JohBr* 28 Anm. 27; zustimmend J. Becker, *JE* I, ³65; D. Lührmann, *Fragment* 2246f; F. Neiryck, *Gospels* 754. Anzumerken bleibt, daß die Genauigkeit paläographischer Datierungen, wie die Differenzen im einzelnen zeigen, nicht zu hoch angesetzt werden darf. Sie kann nur ein Kriterium neben anderen sein.

⁶⁹ Zum Problem der frühen Bezeugung des JE vgl. auch W. Schmithals, *Johannesevangelium* 3ff; s.a. J. Beutler, *Johannes-Evangelium* 646f; er weist allerdings mit A. Meredith 663 schon auf Ignatius hin (Beutler, aaO. 646: *IgnRom* 7,2f; *IgnPhil* 7,1; Meredith: *IgnMagn* 7,1; 8,2).

⁷⁰ Vgl. U.H.J. Körtner, *Papias* 197; W. Schmithals, *Johannesevangelium* 5. Anders z.B. A. Harnack, *Geschichte*, 658 (hierzu W. Bousset, *Verfasser* 283); M. Hengel, *Probleme* 247f mit Anm. 59.

⁷¹ F. Siegert 607ff.

Dann ist der bei *Vardan* genannte *Papias* entweder als der Geograph *Pappos* oder mit dem Lexikographen *Papias* zu identifizieren.⁷²

Zudem markiert das vierte Evangelium eine gegenüber den Synoptikern fortgeschrittenere traditionsgeschichtliche Überlieferungsphase, wie es z.B. das entwickeltere und gesteigerte Wunderverständnis im JE belegt.⁷³ Formgeschichtlich ist die schon bei den Synoptikern zu beobachtende Tendenz zur Bildung größerer Einheiten zu beachten ([Offenbarungs-]Reden und Dialoge). Es fällt zudem die gesteigerte theologische Durchdringung des Stoffes und seiner Darstellung auf. Zweifelsohne unterstreicht „the reflective, retrospective character of the Gospel’s narrative ... that it is a relatively late Gospel“.⁷⁴ Auch die Bezeichnung Jesu als (μονογενῆς) θεός Joh 1,18 (mit P⁶⁶, N*, B, C* [auch P⁷⁵, N¹: ὁ μ. θ.] u.a.); 20,28 (ὁ θεός μου) und die Erfüllungsformeln, die das Eintreten der Vorhersagen des Offenbarers mit der Erfüllung der Schrift parallelisieren (ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος [sc. τοῦ Ἰησοῦ] ὃν εἶπεν: 18,9;⁷⁵ s.a. V.32 mit 13,18; 17,12; 19,24.36; s.a. 12,38 u.a.),⁷⁶ sind äußerst beachtenswert; beide Aspekte weisen ebenfalls in eine spätere Phase der frühchristlichen Theologiegeschichte.⁷⁷ Ergänzt werden kann außerdem die Umdeutung der Jahwe-Epiphanie von Jes 6,1–3 zur Epiphanie des (präexistenten) joh. Jesus (Joh 12,41), die insofern über 1Kor 10,4 hinausgeht, als der Präexistente hier die Rolle Jahwes übernimmt; als Katalysator wird nicht die κύριος-Bezeichnung, sondern der δόξα-Begriff zu werten sein.

Instruktiv ist das Verhältnis zu den Synoptikern. Ist es wahrscheinlich, daß das JE im 2. Jh. abgefaßt wurde, so ist aufgrund des zeitlichen Abstandes die Benutzung der Synoptiker denkbar, wie umgekehrt auch der Nachweis einer solcher Benutzung eine Abfassung des JE im 1. Jh. nahezu ausschließt.⁷⁸ Die

⁷² Mit U.H.J. Körtner, *Papias* 34, und W.R. Schoedel 260.

⁷³ Vgl. z.B. auch H.J. Holtzmann, *Theologie II*, 461; anders jetzt vor allem K. Berger, *Anfang* 166–169, bes. 168f.

⁷⁴ D.M. Smith, *Theology* 6.

⁷⁵ Vgl. hierzu G. Van Belle, *Accomplissement passim*; zum Nachweis des joh. Charakters von Joh 18,9 s.a. M. Lang 58.

⁷⁶ Vgl. hierzu die feine Beobachtung von Hans Peter Rüter: „Das bedeutet aber nichts anderes, als daß Worte Jesu in derselben Weise zitiert werden wie das Alte Testament, daß Jesustradition und heilige Schrift gleiche Autorität haben“; zitiert bei P. Stuhlmacher, *Glauben* 137f.

⁷⁷ Dies erkennt auch J. Becker, *JE II*, 1541. 564 (2645. 670f), an, der diese Verse allerdings der KR (s.a. R. Bultmann, *JE* 495.505) zuschreibt: „Schrift und Jesustradition sind schon von gleicher Autorität (vgl. 2,22) – ein Zeichen allgemeiner theologischer Entwicklung der dritten Generation des Urchristentums“; neutraler R. Schnackenburg, *JE III*, 255. Anders jedoch E.E. Ellis, *Background* 9ff, der die Betrachtung Jesu als Gott bereits für das frühe christologische Bekenntnis reklamiert; s.a. M. Barth 80.

⁷⁸ Anders neuerdings z.B. M. Barth 53ff (vor 66: aaO. 54); J.A.T. Robinson 265ff (tabellarische Übersicht: 318): joh. Protoevangelium zwischen 30 und 50 n. Chr. in Jerusalem (vgl. aaO. 314); endgültige Form bald nach 65 n. Chr. („kurz nach dem Tode des Petrus: aaO. 293). K. Berger, *Theologiegeschichte* 707ff: Berger sucht das JE nach dem Tod des

Summe der genannten Einzelbeobachtungen läßt eine Abfassung zu Beginn des 2. Jh. sehr wahrscheinlich erscheinen.⁷⁹

Auch die anderen joh. Schriften werden in diesem Zeitraum abgefaßt worden sein. Die frühesten Zeugnisse des joh. Kreises, die *Presbyterbriefe*, stehen in zeitlicher Distanz zum später abgefaßten JE; eine Datierung um 100 scheint möglich.⁸⁰

Die Überlegungen hinsichtlich der relativen und der absoluten Chronologie belegen, daß das vierte Evangelium bereits eine diffizile Geschichte joh. Theologie voraussetzt. Hinweise auf unterschiedliche theologische Vorstellungen und Motive lassen einen lebendigen Hintergrund der Schriften vermuten, in dem Traditionen und Überlieferungen entstehen, bewahrt und verändert werden konnten. Ein zeitlicher und theologischer Abstand zu den synoptischen Evangelien stellt die Frage nach dem Verhältnis zu diesem Schrifttum, umso mehr sich in den joh. Wundererzählungen frappante Parallelen zu einigen der joh. Wunder finden.

1.2 Die Annahme einer Schule als soziologischer Hintergrund der johanneischen Schriften

Den Differenzen zwischen den joh. Schriften, die uns diese drei verschiedenen Verfassern zuweisen ließen (→ 1.1.2.1), stehen auffällige Gemeinsamkeiten in sprachlichen und theologischen Aspekten⁸¹ gegenüber.

Petrus (ca. 66 n. Chr.) und vor die Zerstörung Jerusalems, also vor 70 n. Chr. zu datieren, da das vierte Evangelium von dieser Zerstörung nichts berichtet. Ausgearbeitet wurde diese These in einer breiten Monographie, die hier nicht im einzelnen diskutiert werden kann: Anfang *passim*; es bleibt festzuhalten, daß es mit diesem Werk um ein herausforderndes Opus handelt. Das Ziel, den Beitrag des vierten Evangeliums für die Frage nach dem historischen Jesus neu zu bewerten und damit auch dessen Geschichte neu bzw. anders zu schreiben und damit andere Schwerpunkte in Jesu Denken zu setzen (vgl. die programmatischen Äußerungen aaO. 12f), vermag mich grundsätzlich aber ebensowenig zu überzeugen wie die Frühdatierung des vierten Evangeliums.

S.a. E.E. Ellis, Background 24 Anm. 117; aufgrund einer konsequenten und darin fragwürdigen politisch-sozialen Interpretation datiert auch T. Veerkamp 40f in die Zeit vor der Tempelzerstörung, wohl in die „frühen Sechziger“. In diesem Versuch wird die Problematik des kirchlichen Zeugnisses ebensowenig integriert wie die entwickelte Theologie des vierten Evangeliums.

⁷⁹ G. Strecker, JohBr 28; Neues Testament 72; U. Schnelle, Einleitung 541; JE 8: 100–110.

⁸⁰ G. Strecker, JohBr 27, hält eine spätere Abfassung für möglich. M.E. könnte auch an eine etwas frühere Abfassung gedacht werden, doch hängt dies an dem Zeitraum, den man für die Entwicklung joh. Theologie von den Presbyterbriefen zum JE veranschlagt.

⁸¹ Vgl. das einschlägige Material bei H.J. Holtzmann, Problem *passim* und bei A.E. Brooke, JohBr iff. S.a. R.E. Brown, JohBr 755–759 (Liste textlicher Gemeinsamkeiten zwischen den einzelnen Schriften); U. Schnelle, Christologie 53f; H.-J. Klauck, Johannesbriefe 89ff.94ff. Im folgenden kann auf diese Materialsammlungen zurückgegriffen werden, wobei allerdings nur eine Auswahl an signifikanten Gemeinsamkeiten geboten werden kann.

Zunächst sind *stilistische Übereinstimmungen* zu nennen. Charakterisieren parataktischer und asyndetischer Satzbau sowie die Stilfiguren des Parallelismus und der Antithese weite Passagen des 1Joh,⁸² so gelten diese Beobachtungen auch weitgehend für das vierte Evangelium. Beide Schriften entsprechen sich auch im Hang zum Wiederholen eines Gedankens in divergierender Art und Weise.⁸³

Aber auch auf der *idiomatischen Ebene*, die sich mit den *theologisch-inhaltlichen Gemeinsamkeiten* berührt, fallen Parallelen auf: z.B. Aus-Gott-Sein (ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι: 3Joh 11; 1Joh 3,10; 4,1–6; Joh 8,47), Aus-der-Wahrheit-Sein (ἐκ τῆς ἀληθείας [οὐκ] εἶναι: 1Joh 3,19; Joh 18,37), ‚Bleiben in‘ (μένειν ἐν; Belege s.u.; dazu 1Joh 2,10 [Finsternis]; 3,14 [Tod]). Eine Reihe von Vokabeln mit theologischer Signalwirkung gehören zum gemeinsamen Vorzugsvokabular des joh. Schrifttums (ich nenne in Auswahl die theologisch bedeutsamen Begriffe ἀλήθεια; ζῶή,⁸⁴ μαρτυρεῖν und μαρτυρία⁸⁵; ἀγάπη; γινώσκειν; σκοτία⁸⁶ und φῶς; σωτήρ als christologischer Titel⁸⁷).⁸⁸ Zentrale theologische Themen begegnen in den vier joh. Schriften komparabel;⁸⁹ das gemeinsame Gedankengut verbindet diese Schriften, ohne daß Akzentverschiebungen bei der Verwendung der joh. Zentralgedanken ausgeschlossen werden können. Wichtig ist insbesondere die Herausstellung der Einheit von Vater und Sohn (2Joh 9; 1Joh 1,3; 2,22ff; 4,14; Joh 5,20; 10,30; 14,10 u.ö.); die Inexistenz der Christen in Gott bzw. Jesus (z.B. 1Joh 2,5); eng verwandt ist das *Bleiben* in Gott bzw. Jesus oder auch das Bleiben Gottes im Glaubenden (1Joh 2,6; 3,6; 4,12–16; Joh 14,10 [das Bleiben Gottes in Jesus] u.ö.; vgl. die wechselseitige Immanenz-Formel Joh 6,56; s.a. 1Joh 4,13; Joh 15,4f), aber auch das Bleiben der Glaubenden in der Wahrheit, in der Lehre, im vom Anfang Gehörten, in den Worten Jesu, im Geist oder im χρῆσμα (2Joh 9; 1Joh 2,24.27; Joh 8,31; 14,17). Daneben ist, wenngleich auch im Traditionsverständnis Wandlungen erkennbar sind, auf den Rückbezug auf die ἀρχή zu verweisen (2Joh 5.6; 1Joh 1,1; 2,7.13f.24; 3,8.11; Joh 1,1.2; 8,44; 15,27; 16,4; s.a. 6,64) sowie auf die Mahnung zum Halten der Gebote (1Joh 2,3f; 3,22.24; 5,3; Joh 14,15.21; 15,10) und den Hinweis auf das Liebesgebot (2Joh 4–6; 1Joh 2,7f; Joh 13,34f).⁹⁰ Bedeutsam sind weiterhin die Vorstellung von Erkennen Gottes und Jesu (1Joh 2,3–5.13f; 3,1.6; Joh 1,10; 8,55; 14,7 u.ö.), von der

⁸² Vgl. z.B. H.-J. Klauck, Johannesbriefe 41f, mit C.H. Dodd, First Epistle of John 130.

⁸³ Vgl. z.B. H.-J. Klauck, Johannesbriefe 89 mit weiteren stilistischen Parallelen; z.B. in der Benutzung von Partizipialkonstruktionen (vgl. z.B. Joh 3,16 und V.18 mit 1Joh 5,1.10) oder von ‚Definitionssätzen‘ (vgl. z.B. Joh 1,19; 3,19 mit 1Joh 2,22 sowie 2Joh 7); W. Vogler, JohBr 7. Parataxe und Asyndese werden als Stilcharakteristika der SQ ausgemacht (s.u. S. 69 mit Anm. 140), sind jedoch kaum auf diese Texte zu begrenzen. Zum Problem der Stilanalyse mit Rücksicht auf Verfasserfragen vgl. den „Exkurs: Stil und Sprache des vierten Evangeliums und der Johannesschule“.

⁸⁴ Zur Begründung s.u. S. 200.

⁸⁵ Zur Charakteristik vgl. G. Strecker, JohBr 277; s.a. C. Burchard, Formen 329ff.

⁸⁶ Von den 16 ntl. Belegen begegnen 14 im joh. Schrifttum, davon sechs im 1Joh und acht im JE. Signifikant ist der Gegensatz *Licht – Finsternis* als theologische (1Joh 1,5) und christologische Kategorie (Joh 1,5 [bis; trad.; beide Belege in Opposition zu φῶς]; auch 8,12; 12,35 [bis].46 steht im JE christologisch im Gegenüber zum Licht, das Jesus selbst ist. Anders lediglich 6,17 und 20,1). Nochmals zu unterscheiden ist die Relation *Licht – Finsternis* in 1Joh 2,7–11.

⁸⁷ 1Joh 4,14; Joh 4,42.

⁸⁸ Vgl. die Auflistung z.B. bei U. Schnelle, Christologie 54 Anm. 24.

⁸⁹ Nicht ohne Grund stellt Udo Schnelle dies Argument, das die Behauptung abweichender Verfasserschaft zwischen JE und den Briefen voraussetzt, an den Anfang seiner Auflistung der Beobachtungen, die zur begründeten Annahme der Existenz der joh. Schule führen (Schule 199).

⁹⁰ Vgl. G. Strecker, JohBr 328ff.

Zeugung aus Gott (1Joh 2,29; 3,9; 4,7; Joh 1,13) bzw. aus dem Geist (3,6.8; s.a. 3,4ff).⁹¹ *Ekklesiologisch* beachtenswert ist die Bezeichnung τέκνα bzw. τέκνα (τοῦ) θεοῦ (vgl. z.B. Joh 1,12 [trad.]; 11,52 [die vom vierten Evangelisten als ungewollte, aber theologisch und historisch treffende Prophezeiung dargestellte Anklagerede des Hohenpriesters Kaiphas]; 1Joh 3,1.2; s.a. 3,10; 5,2; 2Joh 1.4.13; 3Joh 4) und τέκνία (im NT nur Joh 13,33 [Anrede auf der literarischen Ebene der Jünger, auf der textpragmatischen der joh. Gemeinde als erste Leser, damit aber zugleich jedes Lesers, der im joh. Sinne zum Vernehmen bereit ist]; 1Joh 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,12 [Anrede der Adressaten der briefliche Züge tragenden Homilie, d.h. der joh. Gemeinde]).

Der sprachlichen Präferenz für die dialektische Ausdrucksweise entspricht der sog. *joh. Dualismus* oder, neutraler formuliert, die „semantischen Oppositionen“⁹² beispielsweise von Gott und Welt (2Joh 7; 1Joh 2,15–17; 4,3–6; Joh 14. 15–17), Wahrheit und Lüge (1Joh 1,6.8.10), Licht und Finsternis (1Joh 1,5f; Joh 1,4f; 3,19; 8,12; 12,35f.46)⁹³. Auffällig im frühchristlichen Schrifttum sind auch die θεός-Identifikationen Joh 4,24 (πνεῦμα ὁ θεός), 1Joh 1,5 (ὁ θεὸς ᾧς ἐστίν); 4,8 (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν).

So ist eine Erklärung des sprachlichen und wohl auch soziologischen Zusammenhanges des JE mit den anderen joh. Schriften ohne den Rückgriff auf einen gemeinsamen Verfasser⁹⁴ notwendig.⁹⁵ Daher sah man sich in der Forschung zu der Annahme einer gemeinsamen Wurzel der joh. Schriften genötigt.

An dieser Stelle treten Beobachtungen hinzu, die hinter den joh. Texten selbst die Existenz einer zusammengehörenden Gruppe erkennen lassen. Hier ist die spezifische Ethik des joh. Schrifttums zu nennen, die in einer Bruder- (bzw. Geschwister-)Liebe kulminiert. Eine innerhalb dieses Kreises erkennbare ‚Wir‘-Gruppe (1Joh 1,1ff; im Nachtrag: 21,24), die offensichtlich lehrende und leitende Funktionen wahrnimmt,⁹⁶ wie auch die ekklesiologische Terminologie weisen ebenfalls in die Richtung eines Kreises, dem dieses Schrifttum zuzuordnen ist. Daß sich im Evangelium zudem das Bewußtsein einer Gemeinschaft spiegelt, die sich im Gegenüber zu anderen, vor allem der sich dem Auftreten des Offenbarers verweigernden Welt versteht, zeigen andere Belege, in denen die Gemeinde als Wir-Gruppe spricht: vgl. 1,14.16; 3,11 (im Munde Jesu)⁹⁷. Auf Diskussionen und Differenzen innerhalb dieses Kreises weisen insbesondere die ausgeprägten Streitigkeiten, die die JohBr zeigen.

⁹¹ Vgl. G. Strecker, JohBr 148ff.

⁹² H.-J. Klauck, Johannesbriefe 90.

⁹³ Zu Licht und Finsternis im joh. Schrifttum vgl. jetzt die luzide Darstellung von O. Schwankl *passim* (hierzu F.W. Horn, Rez. Schwankl).

⁹⁴ Anders E. Ruckstuhl, *Antithese* 231f, und M. Hengel, *Question passim*; *Frage passim*: Die Johannesbriefe und das JE werden als Schriften der schulgründenden Autorität aufgefaßt. Aber die Hand einer Schule wird bei Hengel allein durch die Herausgabe der Schriften des Schulgründers greifbar (z.B. *Question*. 81; *Schriftauslegung* 261 Anm. 41).

⁹⁵ Hält man jedoch die sogenannten joh. Schriften für das Werk eines einzigen Verfassers, so mag die Aussage, „daß die Formel ‚johanneische Schule‘ für mein Auge völlig phantastisch“ ist, nicht verwundern; so A. Schlatter, JE X.

⁹⁶ Anders A. von Harnack, ‚Wir‘ *passim*, der in Auseinandersetzung mit Versuchen, in diesem ‚wir‘ einen Kreis von Augenzeugen zu rekonstruieren, eine autoritative Wir-Gruppe bestreitet und dort, wo sich der Verfasser nicht mit der Gemeinde oder den Christen überhaupt zusammennimmt, an eine Einzelperson denkt.

⁹⁷ Vgl. jetzt H. Merklein 293.

Zur Erklärung wurde neben Bezeichnungen wie „Kreis“⁹⁸ und „Gemeinde“⁹⁹ der soziologisch geprägte, aber kaum zutreffende Begriff der „Sekte“ eingeführt.¹⁰⁰ Frühzeitig wurde auch ein *Schulzusammenhang* postuliert, der hinter den joh. Schriften oder ihrer Entstehung zu erkennen ist.¹⁰¹

Auch die bei einigen Kirchenvätern zu findende Rede von Johannes und seinen Schülern begünstigte die Schul-These.¹⁰² Für die konservative Forschung ergab sich so die Möglichkeit, unter Rückgriff auf altkirchliche Tradition zumindest einen apostolischen Ursprung der joh. Tradition zu bewahren: Die Schüler redigierten und gaben das Werk des apostolischen Augenzeugen heraus.¹⁰³

Für die Annahme einer joh. Schule lassen sich in den hellenistischen Philosophenschulen Parallelen beibringen. Interessant ist vor allem der Vergleich mit der epikuräischen Schule.¹⁰⁴ Aufgrund der hohen Wertschätzung gegen-

⁹⁸ O. Cullmann, *Kreis passim*.

⁹⁹ Vgl. z.B. D.M. Smith, *Christianity* 19ff.

¹⁰⁰ W.A. Meeks, *Funktion* 280ff; ähnlich H. Leroy, *Rätsel* 157ff; W. Rebell 112–123; zuletzt auf die eschatologischen Aussagen konzentriert A. Stimpfle, *Blinde* 273ff, der eine bewußte Verschleierung der eigenen theologischen Akzentuierung nach außen behauptet: „Um die prädestinierte Zugehörigkeit in ihrer Exklusivität zu gewährleisten, wird daher das Wort des Offenbarers verschlüsselt in Diktion und literarischer Darstellungsweise. Der Ruf des Gesandten wird in Vorstellungen gekleidet, die ob ihrer je traditionell belegten Bedeutung den Hörer bzw. Leser in je seinem Verstehenshorizont bestätigen und ihn so – subjektiv ist er überzeugt, mit dem Offenbarerswort übereinzustimmen – am eigentlichen Offenbarerruf vorbeiführen.“ Ähnliches besagt das Verständnis des joh. Kreises als „antisociety“ und seiner Sprache als „antilanguage“ bei B.J. Malina/R.L. Rohrbaugh, *JE* 7ff.9f u.ö. Zur Bestimmung des JE als Sekte s.a. B. Lindars, *John* 58f: „The sharpness of the debate in John suggests that the Johannine church is a beleaguered sect, alienated from the local society, intensely loyal internally, but hostile to those outside.“ Hier werden wesentliche Kriterien für die Charakterisierung einer Sekte genannt. Kritisch wenden sich gegen die Beschreibung des joh. Kreises als ‚Sekte‘ z.B. auch R.E. Brown, *Community* 88ff; H.-J. Klauck, *Johannesbriefe* 173f; *Brudermord* 168f.

Ohne explizit von der soziologischen Klassifikation als Sekte zu sprechen, ist in diesem Zusammenhang auch an die Behauptung zu erinnern, daß das vierte Evangelium „nach innen“ gewendet einen „esoterischen Charakter“ trägt (z.B. H. Strathmann, *JE* 12). Auch hierin spricht sich der Gedanke einer konventikelhaften Verengung des joh. Kreises aus.

¹⁰¹ In der neueren Exegese vor allem Georg Strecker und sein Schüler Udo Schnelle (vgl. jetzt ders., *JE* 1–3) in einer Reihe von Arbeiten zu den joh. Schriften. S.a. W. Marxsen 243.253ff; J. Becker, *JE* I, 140–43. 347–50; J. Beutler, *Johannes* 868; *Johannes-Evangelium* 648; R.E. Brown, *Community* 99ff (im Kontext johanneischer Gemeinden; aaO. 98f); C. Colpe, *Johannes* 1428: 1Joh als Produkt der joh. Schule (ähnlich schon R. Bultmann, *JohBr* 48 mit Anm. 2); R.A. Culpepper, *John* 102; J. Gnilka, *JE* 8; H. Conzelmann/(A. Lindemann), *Theologie* 360; H.-J. Klauck, *1JohBr* 45f; E. Lohse, *Theologie* 144; P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie* 48ff; H. Weder, *Menschwerdung* 364 (= *ZThK* 326); J. Zumstein, *Geschichte* 420 u.ö. Zur Forschung vgl. Culpepper, *School* 1–38.

¹⁰² Vgl. die Bezeichnung des ephesinischen Johannes bei *Polykrates von Ephesus* in seinem Brief an Viktor (*Euseb, HistEccl.* III 31.3) als διδάσκαλος.

¹⁰³ Vgl. hierzu kenntnisreich W. Schmithals, *Johannesevangelium* aaO. 85ff. 208f.

¹⁰⁴ Zur epikuräischen Schule und den an ihr sichtbar werdenden Schulmerkmalen vgl. kurz H.-J. Klauck, *Umwelt* II, 115f. Neben der Verehrung Epikurs als Kultheros und Heiland

über Epikur hat dieser die Rolle eines weisen Gottesmannes inne und nimmt quasi göttliche Verehrung entgegen. Gleichzeitig werden von den philosophischen Schulgründern auch Wundertaten berichtet.¹⁰⁵ Die Parallelen zur joh. Jesusdarstellung liegen auf der Hand, ist es doch der lehrende (und offenbarende) Jesus, auf den sich die joh. Schule zuerst gegründet weiß (6,59; 7,14.28; 8,20.28; 18,20; s. a. 7,35). Von Interesse sind auch Analogien aus dem atl.-jüdischen Kontext. So wird in der atl. Forschung für die dtn/dtr Bewegung auf eine Schule am Jerusalemer Hof verwiesen;¹⁰⁶ interessant ist fernerhin die wohl berechnete Annahme von Prophetenschulen (z.B. Amos,¹⁰⁷ Ezechiel¹⁰⁸ oder Jesaja¹⁰⁹).¹¹⁰ Für das zwischentestamentliche Judentum werden priesterliche Schulen genannt; auch die rabbinischen Schulen (Gamaliel, Hillel, Schamai) werden als parallele soziologische Einheiten genannt. Daneben lassen sich aus der frühen Kirchengeschichte¹¹¹ Analogien anführen.¹¹²

Für eine Schule ist in antikem Verständnis der Verweis auf eine *Gründerfigur* entscheidend und gemeinschaftsstiftend.

In den spätesten Texten des joh. Schriftenkreises erkennen wir demzufolge eine Personifizierung des joh. Traditionsbewußtseins und eine Identifizierung dieses Bewußtseins mit der Person des Lieblingsjüngers, der zuletzt zum Verfasser des vierten Evangeliums wird (21,24f). Man kann begründet annehmen, daß diese Personifizierung durch die Erinnerung an eine originale Gründerfigur ermöglicht wurde, die mit Georg Strecker, Udo Schnelle und Martin Hengel im Verfasser der kleinen Johannesbriefe gesehen werden kann.¹¹³ Diese Briefe verdanken ihre Aufbewahrung und Weitertradierung gerade der Tatsache, daß ihr Verfasser, der Presbyter, die verantwortliche Gründerfigur der Johannesschule war.

bilden vor allem die Traditionspflege sowie das Freundschaftsideal (zum epikuräischen Freundschaftsideal jetzt z.B. R. Müller 110ff; zum Zusammenhang Freundschaft und Schule: aaO. 126ff; zum Terminus φίλοι als Selbstbezeichnung in der joh. Schule U. Schnelle, *Christologie* 55) interessante Parallelen zur joh. Schule, ohne daß freilich die Differenzen zu übersehen wären.

¹⁰⁵ Vgl. H.D. Betz, *Gottmensch* 255ff.

¹⁰⁶ Vgl. z.B. H.D. Preuß 20.32f.44.72 u.ö.

¹⁰⁷ Vgl. H.W. Wolff, Joel · Amos, 131ff; neuerdings auch V. Fritz 33–35.38–43.

¹⁰⁸ Vgl. z.B. W. Zimmerli 769.

¹⁰⁹ H. Wildberger, *Jes III*, 1548, zur Bedeutung von Jes 8,16: „Schülerkreis ..., den er (der Prophet; Vf.) mit der Verwaltung seiner Botschaft betraute“.

¹¹⁰ Gegen eine Überproportionierung des Schulbegriffs protestiert N. Lohfink 66.

¹¹¹ Z.B. die alexandrinische Schule: vertreten durch z.B. Patänus, Clemens Alexandrinus; ferner Didymos von Alexandrien, dessen Psalmen- und Koheletkommentar als „Schulprodukte“ wahrscheinlich gemacht werden können (vgl. G. Binder/L. Liesenborghs X–XIII; s. a. A. Kehl 39ff). Für das NT läßt sich z.B. begründet eine *Paulus-Schule* annehmen, wie es insbesondere die deuteropaulinischen Schriften anzeigen, die eine verändernde und aktualisierende Traditionspflege mit dem Rückbezug auf eine Stifterpersönlichkeit verbinden (vgl. z.B. H. Conzelmann, *Paulus passim*; Schule *passim*; G. Strecker, *Literaturgeschichte* 111–114 [Lit.]; U. Schnelle, *Einleitung* 45ff).

¹¹² Vgl. die von verschiedenen antiken Schulen abgeleiteten Kriterien bei R.A. Culpepper, *School* 258f (z.B. Hervorhebung einer schulgründenden Autorität). Sie berechneten zu der Annahme eines Schulzusammenhangs, besitzen aber unterschiedliche Beweiskraft.

¹¹³ S.o. S. 16.

Als weitere Gründe neben den sprachlichen (und theologischen) Konvergenzen wird bei R. Alan Culpepper die joh. Verwendung des Alten Testaments angefügt, die schriftgelehrte Arbeit vermuten lasse.¹¹⁴ Zu ergänzen ist gegenüber Culpepper die Begründung des Schulzusammenhanges aufgrund der literarischen Sprünge des vierten Evangeliums, wie sie beispielsweise bei Wilhelm Bousset und Wilhelm Heitmüller gegeben worden ist.¹¹⁵ Daher gelangt Walter Schmithals zu folgender Differenzierung in der neueren Forschung. Einerseits wird die sukzessive Entstehung des JE, also das literarkritisch ermittelte Werden durch die Schul-These erklärt (JE als „Schulbuch“) oder der gemeinsame Ursprung in einer autoritativen Lehrgestalt gefunden („Schulmeister“).¹¹⁶ Beide Annäherungsversuche müssen sich nicht ausschließen. Steht eine Lehrautorität am Anfang der joh. Schule, so werden *mündliche (möglicherweise auch schriftliche) Einheiten, die Leben und Denken der Gemeinschaft spiegeln und reflektieren, eine wichtige Bedeutung für die Entstehung des vierten Evangeliums gespielt haben.*

Schmithals selbst beurteilt dieses Schlußverfahren kritisch.¹¹⁷ Ähnlich urteilt auch Hartwig Thyen, wenn er „die Existenz solcher Träger und ihrer aktuellen Probleme“ als „reines Konstrukt der Ausleger der Texte und bloßes Spiegelbild des Typs der jeweiligen Auslegung“ begreift, da es „keinerlei externe Evidenz“ gäbe.¹¹⁸ Wird man ihnen zustimmen, daß noch nicht alle Fragen hinsichtlich der Beurteilung des joh. Schulzusammenhangs hinreichend geklärt sind, so stellt jedoch das Verhältnis von Einheit und Vielfalt in einer Schule nur vordergründig ein Problem dar.¹¹⁹ Ein Vergleich mit Paulus und seiner Schule lehrt, daß sein Denken Wandlungen ausgesetzt ist.¹²⁰ Aktualisierungen, Veränderungen, aber auch neue theologische Einflüsse sind in den Deuteropaulinen zu beachten, die trotz Differenzen durch paulinische Begrifflichkeit und Denken geprägt sind und somit begründet als Produkte von Paulusschülern verstanden werden können.¹²¹ Auch die Frage nach Einschüben in die joh. Schriften, wie sie aus dem paulinischen Schulbetrieb wahrscheinlich gemacht werden konnten, stellt keine wesentliche Schwierigkeit dar.¹²² Auch *literarische* Einsprengsel und Ergänzungen lassen das Wirken einer Schule glaubhaft erscheinen; solche Arbeit findet sich z.B. in Joh 6,51c–58; 15–17 und verschiedenen glossierenden Bemerkungen sowie im Nachtrag Kap. 21).¹²³

Es ist jedoch hervorzuheben, daß wir mit dem Hinweis auf einen Schulzusammenhang das Problem des soziologischen Mutterbodens der joh. Schriften

¹¹⁴ R. A. Culpepper, *School* xvii.

¹¹⁵ W. Bousset, *Evangelium* 64; W. Heitmüller, *Tradition* 207.

¹¹⁶ Vgl. W. Schmithals, *Johannesevangelium* 210ff.

¹¹⁷ Zu W. Schmithals, *Johannesevangelium* 208ff, bes. 213f; Rez. Strecker 344, mit Hinweis auf Franz Overbeck, dessen spitze Feder für fast jede Kritik der Auslegung des vierten Evangeliums das passende Bonmot bietet. Daß die Vielfalt keinen Widerspruch gegen die Schulthese bietet, stellt z.B. auch J. Becker, *Johannesevangelium* 15, heraus; er versichert, daß neben „formalen Brüche(n), Disfunktionalitäten“ „Mehrstimmigkeit im Werk für den Gebrauch in der Gemeinschaft nicht hinderlich sein müssen“.

¹¹⁸ H. Thyen, *Johannes und die Synoptiker* 81; *Erzählung* 2050; *Johannes* 21, 170.

¹¹⁹ Zu W. Schmithals, Rez. Strecker 344.

¹²⁰ Vgl. z.B. H. Hübner, *Biblische Theologie* II, 232–234; *Rechtfertigung und Sühne bei Paulus*, in: ders., *Biblische Theologie als Hermeneutik* 272–285, 275f. 278; U. Schnelle, *Wandlungen passim*; J. Becker, *Paulus* 3f; hinsichtlich der Elemente der Rechtfertigungslehre auch F.W. Horn, *Paulusforschung*, in: *Bilanz* 51ff; anders allerdings W. Schmithals, *Paulus passim*.

¹²¹ Diese Analogie beansprucht z.B. auch J. Gnilka, *JE* 8.

¹²² Zu W. Schmithals, *Johannesevangelium* 213.

¹²³ Vor allem ein Kriterium für W. Bousset, *Schulbetrieb*; Bousset versteht allerdings auch die im 2/3Joh benannten Wanderlehrer als ein Indiz für eine Johannes-Schule (316).

noch nicht ausreichend gelöst haben, sondern noch am Anfang der Klärung stehen, da unter den Begriff ‚Schule‘ sehr unterschiedliche Größen subsumiert werden können.¹²⁴ Auch der Blick auf spätere christliche Schulen des 2./3. Jh. deutet auf dieses Problem hin. Nach dem Vorbild der Diskussion um die alexandrinische Schule im Wechsel der theologischen Lehrer¹²⁵ kann gefragt werden, ob es sich bei der joh. Schule um *gemeindliche* ‚Lehrer‘-Ausbildung¹²⁶ oder um eine den antiken Philosophenschulen vergleichbare *private* christliche Entwicklung¹²⁷ handelt.

Im folgenden wird die joh. Schule im Gegenüber zu mit ihr sympathisierenden Gemeinden verstanden.¹²⁸

Es muß offen bleiben, wie die Verbindung zwischen Gemeinden und Schule genau gefaßt werden kann. Der Presbyter beansprucht zwar Autorität, die Gemeinden treten ihm jedoch durchaus eigenständig gegenüber und sind nicht schlicht Weisungsempfänger; dem entspricht, daß dem Presbyter in der Auseinandersetzung mit Diotrephes (3Joh 9f) keine disziplinarischen Mittel zur Verfügung stehen. Andererseits bleibt zu beachten, daß der Presbyter in naher Verbindung mit einer Gemeinde steht, wie die von ihm vermittelten Grüße der Schwester-Gemeinde (2Joh 13) zeigen. Zudem läßt 3Joh missionarische Aktivitäten des Presbyters erkennen, die zu den dort verhandelten Auseinandersetzungen geführt haben. Diesem recht komplizierten Zusammenhang kommt es vielleicht nahe, wenn man von durch die Schule ‚betreuten‘ joh. Gemeinden spricht.¹²⁹

Für das vierte Evangelium wäre stärker die Beziehung auf die *Gemeinde(n)* einzurechnen.¹³⁰ *Formgeschichtlich* heißt dies, daß auch Traditionen der Gemeinde aufgenommen werden und diese für die Frage nach dem *Sitz im Leben* zu beachten ist.¹³¹ Somit lassen sich unterscheiden: Schule, Gemeinde und Kreis. Joh. Schule und joh. Gemeinde stellen die soziologischen Größen dar,

¹²⁴ Vgl. die Übersicht bei R. A. Culpepper, *School* 39–246.

¹²⁵ Vgl. die Diskussion bei W. A. Bienert 81–87.

¹²⁶ Angenommen wird „eine Art Schriftgelehrten- oder Theologenstand in der Gemeinde“ bei H.-J. Klauck, *Gemeinde* 196 u.ö.

¹²⁷ Dieser Typ des Lehrers begegnet nach H. v. Campenhausen, *Amt* 212ff, erst „im späteren zweiten Jahrhundert“; doch ist es sicher erwägenswert, ob nicht der Presbyter schon hierzu zu rechnen wäre. Die Analogie einer Philosophenschule läßt nicht allein an eine ortsgebundene Schulform denken, sondern auch an Wanderlehrer (W. Bousset, *Schulbetrieb* 316). Zumindest jedoch werden ἀδελφοί von dem Presbyter ausgesendet (3Joh 3.5.10).

¹²⁸ Auch U. Schnelle, *Schule* 201, hebt inzwischen dieses Nebeneinander hervor; dafür, daß das vierte Evangelium eine Gemeindesituation voraussetzt, vgl. z.B. auch L. Schenke, *Johannesevangelium* 113–115.

¹²⁹ J. Gnilka, *JE* 8. Aufgrund der Briefe schließt J. Zumstein, *Geschichte* 420 auf einen „Bund von Kirchen“; den Autorenkreis der Briefe rechnet er vorsichtig wägend der joh. Schule zu.

¹³⁰ Das *JE* ist als *Evangelien-schrift*, d.h. als Schrift für Gemeinde[n] zu verstehen; zur Form des Evangeliums G. Strecker, *Neues Testament* 57.

¹³¹ Anders J. Zumstein, *Geschichte* 426, der für joh. Überlieferung, wie sie im Evangelium rezipiert ist, die joh. Schule verantwortlich macht. Es ist jedoch wohl eher zutreffend, mit dem Einfluß und der bildenden Kraft beider Größen, der Gemeinde(n) wie der Schule zu rechnen.

die hinter den joh. Schriften zu entdecken sind und für ihre Entstehung verantwortlich zeichnen; der Zusammenhang von joh. Schule und Gemeinde wird im folgenden mit der Bezeichnung ‚joh. Kreis‘ umschrieben.¹³²

Verbunden mit der Schulthematik ist die *topographische Frage*, die die Lokalisierung der joh. Schule zum Gegenstand hat. Wählt man als Ausgangspunkt dieser Frage das vierte Evangelium, so ist festzustellen, daß es insbesondere aufgrund der je unterschiedlichen Beurteilung seiner Ortskenntnis, seines Verhältnisses zum Judentum, zu den mandäischen Schriften, zu älterer Jesustradition, zur Täufertradition u.ä. in unterschiedliche geographische Nähe zu Palästina gebracht wird.¹³³

Genannt werden in der Diskussion um den Entstehungsort des vierten Evangeliums das *Ostjordanland*,¹³⁴ näherhin die *Gaulanitis*,¹³⁵ oder allgemeiner *Syrien*.¹³⁶ Auch wichtige antike Großstädte werden genannt: neben dem frühchristlichen Zentrum in Syrien *Antiochia*,¹³⁷ insbesondere das hellenistische geistige Zentrum Ägyptens *Alexandria*.¹³⁸

Einige Exegeten vermuten aufgrund der angenommenen Auseinandersetzung mit dem Judentum eine *Wanderbewegung (wenigstens eines Teiles) der joh. Gemeinde nach Kleinasien*, deren Situation spiegele sich in den JohBr.

¹³² Anders die Unterscheidung von W. Schmithals, *Johannesevangelium* 208: Bei dem Terminus ‚joh. Kreis‘ „geht es um Herkunft und Verbreitung jenes theologischen Typs, der uns zwar vornehmlich aus JohEv und JohBr bekannt, aber keineswegs auf die johanneischen Schriften beschränkt oder von ihnen abhängig ist“. Bei der Bezeichnung ‚joh. Schule‘ gehe vor allem um die Erklärung der Entstehung des JE „unter Zuhilfenahme der Anschauung vom schulbildenden Einfluß eines theologischen Lehrers oder maßgeblichen Lehrschrift“.

¹³³ Vgl. z.B. S. Panimolle 49ff.

¹³⁴ Z.B. H. Thyen, *Johannesevangelium* 215; O. Cullmann, *Kreis* 102f.

¹³⁵ Z.B. K. Wengst, *Gemeinde* 280ff; 4160ff; L. Schenke, *Johannesevangelium* 125f, als Ausgangspunkt der joh. Gemeinde; s.a. G. Reim, *Lokalisierung passim*, mit z.T. abweichender Argumentation.

¹³⁶ Z.B. J. Becker, *JE I*, 150. 364; J. Gnllka, *JE 8*; W.G. Kümmel, *Einleitung* 212 mit weiterer Lit. [Anm. 224]; P. Vielhauer, *Geschichte* 458; neben Palästina auch bei H. Koester, *Ephesos* 138, genannt; s.a. ders., *Einführung* 616.

¹³⁷ J.H. Charlesworth 136 nennt aufgrund des Vergleichs mit den *Oden Salomos* neben der allgemeinen Angabe *Syrien* speziell *Antiochia* als möglichen Entstehungsort, der zugleich die Nähe beider Werke zu den Schriften des *Ignatius von Antiochien* erkläre.

¹³⁸ Z.B. J.J. Gunther (581: Lit. !); s.a. J.L. Martyn, *History* 58 Anm. 94. Neben dem (unabhängig von der Problematik der exakten Datierung) frühen Papyrus-Fund von P^{52} in Ägypten könnte das religiöse Umfeld von Alexandrien durchaus als Entstehungsgrund für das vierte Evangelium oder seinen Kreis gedacht werden; vgl. z.B. die Kenntnis dionysischer Motive bei Philo (s.u. S. 148), die für das Verständnis von Joh 2,1ff Bedeutung haben. Scharf ablehnend W.G. Kümmel, *Einleitung* 212. Als eine Variante dieser These, die die *Entstehung des Evangeliums in Alexandria* annimmt, kann die Behauptung der *Herkunft des Verfassers aus Alexandrien* angesehen werden: K. Berger, *Anfang* 55–62, mit einer langen, aber nicht durchweg zwingenden Indizienkette. Der Evangelist wandert dieser Hypothese nach von Alexandrien über Palästina (Syrien) nach Kleinasien, um im hohen Alter nach Alexandrien zurückzukehren (mit Hinweis auf die frühen Papyri; aaO. 54).

Trifft dies zu, so sollten sich in den Überlieferungen des vierten Evangeliums Spuren finden lassen, die aufgrund der Realien, topographischer Kenntnisse, literaturgeschichtlicher Analogien, dem Vergleich mit anderen aus den genannten Gegenden stammenden Materialien sowie möglicherweise Überresten von Lokalkolorit, die in den palästinischen Raum oder sein Umland verweisen. Die Untersuchung der einzelnen Überlieferungen wird in der Tat zeigen, daß dies im einzelnen wahrscheinlich gemacht werden kann.

Doch bleibt die Frage nach der Lokalisierung der Evangelien-schrift und ihrer Gemeinde(n) trotz dieser Zwischenüberlegung weiterhin aufgegeben, so ist dem altkirchlichen Zeugnis, das die Entstehung des vierten Evangeliums im kleinasiatischen Raum belegt,¹³⁹ größeres Zutrauen zu schenken und die Entstehung des vierten Evangeliums im kleinasiatischen Raum wahrscheinlich; hierfür sprechen auch zahlreiche Einzelbeobachtungen (z.B. die Nähe der joh. Schriften zur Apk → 1.1.11¹⁴⁰) und die älteste Bezeugung des 1Joh bei *Polykarp von Smyrna*.¹⁴¹ Ist also das Zentrum joh. Theologie bzw. der joh. Schule in Ephesus zu suchen?¹⁴²

Zwar finden sich aus späterer Zeit neben den schriftlichen Zeugnissen auch archäologische Spuren der Johannesverehrung,¹⁴³ aber es ist zweifelhaft, ob den joh. Briefen oder dem JE selbst hinreichend sichere Nachrichten zu entnehmen sind, die eindeutig auf Ephesus als Ursprungsort schließen lassen.¹⁴⁴ Daß sich Christen in der Stadt, die das wirtschaft-

¹³⁹ Vgl. *Irenäus*, Haer. III 3,4; *Clemens Alexandrinus* (bei *Euseb*, HistEccl VI 14,7); *Polykrates* (bei *Euseb*, HistEccl III 31,3); hierzu auch U. Schnelle, Einleitung 499. S.a. die Verwerfung des JE und der Apk durch die ursprünglich wohl in Kleinasien beheimateten Aloger (hierzu S.G. Hall *passim*); weitere Belege bei K. Schäferdiek, Herkunft 258. Die ausgebildete ephesinische Johannestradi-tion ist auch in den apokryphen Johannesakten belegt (hierzu Schäferdiek, aaO. 261f.263; Johannesakten 152. 155).

¹⁴⁰ Als Kriterium auch bei U. Schnelle, Einleitung 500; s.a. B. Witherington, III, JE 29.

¹⁴¹ Polyc 7,1: 1Joh 4,2,3; 2Joh 7; vgl. G. Strecker, JohBr 11; s.a. W. Bauer, Briefe 290f, der auf weitere joh. Stellen verweist.

¹⁴² So vor allem in der älteren Forschung, nicht nur auf Seiten der Anhänger der kirchlichen Tradition, sondern auch bei den kritischen Exegeten; vgl. H.J. Holtzmann/W. Bauer, JE 13f mit weiteren Forschern. Positiv aufgenommen z.B. bei G. Strecker, JohBr 27; s.a. J. Beutler, Johannes-Evangelium 648; M. Hengel, Frage 99 u.ö.; U. Schnelle, Einleitung 499; P. Stuhlmacher, Biblische Theologie 51. 53; B. Witherington, III, JE 29. Mit einer Reihe problematischer Konsequenzen P. Trudinger 287f. Als Ziel einer *Wanderungsbewegung der joh. Christen*: M.É. Boismard/A. Lamouille, JE 69; R.E. Brown, JohBr 102f; JE I, CIIIff; Community 67; L. Schenke, Johannes-evangelium 127f; R. Schnackenburg, Ephesus 59; K. Wengst, JohBr 30.235; J. Zumstein, Geschichte 423; s.a. H.-J. Klauck, Gemeinde, 201.203; 1JohBr 48f; B. Lindars, John 63; vgl. weiterhin U.H.J. Körtner, Papias 201, der „eine syrische und eine kleinasiatische Entwicklungsgeschichte“ der joh. Theologie unterscheidet. Ausdrücklich abgelehnt durch H. Koester, Ephesus 135–139, der die Verbindung von Ephesus mit dem Apostel und Evangelisten Johannes *Irenäus von Lyon* zuschreibt.

¹⁴³ So z.B. die Johannesbasilika; vgl. zu dieser E. Akurgal 145f; W. Elliger 200f (mit Abb. 14.15 [199]); S. Erdemgil/M. Büyükkolancı 105–107; Büyükkolancı, in: Ephesus 192ff.

¹⁴⁴ Doch vgl. immerhin J. Beutler, Martyria 368: „hellenistisches Großstadtmilieu“; s.a. K. Berger, Anfang 55.

liche und politische Zentrum der römischen Provinz Asia war¹⁴⁵ und die (zumindest im 1. Jh.) als „dritte Hauptstadt der Christenheit“ neben Antiochien und Jerusalem bezeichnet werden konnte,¹⁴⁶ mit apostolischer Dignität schmückten, ist nicht singular. Ob dies jedoch zur These verdichtet werden kann, daß Ephesus der Ort der Johannesschule bzw. der joh. Hauptgemeinde gewesen sei, muß offen bleiben. Auch das westkleinasiatische Umland von Ephesus stand unter dem Einfluß dieser mächtigen Metropole,¹⁴⁷ so daß, wenn hier nach den joh. Gemeinden zu suchen ist, es leicht zum Hinweis auf Ephesus als Entstehungsort in der kirchlichen Tradition kommen konnte.

Unabhängig von der Frage nach dem Zentrum der Schule in Ephesus oder seinem westkleinasiatischen Umland, ist es deutlich, daß die Wirkung des joh. Kreises nicht auf einen Ort begrenzt werden kann, da einerseits mit verschiedenen joh. Gemeinden zu rechnen ist, andererseits die Presbyterbriefe die Notwendigkeit schriftlicher Korrespondenz erkennen lassen.

1.3 Konflikte um die johanneische Theologie im Spiegel der Johannesschriften

Der geschichtliche Hintergrund der joh. Schriften ist, wie ein breiter Strom der joh. Forschung annimmt, durch Auseinandersetzungen mit Gegnern geprägt.

Setzt sich schon der *Presbyter* in den beiden kleinen Johannesevangelien (2/3Joh) mit Gegnern auseinander, so ist umstritten, ob die in 2Joh 7f bekämpften und mit dem Antichristen gleichgesetzten *πλάνοι* (2Joh 7f) eine andere Gegnergruppe voraussetzen als der 1Joh.¹⁴⁸

Georg Strecker denkt an eine andersgeartete Gegnergruppe als im 1Joh, die sich durch die Leugnung der realistischen Parusieerwartung des Christus im Fleisch auszeichnet. Dies zeigt das Bekenntnis des Presbyters, das die Dissidenten nicht teilen: Ἰησοῦς Χριστὸς ἐρχόμενος ἐν σαρκί (V.7). Strecker versteht das *Partizip Präsens* als eine futurische Aussage.¹⁴⁹ Die Gegner des Presbyters würden dieser Deutung zufolge die *Parusie Jesu im*

¹⁴⁵ So der Titel Μετρόπολις τῆς Ἀσίας für Ephesus, der unter Kaiser Domitian nachweisbar ist (IvE [= Inschriften von Ephesus] 799), den die Bewohner selbst gerne durch das Attribut ‚erste und größte‘ ergänzten. Vgl. z.B. W. Elliger 61f; S. Karwiese 90 mit 78; s.a. R.E. Oster, Art. Ephesus 543.544. – Weitere Lit. zu Ephesus bei R. Schnackenburg, Ephesus 41 Anm. 2; vgl. auch Oster, Bibliography; wichtige seither zu Ephesus erschienene Lit. bei Karwiese 156. Eine Anzahl bedeutender Beiträge zur politischen, kulturellen und religiösen Geschichte und der Archäologie von Ephesus finden sich jetzt in dem von Helmut Koester herausgegebenen Symposiumsband „*Ephesos: Metropolis of Asia*“.

¹⁴⁶ A. von Harnack, *Mission* 82.

¹⁴⁷ R.E. Oster, Art. Ephesus 543.

¹⁴⁸ Vgl. die Darstellung bei H.-J. Klauck, *Johannesbriefe* 113f.

¹⁴⁹ Zur Interpretation dieses Abschnitts, bes. zur futurischen Deutung des Verbs vgl. G. Strecker, *Anfänge* 34–36; *JohBr* 332ff; ihm folgt in der futurischen Interpretation W. Vogler, *JohBr* 189. Zur Deutungsbreite des Partizips vgl. J. Frey, *Eschatologie* 357.

Fleisch bestreiten. Diese Deutung ist nicht unproblematisch, da die Wiederkunft des Erhöhten zumeist als eine Parusie in Doxa vorgestellt wird.¹⁵⁰

Allerdings stellen sich auch Fragen gegenüber den anderen Deutungen dieses Verses. Eine *präsentische* Deutung des Partizips, die an das Kommen Jesu in den Sakramenten denken läßt, wird durch den unmittelbaren Kontext ebensowenig gedeckt wie durch die anderen joh. Schriften. Auch gegenüber der *vergangenheitlichen* Interpretation stellen sich ernstzunehmende Rückfragen. Diese Interpretation des Partizips stützt sich auf 1Joh 4,2 als Kronzeugen und findet die im 1Joh bekämpfte gegnerische Christologie auch im Hintergrund von 2Joh 7 kritisiert.¹⁵¹ Das abweichende Tempus (ἐληλυθότα) bleibt ein nicht übersehbares Problem. Dennoch ist die historisch wohl plausiblere Lösung diejenige Sicht, die zwischen den Auseinandersetzungen des 2Joh und des 1Joh nicht zu sehr trennt und damit keine weitere Gegnergruppe in der Geschichte des joh. Kreises einträgt.¹⁵²

Mangelnde Unterstützung bzw. Widerstände gegen die missionarische Arbeit liegen dem 3Joh zugrunde, wobei es wahrscheinlich ist, daß diese Renitenzen ihre Begründung in der theologischen Position des Presbyters haben.¹⁵³

Die für die Gegnerfrage von 1Joh zentralen Texte finden sich 1Joh 2,19ff bes. in V.22f. Jeder, der sich diesem Bekenntnis nicht anschließen kann, gibt sich als Lügner (2,22), als Falschprophet (4,1) oder gar als Antichristus (4,3) zu erkennen. Weitere Passagen kritisieren ausdrücklich das Verhalten der Gegner aus der Sicht des Briefverfassers (vgl. 5,6–8), so daß sich die Frage stellt, ob das Schreiben insgesamt für die Rekonstruktion der gegnerischen Theologie offen ist oder ob Gegnerpolemik und Gemeindepurifizierung wechseln.¹⁵⁴ Die Beantwortung hat Konsequenzen für die Rekonstruktion der gegnerischen theologischen Ansichten.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Zur Kritik vgl. z.B. H.-J. Klauck, Johannesbriefe 114.

¹⁵¹ Z.B. U.B. Müller, *Menschwerdung* 87; U. Schnelle, *Einleitung* 506; D.M. Smith, *JohBr* 144; K. Wengst, *JohBr* 240; dagegen z.B. J.M. Lieu, *Epistles* 85; Frau Lieu sieht ihrerseits in der Variation gegenüber 1Joh 4,2 lediglich eine Bezeichnung für die Gegner, die Jesus nicht entsprechend der joh. Christologie bekennen (aaO. 87).

¹⁵² S.a. J. Frey, *Eschatologie* 358.

¹⁵³ So vermutet U. Schnelle, *Einleitung* 512f, unterschiedliche Verständnisse über die Mission. A.J. Malherbe *passim* benennt das Problem mit der Verweigerung der Gastfreundschaft durch Diotrophes, dem Vorsteher einer Hausgemeinde; dogmatische und machtpolitische Kontroversen vermutet J.-W. Taeger, *Rebell passim*, bes. 287. Eine Übersicht über die Bewertung des Problems bietet H.-J. Klauck, *Johannesbriefe* 158–163.

¹⁵⁴ Ausdrücklich wehrt sich auch H.-J. Klauck, *Johannesbriefe* 130, dagegen, „die Gegnerfrage zum einzigen hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis des 1Joh zu machen“. Noch skeptischer äußert sich J.M. Lieu, *Theology* 16.

¹⁵⁵ Umstritten ist vor allem, inwieweit die ethischen Mahnungen mit einer konkreten gegnerischen Ethik verbunden werden können (vgl. bes. 1Joh 3,12–17); so nimmt es beispielsweise J. Beutler, *Johannes-Evangelium* 660ff, an. M.E. muß insbesondere von einer vorschnellen Rekonstruktion einer libertinistischen Ethik Abstand genommen werden. Das Verhalten der Gegner, die die Gemeinschaft der Johannes-Christen verlassen, zerstört die Liebesgemeinschaft; damit vergehen sich die Gegner gegen die Mahnung zur Einheit, die aber jedem Christen der Gemeinschaft in gleicher Weise gilt.

Akzentuierung und Bestimmung des geistigen Milieus, dem die gegnerischen Vorstellungen entstammen, sind umstritten.¹⁵⁶

Die These einer messianologischen Auseinandersetzung mit einer *jüdischen Gegnergruppe* wurde grundlegend von Alois Wurm vorgestellt und ausgearbeitet.¹⁵⁷ Die These Wurms wird gerade auch in der neueren Forschung wieder rezipiert: z.B. bei Hartwig Thyen.¹⁵⁸ Variiert wird die These bei Ludger Schenke, der an *judenchristliche* Gegner denkt: Nach Schenke verstehen die Gegner in strengem Monotheismus Jesus als bloßen Menschen.¹⁵⁹ Der zweite wichtige Deutungsansatz der Gegner des 1Joh, der mit dem in dieser Arbeit vertretenen Modell oft kombiniert wird, ist der Hinweis auf eine *gnostische Christologie*.¹⁶⁰ Dieser Vorstellung stehen allgemeine Hinweise auf hellenistische Einflüsse auf die gegnerische Christologie zur Seite.¹⁶¹

Nimmt die Rekonstruktion der gegnerischen Christologie bei 1Joh 2,22f und 4,2 ihren Ausgang, so wird die Position in der Leugnung des hier vorgestellten Bekenntnisses liegen. Es wird also bestritten, daß Jesus der Christus bzw. der Gottessohn ist (2,22f). Konkret geht es um die Leugnung des Gekommen-Seins Jesu ἐν σαρκί; setzen wir diese Bestreitung zu Ἰησοῦν Χριστόν in Beziehung, so ergibt sich die ansprechende Überlegung, daß die im Plural genannten ἀντίχριστοι die Identität von irdischem Jesus und himmlischem Christus, d.h. die Inkarnation¹⁶² leugnen.¹⁶³ Möglich ist aber auch, daß die wirkliche Fleischwerdung Jesu Christi bestritten wird, so daß der Christus nur von Zeit zu Zeit als Jesus erscheint.¹⁶⁴ In solchen christologischen Konzeptionen könnte sich leicht eine Fortentwicklung von herrlichkeitschristologischen Vorstellungen ausmachen lassen, die die göttlichen Züge im verkündigten Bild des irdischen Jesus betonen.

Religionsgeschichtliche Analogien zu solcher doketischen Christologie lassen sich bei den *von Ignatius von Antiochien bekämpften Gegnern* (vgl. IgnTrall 10; Sm 2; 4,1f; 5,2 u.ö.), bei *Kerinth* (vgl. z.B. *Irenäus*, Haer I 26,3; III 11) oder dem *Doketismus* (z.B. Basilides [vgl. *Irenäus*, Haer I 24,4]) fin-

¹⁵⁶ Zur Übersicht über die Debatte der Gegnerfrage vgl. z.B. J. Beutler, Johannesbriefe 121ff; H.-J. Klauck, Johannesbriefe 127–151, bes. 141ff zur Forschungsgeschichte (neuere Lit. bei auch bei L. Schenke, Schisma 105f Anm. 1).

¹⁵⁷ A. Wurm *passim*.

¹⁵⁸ H. Thyen, Johannesbriefe 192–195.

¹⁵⁹ L. Schenke, Schisma *passim*; Johannesevangelium 121f.

¹⁶⁰ Z.B. R. Schnackenburg, JohBr 16.

¹⁶¹ J. Painter, Messiah 437ff, beachtet den heidnischen Hintergrund der Gegner, die von der Mysterienfrömmigkeit beeinflusst sind, so daß sie die Taufe Jesu als Initiationsakt deuten; daraus schließen sie: „the human Jesus was distinguished from the divine Christ“ (aaO. 464). Diese christologische Vorstellung entspricht dem Modell einer doketischen Christologie.

¹⁶² H.-J. Klauck, Johannesbriefe 136 u.ö., gebraucht hierfür den Begriff „Trennungschristologie“.

¹⁶³ Dagegen J.M. Lieu, Theology 14. 76.

¹⁶⁴ Diese Vorstellung steht möglicherweise hinter der christologischen Konzeption der Tradition von Joh 2,1ff; s.u. S. 159.

den.¹⁶⁵ Da die joh. Textbasis denkbar schmal ist und lediglich polemisch die christologische Konzeption der Gegner referiert, läßt sich nicht mehr gewinnen als eine mögliche Kritik der Inkarnation. Liegen die nächsten Analogien in doketischen christologischen Vorstellungen, so kann man an Doketen als Gegner denken,¹⁶⁶ für eine gnostische Christologie fehlen weitergehende Hinweise auf ein von den Gegnern vertretenes gnostisches Erlösungssystem.¹⁶⁷

Der Terminus ‚Doketen‘ oder ‚doketische Christologie‘ verlangt nach einer Verhältnisbestimmung zu den späteren und entwickelteren doketischen Christologien des 2. Jh. s. Alois Grillmeier hat in seinem monumentalen Werk zur Zurückhaltung bei der Verwendung dieses Begriffes gemahnt, der die bekämpfte Christologie mit den anderen bekannten doketischen Christologien identifiziert. Er warnt daher davor, die im 1Joh bekämpften Gegner als „Doketen im strengen Sinn“ zu werten. „Es handelt sich wohl um eine ‚doketische‘ Lehre im weiteren Sinn, die jedoch eine Unterbewertung oder gar Auflösung des wahren Menschseins Christi (als Grund unseres Heils) bedeutet.“¹⁶⁸

Um deutlich zu machen, daß die im 1Joh kritisierte und ausgegrenzte joh. Gruppe in ihrer Herrlichkeitschristologie nach dem Zeugnis dieses Briefes tatsächlich die Inkarnation oder wenigstens ihre christologische Relevanz bestreitet, wird im folgenden der Begriff ‚protodoketisch‘ verwendet. Diese Bezeichnung ermöglicht auch die Abgrenzung zu den späteren doketischen Systemen, da eine genaue Verhältnisbestimmung hierzu aufgrund der Quellenbasis nicht hinreichend möglich ist. Gemeint sind christologische Gedanken, die ihren Ursprung möglicherweise in der Herrlichkeitschristologie einer θεϊος-άνθρωπ-*Konzeption* haben.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Vgl. ausführlicher H.-J. Klauck, Johannesbriefe 133–141; U. Schnelle, Christologie 76–80; G. Strecker, JohBr 133–137; jeweils mit weiteren Belegen und Lit.

¹⁶⁶ Vgl. z.B. D.M. Smith, Theology 58; U. Schnelle, Christologie 80–82; Einleitung 529; G. Strecker, JohBr 131ff; Chiliasmus 40ff; U.B. Müller, Geschichte 59ff. Zurückhaltender urteilt J. Beutler, Johanneische Briefe 865. Anders M.C. de Boer, *Death passim*, der ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (1Joh 4,2) auf Jesu Tod bezieht. Damit sind die Gegner nicht als Doketen zu identifizieren: „the secessionists ... completely deny (or ignore) the *ethical relevance* of Jesus Christ’s death and believe they can do so by identifying the presence of ‘eternal life’ ...“ (Death 345; Hervorhebung v. Vf.).

¹⁶⁷ S.a. G. Strecker/F.W. Horn, Theologie 460.

¹⁶⁸ A. Grillmeier 188; eine kurze Übersicht über die mit dem Terminus doketisch zu belegende Christologien bietet T. Hainthaler 301f. Vgl. auch die Vorbehalte von J. Beutler, Johanneische Briefe 865; noch schärfer K. Berger, Anfang 215. 219. Auch W.A. Meeks, God 310, mahnt zur Vorsicht gegenüber der Benutzung von Terminologie, die ihren Gebrauch späteren Auseinandersetzungen verdankt. In diesem Sinne kann schon auf das abgewogene Urteil Franz Overbecks hinsichtlich der in den joh. Briefen bekämpften Gegner verwiesen werden: „Insbesondere führen auch die polemischen Stellen des Briefs gegen gewisse Irrlehrer ... zu keinen genaueren Bestimmungen, da selbst wenn der doketische Character der hier bestrittenen Lehren zugestanden wird, hierbei Formen des Doketismus sich voraussetzen lassen, welche zu den frühesten noch in den Beginn des 2. Jahrhunderts fallenden Erscheinungen des Gnosticismus gehören“ (OVERBECKIANA 60 A 101; Overbeck verweist auf Kerinth).

¹⁶⁹ Zum Begriff θεϊος άνθρωπ bzw. θεϊος άνθρωπος vgl. H.D. Betz, Gottmensch 235f; s.a. H.-J. Klauck, Umwelt I, 145f, der die neuere Diskussion um diesen Topos differenzier-

Auch wenn der *vierte Evangelist* ein eigenes theologisches Profil entwickelt, so ist seine integrative Kraft, die sich in der Aufnahme einander entgegengesetzter theologischer Traditionen zeigt, ein ernstzunehmender Aspekt der Interpretation. Neben dem Problem, ob und wie der vierte Evangelist möglicherweise unterschiedliche christologische Konzeptionen seiner Gemeinde rezipiert,¹⁷⁰ wird weitergehend gefragt, ob seine Schrift Dokument einer massiven Auseinandersetzung ist, die die joh. Gemeinde in ihrem Bestand bedroht. Ein ernstzunehmender, gegenwärtig geradezu *der* (scheinbar) konsensfähigste Vorschlag zur Rekonstruktion der joh. Gemeindegeschichte ist der Versuch, das vierte Evangelium mittel- oder unmittelbar durch den Ausschluß der judenchristlichen-joh. Gemeinde aus der im syro-palästinischen Raum beheimateten ‚Mutter‘-Synagoge zu erklären.¹⁷¹ Neben der auffallend häufigen Identifikation der Gegner des Offenbarers mit ‚den Juden‘ (οἱ

rend aufnimmt (kritischer H. Koskeniemi, Forschungsbericht 115ff.206ff; ΘΕΙΟΣ ANHP 456ff.467; D. du Toit *passim* [insbesondere terminologisch orientiert: die „θεῖος ἄνθρωπος-Terminologie <war, Vf.> in der Kaiserzeit keine Bezeichnung für einen Gottmenschen oder charismatischen Wundertäter“; 405]; B. Blackburn *passim*; vgl. bes. 263–266). Als Gottmensch versteht die Antike in einem weiten Sinn „solche Personen, die kraft besonderer charismatischer Begabung über das allgemein menschliche Maß hinausragen“ (Betz, aaO. 236) und die deshalb von sich selbst oder von ihrer Umwelt der göttlichen Sphäre zugeordnet werden.

¹⁷⁰ In dieser Arbeit wird angenommen, daß das vierte Evangelium die Konflikte der joh. Briefe voraussetzt (→ 1.1.2.2). Auch wenn man hinsichtlich der Zusammenhänge der joh. Schriften anders urteilt, so sollte nicht ausgeschlossen werden, daß sich in der Tradition, die das vierte Evangelium aufnimmt, Ansätze, mehr noch Voraussetzungen und Positionen für die späteren christologischen Streitigkeiten finden (vgl. z.B. R.E. Brown, Relationship *passim*; vor allem seine These „Both the adversaries in 1John and the author knew the Johannine proclamation of Christianity and professed to accept it.“ [58; gedacht ist an das joh. Gedankengut, das im JE fixiert wurde]; J. Zumstein, Geschichte 420 fragt an, „ob die Spaltung und die Feindschaft der Gruppen, welche die joh. Tradition im 2. Jh. überliefern, ihren Ursprung im joh. Milieu selbst“ haben.)

¹⁷¹ So nach dem Vorgang insbesondere von J.L. Martyn, History *passim*; Glimpses *passim*, bes. 102ff (D.M. Smith, Contribution 292 Anm. 14 [zu S. 280], nennt Vorgänger und Parallelarbeiten); vgl. weiterhin beispielsweise K. Wengst, Gemeinde²⁺⁴ *passim*; Darstellung *passim*; F. Porsch, JE 16ff.100f; L. Schenke, Johannesevangelium 64; W. Schmithals, Konflikt 368.378ff (für die joh. GS; hierzu s.u. S. 64); H. Thyen, Heil 180ff: Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum; weitere Lit. bei U. Schnelle, Christologie 37 Anm. 163. Für U.B. Müller, Eigentümlichkeit 27f, ist das „Trauma der Trennung der johanneischen Gemeinde von der Synagoge“ die entscheidende hermeneutische Voraussetzung der joh. Christologie, die gerade in Auseinandersetzung mit ihren jüdischen Opponenten die göttliche Legitimität des am Kreuz zu Tode gekommenen Christus zu verteidigen hat. Allerdings stellt Müller, aaO. 35, das im Evangelium geführte „kontroverse(.) Gespräch mit den Juden“ nicht in einen unmittelbaren Zusammenhang der Trennungserfahrung, da „der Konflikt mit dem Judentum, der zum Synagogausschluß geführt hat, geschichtlich bereits zurückliegt“; eine Spannung zwischen beiden Äußerungen ist auffällig.

Ἰουδαῖοι: Joh 2,18.20; 3,25 u.v.a.)¹⁷² scheint sich der Synagogausschluß auch begrifflich durch die vor dem vierten Evangelium nicht bekannte Wendung ἀποσυνάγωγος mit einem Verbum der Durchführung (Joh 9,22 und 12,42: γίνεσθαι; 16,2: ποιεῖν) belegen zu lassen. Die Deutung dieser Wendung auf einen aktuellen Konflikt wird dadurch unterstützt, daß als Anlaß zum *Aposynagogos* das Bekenntnis zu Jesus als Christus genannt wird.¹⁷³

Historisch wird der postulierte Ausschluß der joh. Gemeinde aus der Synagoge mit dem Datum der jüdischen Geschichte in Verbindung gesetzt, mit dem sich das Judentum nach der Katastrophe von 70 n.Chr. im Kontext der römischen Unterdrückung zu rekonstituieren sucht.¹⁷⁴ Diese Rekonstituierung unter rabbinisch-pharisäischer Führung wird insbesondere mit der sog. ‚Synode‘ von Jabne bzw. Jamnia verbunden.¹⁷⁵ Vor allem laut J. Louis Martyn soll der ἀποσυνάγωγος aus der Aufnahme des ‚Ketzersegens‘ bzw. der Ketzerverwünschung (בְּרִיַּת הַמֵּיִנִּים) in das ‚Achtzehn(bitten)gebet‘ zwischen 85 und 90 n.Chr. erklären;¹⁷⁶ diese Einfügung sei nach Ber 28b–29a auf Veranlassung von *Gamaliel II* durch *Samuel den Kleinen* vorgenommen worden.¹⁷⁷ Andere Exegeten urteilen zurückhaltender und beziehen beide Ereignisse auf eine vergleichbare historische Situation zurück.

Doch ergeben sich bei dieser Interpretation eine Reihe von Fragen und Problemen.¹⁷⁸ Die ‚Verfluchung‘ der ׀מֵיִנִּים im Achtzehngebet¹⁷⁹ verdankt sich

¹⁷² Zum Spektrum der Verwendung dieses Terminus, der durchaus auch in neutraler Bedeutung gebraucht wird (10,19; 11,19 u.ö.), ohne daß letzterer durchgehend dem vierten Evangelisten abgesprochen werden kann, vgl. H. Kuhl 479f. Daher steht die Definition „The Jews“ is, then, a term used of a group of Jewish leaders who exercise great authority among their compatriots and are especially hostile to Jesus and his disciples“ in der Gefahr, den inkriminierenden Gebrauch des Begriffs zu stark zu generalisieren (zu D.M. Smith, *Judaism* 82).

¹⁷³ Vgl. Joh 9,22: ... εἰάν τις αὐτὸν (sc. Jesus) ὁμολογήσῃ χριστόν; s.a. 12,42.

¹⁷⁴ Auf diesen Druck als äußeren Rahmen für das spannungsvolle Verhältnis Synagoge – Jesusjünger weist z.B. K. Wengst, *Darstellung* 22; s.a. aaO. 30: In dieser historischen Situation seien „diese Abgrenzungsbemühungen gegenüber Judenchristen als messianisch und illoyal geltende Bewegung schon aus politischen Überlebensgründen geboten“ gewesen.

¹⁷⁵ Zu dem in der Forschung oft benutzten Begriff ‚Synode‘ vgl. z.B. die Kritik bei J.P. Lewis 256f; G. Stemberger, *Judentum* 18.

¹⁷⁶ J.L. Martyn, *History* 34ff; Martyns Beitrag zur Johannesforschung analysiert und würdigt D.M. Smith, *Contribution* 279ff; s.a. J. Blank, *JE* 1b, 201f; R.E. Brown, *Community* 22; C.H. Hunzinger 164; B. Lindars, *John* 54; F.J. Moloney, *JE* I, 15f; Reader 26; S. Pancaro 247; R. Schnackenburg, *JE* II, 317; W. Schrage, ἀποσυνάγωγος 847f; S. Schulz, *JE* 145; s.a. J.D.G. Dunn, *John* 318ff. Vgl. auch die Sicht von I. Elbogen 36. 252f: Trennung der Religionen und Ausschluß der Judenchristen aus der synagogalen Gemeinschaft.

¹⁷⁷ Vgl. den Text in Übersetzung und die Interpretation bei P. Schäfer, *Synode* 46f.

¹⁷⁸ Vgl. U. Schnelle, *Christologie* 37ff; zur Ketzerverwünschung s.a. P. Schäfer, *Synode* 46ff; J. Maier, *Auseinandersetzung* 136ff; die Schwierigkeiten werden auch kritisch referiert bei B. Wander 273–275; s.a. K. Niederwimmer, *Did* 168 Anm. 3–4.

nicht erst der Versammlung von Jamnia, sondern wurde hier bestenfalls neu formuliert.¹⁸⁰ Weiterhin mag die Verfluchung der *minim*,¹⁸¹ die ihrer Intention nach zunächst ausschließlich gegen abtrünnige bzw. nicht mit Lehre und Leben der Zentrallinien der jüdischen Religion (im Sinne rabbinisch-pharisäischer Deutung) konforme innerjüdische Gruppierungen gerichtet war,¹⁸² bereits in der Zeit von Jamnia,¹⁸³ wahrscheinlich aber eher in der Folgezeit – wie es auch *Justin*, Dial 16,4 (s.a. 47,5; 93,4; 95,4; 96,2; 108,3; 123,6; 133,6) zu belegen scheint¹⁸⁴ – gelegentlich *auch* antichristlich verstanden worden sein.¹⁸⁵ Solche antichristliche Deutung entspricht aber noch nicht einem rechtlichen Ausschlussakt. Die ausdrückliche Verfluchung der Christen aber durch die Hinzufügung von םיִצְרָיִם, die sich lediglich in zwei Handschriften der Kairoer Geniza finden, datiert wesentlich später.¹⁸⁶

Auch in der Problematik, ob die Hervorhebung der Pharisäer als leitende jüdische Gruppe im vierten Evangelium als Indiz für das vorstehende Modell zu werten ist,¹⁸⁷ wird anders geurteilt werden können.¹⁸⁸ Ist zudem der joh.

¹⁷⁹ Für die unterschiedlichen Textvarianten der Bitte gegen die Häretiker vgl. jetzt vor P. Schäfer, Synode 48ff.

¹⁸⁰ Vgl. z.B. D. Flusser 229–233; P. Schäfer, Geschichte 154; Synode 53 Anm. 7 (zu S. 47); doch s. hierzu auch die Bemerkungen bei S.T. Katz 67f.

¹⁸¹ Betroffen waren von der 12. Benediktion des Achtzehngebetes auch zwei weitere Gruppen: einerseits die äußere feindliche politische Macht und andererseits mit ihr kollaborierende Personen und Gruppen; vgl. z.B. P. Schäfer, Synode 51.

¹⁸² J. Maier, Zwischen den Testamenten 288; Auseinandersetzung 136f; T.S. Katz 72ff; s.a. R. Kimelman 232, der Judenchristen als eine (wichtige) Gruppe der implizierten jüdischen Sektierer ausmacht.

¹⁸³ So vermutet es z.B. D. Flusser 229.233.

¹⁸⁴ So z.B. D. Flusser 229; H. Conzelmann, Heiden 282 Anm. 377; T.S. Katz 69.73f; dagegen jedoch U. Schnelle, Christologie 41, der die καταρόμενοι, also die, die Christusgläubigen verfluchen, mit *Justin*, Dial 16,4 mit 137,2 kombiniert, wo die Verspottung (λοιδορήτε) nach dem Gebet (μετὰ τὴν προσευχὴν) vorgestellt wird. – In der Tat ist zu fragen, ob die Formulierungen *Justins* wirklich den Wortlaut des ‚Ketzersegens‘ voraussetzen (vgl. R. Kimelman 235f; B. Wander 274 mit Anm. 59), immerhin ist der ‚Ketzersegens‘ erst ab dem 4. Jh. in griechischer Sprache belegt (vgl. J. Maier, Auseinandersetzung 138).

¹⁸⁵ Sicher ist dies erst ab 180–200 n.Chr. anzunehmen; vgl. z.B. K.G. Kuhn, Giljonim 39.

¹⁸⁶ Vgl. S.T. Katz 74; R. Kimelman 233f. Für unsere begrenzte Fragestellung ist es unerheblich, ob man mit D. Flusser 229 unter Hinweis auf *Epiphanius* (Pan 29,9) und *Hieronymus* (In Amos 1,11f; In Esaiam 5,18f) „vor dem Jahr 400“ datiert oder mit J. Maier, Auseinandersetzung 137f (s.a. ders., Zwischen den Testamenten 288) an eine Übernahme des Terminus aus dem Griechischen in das mittelalterliche Hebräisch „700–800 Jahre“ nach den Debatten von Jamnia denkt. Die gegen die Ursprünglichkeit votierende Literatur wird bei U. Schnelle, Christologie 40 Anm. 180, aufgelistet; für die Ursprünglichkeit votierende Verfasser sind bei Katz 64f Anm. 81 genannt.

¹⁸⁷ Vgl. D.M. Smith, Judaism 83: „The language of John’s Gospel apparently reflects this state of affairs when the Pharisees are equated with the Jewish authorities, precisely the authorities who are able to say who belongs within the synagogue and who must be excluded“; s.a. J.D.G. Dunn, John 320; K. Wengst, Gemeinde 471.

Aposynagogos als repressiver Rechtsakt bzw. als eine feindliche, die Existenz der joh. Gemeinde gefährdende Maßnahme zu verstehen, so zielt die *birkat hamminim* auf die innerjüdische Befestigung und kann damit mit Johann Maier als „innerreligiöses Verhaltensmuster“ verstanden werden,¹⁸⁹ so daß beide Phänomene auch hinsichtlich ihrer soziologischen Funktion zu unterscheiden sind.¹⁹⁰ Dies bedeutet zunächst, daß das *Lehrhaus von Jamnia* und seine Entscheidungen weder für eine Datierung des vierten Evangeliums noch für die Kombination mit dessen *Aposynagostexten* taugt.¹⁹¹

Neben dem Problem der Formulierung, Ausrichtung und Deutung des sogenannten Ketzersiegens im Kontext der jamnischen Schule stellt sich aber auch die Frage nach der jüdischen *Bannpraxis*, die als Hintergrund des joh. *Aposynagogos* ebenfalls thematisiert wird. Zu unterscheiden sind zwei verschiedene Arten der *Bannpraxis*, *Niddui* und *Herem*.¹⁹² Der erstgenannte ist ein zeitlich begrenzter Bann, der auf die Gemeindedisziplin geht und zur Unterstützung halakhischer Entscheidungen eingesetzt wird. Der zweite *Herem* zielt hingegen auf die Exkommunikation, d.h. den dauerhaften Ausschluß des Gemeindegliedes aus der Gemeinschaft. Diese Form der *Bannpraxis* beherrscht die Deutung des joh. *Aposynagogos*, wenn mit dem Synagogausschluß der dauerhafte Ausschluß der joh. Judenchristen aus dem jüdischen Synagogaverband durch einen rechtlichen Akt gedacht wird. Nach Steven T. Katz lassen sich für diesen dauerhaften Bann (*Herem*) keine Belege vor 200 n. Chr. nachweisen (erstmalig MQ 16a); deshalb ist die Verbindung zwischen der jüdischen *Bannpraxis* und dem Ausschluß von Judenchristen in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten ausgeschlossen: „Its implausibility derives from the fact that all sources that use this term to mean ‘permanent exclusion,’ that is, full excommunication from Judaism and the Jewish community have a post-mishnaic provenance.“¹⁹³ Claus-Hunno Hunzinger macht zudem darauf aufmerksam, daß diese abgestufte *Bannpraxis* nur im babylonischen Raum nachzuweisen ist.¹⁹⁴

¹⁸⁸ Vorsichtig votiert beispielsweise G. Stemberger, *Pharisäer* 38: „Es ist wohl besser, sich mit der Aussage zu begnügen, daß Joh aus der Jesus-Tradition die Chiffre ‚Pharisäer‘ übernommen hat, um damit global die jüdischen Kräfte zu bezeichnen, die sich unter Berufung auf die Bibel und ihre richtige Auslegung gegenüber christlichen Missionsversuchen abdichten.“

¹⁸⁹ J. Maier, *Auseinandersetzung* 132; s.a. P. Schäfer, *Synode* 51.

¹⁹⁰ Vgl. B. Wander 274.

¹⁹¹ Für die Gegenposition vgl. Walter Schmithals, der annimmt, daß Jamnia zu einer „weltweiten Reorganisation des Judentums“ führte, in der „der bis dahin pluralistische Synagogenverband zu einer einseitig pharisäisch (rabbinisch) bestimmten Gemeinschaft umgestaltet“ wird, die ihre Mitte in der „pharisäisch aufgefaßten Tora“ fand. Wer sich diesem Gesetz nicht beugte, für den kam es zum *Aposynagogos*, und er wurde von der Synagoge bekämpft. Davon sind besonders die Christen betroffen. „Die Verfluchung der Häretiker (*Birkath ha-Minim*), namentlich der Nazarener, am Ende des 1. Jahrhunderts in das Achtzehnbittengebet ... aufgenommen, bildete den innersynagogalen Höhepunkt dieser Entwicklung ...“. Die antijüdische Polemik ntl. Schriften wird als Antwort auf den universell gesetzten jüdischen *Aposynagogos* gedeutet. (Konflikt 372.373.374ff; Hervorhebungen v. Vf.). Die genannten Schwierigkeiten hinsichtlich der Deutung und der *Bedeutung* von Jamnia für das antike Judentum werden unterschätzt; das Problem der Zielgruppe des sog. Ketzersiegens an der Wende vom 1. zum 2. Jh. wird ignoriert.

¹⁹² Hierzu kurz S.T. Katz 48f; s.a. C.H. Hunzinger 163f.

¹⁹³ S.T. Katz 49; s.a. C.H. Hunzinger 164.

¹⁹⁴ C.H. Hunzinger 164.

Weiterhin ist grundsätzlich zu bedenken, daß das vierte Evangelium eine griechischsprachige Gemeinde voraussetzt, die *birkat ham-minim* zunächst aber ein palästinisches, aramäischsprachiges Phänomen ist.¹⁹⁵ Die Problemlage wird noch zugespitzt, wenn man mit Johann Maier festhält, daß das „früh rabbinische, aramäischsprachige Judentum Palästinas ... in dieser formativen Periode, in der das griechische Neue Testament literarische Gestalt gewann, voll mit internen Problemen befaßt“ war.¹⁹⁶

Schließen diese Erwägungen aus, daß die *birkat ham-minim* der historische Fixpunkt der Trennung von Judentum und joh. Christentum ist, so bedeutet dies nicht gleichermaßen, daß es in jener Zeit Konflikte zwischen jüdischen Synagogen und christlichen Gruppen gegeben hat, möglicherweise auch dort, wo die allmähliche Ablösung des Christentums von der jüdischen Synagoge zwischen jüdischen und in ihrer Nähe bzw. unter ihrem Dach befindlichen judenchristlichen Gruppen noch nicht vollzogen war. Mit Udo Schnelle läßt diese Beobachtung jedoch keine geographische Lokalisierung des Konfliktes zu: „die im JE durchschimmernden Auseinandersetzungen mit den Juden ... (können; Vf.) sich sowohl im syrisch-palästinischen Raum als auch in Kleinasien ereignet haben“.¹⁹⁷ So sieht Johann Maier gar die „entscheidende Konfrontation mit ‚dem Judentum‘ in der Diaspora“, wo sie „von den Anfängen her in scharfer und grundsätzlicherer Form stattgefunden“ hat.¹⁹⁸

Auch die Unmittelbarkeit der Auseinandersetzung, auf die beispielsweise Klaus Wengst weist,¹⁹⁹ kann wenigstens nicht die beständig gebrauchte Wendung ‚die Juden‘ erklären.²⁰⁰ Diese Terminologie spricht „wie von einer fernen, fremden Größe, zu der keine persönliche Beziehung hinüberführt“.²⁰¹ D.h. m.E. spricht der Verfasser das Bewußtsein eines Christentums aus, das seine eigenen jüdischen Wurzeln wohl kennt, aber als Größe, die die eigene Existenz begründet, hinter sich gelassen hat. ‚Die Juden‘ sind so zur Repräsentation des Gott abgewandten und sich ihm beständig verweigernden Kosmos geworden.²⁰² Damit ist schon angedeutet, daß die joh. Gemeinde – also die Gemeinde, der unser Verfasser des vierten Evangeliums entstammt – nicht als eine ausschließlich oder zumindest primär judenchristliche Gemeinde, die bis zu einem unmittelbar zurückliegenden genau datierbar und historisch wie lokal exakt fixierbaren Aposynagogos im Synagogenverband gelebt hat, gedeutet werden sollte. Der religionsgeschichtliche Hintergrund ist differenzierter, der theologische und historische Mutterboden zu unterschiedlich, als daß man dieser einseitigen Ableitung zustimmen könnte.²⁰³ Spuren jüdischen oder judenchristlichen Denkens bleiben ebenso aufweisbar (z.B. das chiliastische Denken des Presbyters) wie das samaritanische Problem (Joh 4) oder hellenistisch-jüdische wie auch hellenistisch-synkretistische religiöse und philosophische Elemente (z.B. Logos-Christologie; Dionysos-Mythos etc.). Zudem

¹⁹⁵ Vgl. B. Wander 274.

¹⁹⁶ J. Maier, Zwischen den Testamenten 288.

¹⁹⁷ U. Schnelle, Christologie 39 Anm. 169.

¹⁹⁸ J. Maier, Zwischen den Testamenten 288f.

¹⁹⁹ Z.B. K. Wengst, Gemeinde 482. 88; D.M. Smith, Theology 73; H. Strathmann, JE 11.

²⁰⁰ So auch H. Strathmann, JE 11.

²⁰¹ So richtig H. Strathmann, ebd., der trotz dieser Einsicht eine noch lebendige Auseinandersetzung zwischen jüdischer und christlicher Gemeinde annimmt; auch K. Wengst, Gemeinde 4137, betont die Distanz, die sich in diesen Formulierungen zeigt, meint aber, daß dies „keineswegs (beweist; Vf.), daß der Evangelist dem Judentum fernstand“.

²⁰² Vgl. hierzu R. Bultmann, JE 59: „Das für den Evglisten charakteristische οἱ Ἰουδαῖοι faßt die Juden in ihrer Gesamtheit zusammen, so wie sie als Vertreter des Unglaubens (und damit, wie sich zeigen wird, der ungläubigen ‚Welt‘ überhaupt) vom christlichen Glauben aus gesehen werden.“; s.a. J. Ashton, Understanding 134f; Identity 59f; E. Gräßer 147. 150f. 153; G. Strecker/F.W. Horn, Theologie 519f.

²⁰³ Vgl. U. Schnelle, Einleitung 576: „Die religionsgeschichtliche Stellung des Johannes-evangeliums läßt sich ebensowenig wie sein traditionsgeschichtlicher Hintergrund monokausal erklären“; ders., JE 20.

müssen der wohl primär heidenchristlichen Gemeinde Grundbegriffe der jüdischen Religion erläutert werden (z.B. das Reinheitsgebot: Joh 2,6; s.a. 4,9; 19,40 sowie die Übersetzung aramäischer bzw. hebräischer Fremdwörter, die auch einem jüdisch-hellenistischen Leser bekannt sein dürften: 1,38; 4,25 u.ö.).²⁰⁴ Das unmittelbare Miteinander jüdischer und (juden-)christlicher Gruppen gehört der Vergangenheit an.²⁰⁵

Geht der Aposynagogos auf ein geschichtliches Ereignis zurück – darauf weist der Hinweis auf das Messias-Bekenntnis in Joh 9,22 –, so stellt dies für den Verfasser des Evangeliums eine zurückliegende Erfahrung dar,²⁰⁶ die eine Gruppe innerhalb der joh. Christen in den Konflikt mit der Synagoge geführt hatte.²⁰⁷ Tatsächlich zeigen aber bereits die Verfolgertätigkeit des Paulus (vgl. Gal 1,13; Phil 3,6) sowie die Hinweise auf Verfolgungen christlicher Gruppen durch jüdische Gegenüber (1Thess 2,14ff; Lk 6,22²⁰⁸), daß die Aposynagogos-Erfahrung der (joh.) Judenchristen, die in 9,22.34 reflektiert ist, in den schmerzhaften *Ablösungsprozeß des entstehenden Christentums von seiner Mutterreligion, dem Judentum*, gehört und somit chronologisch nur äußerst unsicher bestimmt werden kann.²⁰⁹ Vielleicht mag diese Erfahrung in das Gefälle der jüdischen Bemühung in der Diaspora um die Bewahrung der relativen religiösen Freiheit gegenüber dem römischen Staat nach dem Krieg von 70 n.Chr. gehören, mehr kann jedoch kaum sicher behauptet werden.

Man wird zugestehen müssen, daß sich auch *akute Verfolgungserfahrungen* in die Darstellung des Aposynagogos mischen. Ein christliches Erlebnis einer (zumindest begrenzten) Verfolgung durch den römischen Staat spiegelt sich in der *Johannesapokalypse*, die zugleich auch eine scharfe Polemik gegen die jüdische Synagoge in Philadelphia ausstößt (Apk 3,9). Darf man die Nachrichten über den Aposynagogos und die Bedrückung in der Apk kombinieren,²¹⁰ so könnte sich in der Darstellung des Aposynagogos die gegenwärtige

²⁰⁴ S.a. jetzt z.B. J. Frey, Heiden 232f; anders z.B. L. Schenke, Johannesevangelium 116f, der zwar auch das heidenchristliche Element sowie das von Samaritanern in der joh. Gemeinde anerkennt, aber primär an eine judenchristliche Gemeindegestaltung denkt. Zu den unterschiedlichen religions- und theologiegeschichtlichen Beurteilungen der joh. Gemeinde(n) vgl. z.B. S. Panimolle 41–49.

²⁰⁵ Vgl. U. Schnelle, Christologie 42.

²⁰⁶ Vgl. z.B. E. Haenchen, JE 380; U. Schnelle, Christologie 135f; s.a. E. Stegemann, Tragödie 115. Besonders J. Frey, Heiden 232, macht darauf aufmerksam, daß der vierte Evangelist für die Aposynagogos-Aussagen „von Traditionen abhängig sein und zurückliegende Ereignisse im Blick haben“ dürfte. S.a. R.E. Brown, Community 23.64 (für die Zeit, in der der Hauptteil des Evangeliums geschrieben wurde, ist der Ausschluß ein Ereignis der Vergangenheit, wenngleich die Verfolgungen noch anhalten [Hinweis auf 16,2f]). Besonders entschieden auch Georg Richter, der die Ausschlußerfahrung auf der Ebene der vom ihm postulierten GS des JE (s.u.) verortet.

²⁰⁷ Vgl. die Analysen von Joh 5 und Joh 9 in dieser Arbeit.

²⁰⁸ Hierzu z.B. G. Strecker, Makarismen 123.

²⁰⁹ Vgl. z.B. M. Hengel, Question 114f; Frage 288ff; J. Frey, Heiden 232; R. Kimelman 244.

²¹⁰ Für eine Kombination plädiert auch D.M. Smith, Judaism 88f, allerdings reflektiert nach Smith Apk eine ältere Periode als das vierte Evangelium; mit anderen Schlüssen als im Text auch R.E. Brown, Community 66f. P. Stuhlmacher, Biblische Theologie 52 stellt die Aposynagogostradition und die hinter der Apk liegenden Auseinandersetzungen auf eine Zeitlinie. Über Johannes den *auctor Apocalypsis* schreibt er: „Den Grund

Bedrückung der joh. Gemeinde in ihrer kleinasiatischen Umwelt spiegeln.²¹¹ Wenn am Ende des 1. *JohBr* vor den εἰδωλα (1Joh 5,21) gewarnt wird, so könnte diese in der Interpretation allerdings sehr umstrittene Aussage²¹² als Warnung vor der Teilnahme an heidnischen Opferhandlungen in eine ähnliche Richtung deuten.²¹³ Dann ist es wahrscheinlich, daß der Haftpunkt für die Verbindung der Ausschlußerfahrung joh. Christen einerseits auf der gegenwärtigen Verfolgungserfahrung der joh. Gemeinde, andererseits auf einem örtlich begrenzten Konflikt zwischen joh. Gemeinde und synagogalem Verband unter römischem Druck lag, in dessen Folge es zu Denunziationen o.ä. als jüdischer Selbstschutzmaßnahme gekommen sein mag. Dies ist gut in einer Situation denkbar, in der das Christentum dem römischen Staat oder der römischen Herrschaft in einzelnen Provinzen suspekt war und daher bekämpft wurde. Die jüdische Synagoge mußte sich, um nicht selbst mit der christlichen Gemeinde in eins gesetzt zu werden, die für den römischen Staat durch ihren Christusglauben erkennbar war, scharf von diesen unterscheiden.²¹⁴ Jedenfalls spielt der Apocryphus nicht auf eine aktuelle, grundlegende Trennung des Christentums vom Judentum an, sondern bewertet die Verfolgungserfahrung in Entsprechung zu frühchristlichen Traditionen (vgl. z.B. Mt 5,10–12 ≈ Lk 5,22; Mt 10,17ff; 23,34f par Lk 11,49f; Mk 13,9 parr) als eine grundlegende Bedingung des Christentums, der jedoch entscheidende Zusagen gegenüberstehen, die die Bewältigung dieses Konflikts ermöglichen.

Fassen wir zusammen, so kann festgehalten werden, daß der vierte Evangelist zurückliegende und gegenwärtige Erfahrungen seiner Gemeinde in Einklang mit der in den Passionsgeschichten ausgeführten Tendenz, das jüdische Volk für den Tod Jesu verantwortlich zu machen,²¹⁵ historisierend und ins Grundsätzliche kehrend in die *vita Jesu* hinein stilisiert; damit werden ‚die Juden‘ zu Repräsentanten des ‚Kosmos‘, der den Offenbarer ablehnt (vgl. Joh 8,21–24; bes. V.23). Die Auseinandersetzung mit der jüdischen Synagoge, die zwar tatsächlich als traumatische Erfahrung im Hintergrund joh. Tradition steht, kann nicht als entscheidende Deutungsschiffre des vierten Evangeliums gesetzt werden. Zudem ist diese Auseinandersetzung nicht unmittelbar mit der

für sein Exil auf der Insel Patmos (vgl. Apk 1,9) könnte man in Auseinandersetzungen suchen, die zum Ausschluß des Johanneskreises aus der Synagoge geführt haben (vgl. 9,22; 12,42; 16,2).“ Diese zeitliche Folge begründet er auch damit, daß „viele (christologische) Traditionen von der Johannesoffenbarung in einer Form dargeboten (werden; Vf.), die älter zu sein scheint als die entsprechenden Aussagen im Evangelium und den Briefen.“

²¹¹ In geographischer Hinsicht legt U.B. Müller, *Eigentümlichkeit* 37, ähnliche Erwägungen vor. Die Bedrängnis durch die römische Obrigkeit wird, allerdings als zweite Flanke der joh. Bedrohung neben den Angriffen der Synagoge, auch bei H. Thyen, *Johannes* 10, 122, anerkannt. A.Y. Collins, *Crisis* 315ff weist zur Erklärung von Joh 16,2 auf Denunziationen gegenüber der römischen Behörde (s.a. E. Stegemann, *Tragödie* 116f).

²¹² Deutungsversuche z.B. bei R.E. Brown, *JohBr* 627f; G. Strecker, *JohBr* 311f. J. Frey, *Heiden* 234, denkt an dogmatisch motivierte ethische Indifferenzen der joh. Sessionisten im heidnischen Umfeld des joh. Kreises.

²¹³ Vgl. z.B. J.-W. Taeger, *Johannesapokalypse* 198f; K. Wengst, *JohBr* 225f; mit zu weitreichenden Folgen für das Briefkorpus: E. Stegemann, *Kindlein passim*.

²¹⁴ Vgl. J. Maier, *Auseinandersetzung* 135. Nur in diesem begrenzten Sinn scheinen mir Schmithals' Ausführungen (Konflikt 366) angesichts der historischen Kenntnis und der literarischen Überlieferungen erwägenswert.

²¹⁵ Vgl. jetzt exemplarisch die Bemerkungen bei W. Reinbold 318f; zu dieser Tendenz in der Passionsgeschichte s.a. D.M. Smith, *Theology* 172.

Aufnahme des ‚Ketzsersegens‘ bzw. der Ketzerverwünschung (בְּרִיַּת הַמִּינִים) in das ‚Achtzehn(bitten)gebet‘ gleichzusetzen.

Exkurs: Methodische Überlegungen zum Verhältnis von historischem Geschehen und seiner Rekonstruktion zur Erzählwelt des vierten Evangeliums

Mit kritischen Stimmen der Forschung kann nach dem Recht und der Möglichkeit historischer Rekonstruktion gefragt werden. Zunächst ist festzustellen, daß die ntl. Schriften nicht als überzeitliche Texte an den Gedanken, Fragen und Problemen ihrer Zeit vorbeigehen. Neben grundsätzlichen Anweisungen für das Leben der Gemeinden, die die zeitgeschichtlichen Gegebenheiten voraussetzen, werden für spezielle Konstellationen Ratschläge und Anweisungen erteilt. Dabei wird freilich das besprochene Problem nicht referiert; Sender und Empfänger teilen das gemeinsame Wissen um das verhandelte Thema.²¹⁶ Daher muß, wollen wir die Antworten der ntl. Autoren oder der von ihnen oft verändert aufgenommenen Tradition verstehen und von ihnen her auch zu Antworten auf die gegenwärtigen Fragen christlicher Existenz gelangen, der verloren gegangene Hintergrund rekonstruiert werden. Ohne ihn ist ein kritisches Verstehen der ntl. Schriften unmöglich.

Auch Erzähltexte wollen Antworten auf zeitgenössisches Fragen geben, wollen Glauben stärken; d. h. mit modernen ‚Sprechakt‘-Theorien ist das vierte Evangelium als ein *perlokutiver Akt* zu verstehen, mit dem der Verfasser bei seinem Publikum eine bestimmte Wirkung erzielen will.²¹⁷ Diese ist nach der programmatischen Äußerung Joh 20,30f in der Stärkung des Glaubens angesichts zeitgenössischer Anfechtungen zu suchen.²¹⁸ Damit wird bei der Abfassung des Evangeliums die zeitgenössische Wirklichkeit vorausgesetzt. Doch

²¹⁶ Zum Phänomen des ‚institutionellen‘ Kontinuums zwischen Autor und Leserschaft s.a. F. Watson 100; s.a. 106 (als Voraussetzung der Sprechakt-Theorie: 117f).

²¹⁷ Zur Unterscheidung von lokutiven, illokutiven und perlokutiven Sprechakt vgl. J.L. Austin 94ff; ein perlokutiver Akt intendiert folgendes: „what we bring about or achieve by saying something, such as convincing, persuading, deterring, and even, say, surprising or misleading“ (109); hierzu s.a. S.J. Schmidt 54; B. Sowinski 74.

²¹⁸ S.a. J. Zumstein, Geschichte 424; Johannesevangelium *passim*. Vgl. sein Votum zur Gesamtintention des Evangeliums: „Das *Evangelium nach Johannes* bietet ein hervorragendes Beispiel eines solchen Unternehmens insofern es einerseits, unter einem rhetorischen Gesichtspunkt, explizit Glauben zu erwecken sucht und andererseits, unter einem argumentativen Gesichtspunkt, eine gut erkennbare Strategie in Bewegung setzt, dieses Ziel zu erreichen.“ (aaO. 350). Zumstein bedient sich hierbei der Konzeption der „Stufenhermeneutik“ (aaO. 355ff), der ein Wachsen vom Glauben zum christologisch gefüllten joh. Glauben entspricht. Der Evangelist verfolgt sicherlich seine eigene christologische Linienführung; ob dies aber die Annahme der sukzessiven Vertiefung des Glaubens wird im einzelnen zu bewähren sein; vgl. meine skeptischen Bemerkungen zu Joh 4,46ff (s.u. S. 175–175; 179) und Joh 9 (s.u. S. 314 Anm. 47; 364 Anm. 310).

die erzählte Welt ist nicht mit der realen Welt, die der Verfasser und seine Gemeinde teilen, identisch.²¹⁹

Beide angemerkten Probleme wirken sich auf die häufig diskutierte Gegnerfrage in den ntl. Schriften und damit auch auf die joh. Schriften aus.²²⁰ Wird der Exeget/die Exegetin durch eine Schrift gezwungen, sich der Analyse einer in dieser Schrift hinterfragten Position zuzuwenden, so steht er vor einer Reihe von Problemen. Zunächst stellt sich die Frage, in welchem Maß tatsächlich die reale Situation der Leser und Leserinnen gespiegelt ist. Gerade in Erzähltexten muß mit dem Aspekt der Fiktion gerechnet werden. So datieren die ntl. Evangelien eine Reihe von Fragestellungen ihrer eigenen Zeit in das Leben Jesu zurück, so daß die Ereignisse und Fragestellungen der Evangelien Jesuserzählung und ihre eigene Wirklichkeit vermengen. Als bekanntes Beispiel ist für das vierte Evangelium auf die Konzentration der Darstellung der Gegner Jesu auf die Pharisäer zu verweisen: Das pharisäisch geprägte Judentum ist aber ein Produkt der historischen Rekonstituierung des Judentums nach der Katastrophe von 70 n. Chr.

Neben der Vermischung dieser beiden Ebenen, des Lebens Jesu und der nachösterlichen Gemeindesituation, ist auch das Element der theologischen Reflexion und seiner narrativen Umsetzung zu beachten. Programmatisch stellt das vierte Evangelium durch die Voranstellung im Prolog die Ablehnung des Offenbarers an den Anfang seiner Wirklichkeit (Joh 1,5.10.11). Daß sich in dieser theologischen Grundentscheidung Gemeindeerfahrung spiegelt, ist wohl keine unbegründete Vermutung. Angesichts solcher hermeneutisch-programmatischen Äußerung kann die joh. Darstellung der Jesus-vita als Erzählung von dieser Ablehnung gelesen werden. Dann aber stellt sich die Frage, wo wirkliche Konflikte der vor- und der nachösterlichen Gemeindeerfahrung gespiegelt sind und wo theologische Reflexion und narrative Fiktion vorliegen. Gerade im Konflikt des Offenbarers mit der Welt und mit dem Judentum nach dem vierten Evangelium fließen beide Aspekte ineinander, so daß eine hohe Sensibilität hinsichtlich der historischen Ebene wie hinsichtlich der theologisch-dramatischen Gestaltung gefordert ist.

Ähnlich gilt es auch hinsichtlich der Auseinandersetzungen in den joh. Briefen, deren Spuren oder deren Entwicklung auch in der joh. Überlieferung gefunden werden kann. Keiner der Briefe sucht diese Positionen darzustellen; sie lassen sich nur aus der Kritik erheben. Damit aber ist nicht das Element der Subjektivität zu beachten, sondern das Mittel der Polemik und das Problem des Mißverstehens durch den die Gegner bekämpfenden Autoren. Wo sind reale Inhalte genannt und wo wird lediglich das eigene Verständnis vom geg-

²¹⁹ S.a. für JE: L. Schenke, Johannesevangelium 118, der seinerseits allerdings ein hohes Maß an Transparenz für die Gemeindewirklichkeit postuliert.

²²⁰ Hierzu vgl. bes. K. Berger, *Gegner passim*; s.a. K. Backhaus, *Täuferkreise* 279ff. 286ff; H.-J. Klauck, *Johannesbriefe* 128.

nerischen Denken diesem unterlegt? Ferner treten das Element der Fiktion und der Erzählabsicht nebeneinander und verdunkeln den historischen Zugang. Dennoch können diese Konflikte nicht ignoriert werden, bilden sie doch den Horizont, vor dem sich die joh. Tradition entwickelt und in dem sie überliefert wird.

1.4 Die Bedeutung des historischen Rahmens für eine Formgeschichte des vierten Evangeliums

Die formgeschichtliche Annäherung an das JE kann ihr Recht aus der Beobachtung ableiten, daß das JE keinen Augenzeugenbericht darstellt, sondern in den Zusammenhang einer Schule und Gemeinde gehört. Dies läßt begründet nach Traditionen fragen, die im JE aufgenommen worden sind. Theologische Entwicklungen und Konflikte sind vor dem Hintergrund der joh. Schriften ablesbar und ermöglichen Rückschlüsse auf die (relative) Datierung rekonstruierter Traditionen.

Jenseits der Frage nach dem Autor bzw. richtiger nach den Autoren der joh. Schriften (→ 1.1.2.1) und ihrer historischen Abfolge (→ 1.1.2.2) ist zu berücksichtigen – und dies scheint mir auch gegenwärtig noch nicht hinreichend beachtet worden zu sein –, daß die einzelnen Schriften Traditionsstoffe und Überlieferungen des joh. Kreises aufgenommen haben.²²¹ Letzteres gilt zwar nicht im gleichen Maß für die Briefe, aber auch hier ist älteres Material der mündlichen (weniger der schriftlichen) Tradition der Gemeinde zu belegen (z.B. die Sendungsformel hinter 1Joh 4.9.10.14). Die Rekonstruktion der Reihenfolge der Schriften sollte nicht vorschnell zu einem Vergleich auf der literarischen Ebene voranschreiten, ohne daß zuvor konsequent das Werkzeug form- und traditionsgeschichtlicher Methodik in Anschlag gebracht wird.²²² Angesichts der Parallelen und der Differenzen in diesen Texten ist eher nach traditionsgeschichtlichen Berührungen oder formgeschichtlichen bzw. literarischen Überlieferungen, die vorliterarisch zu lokalisieren sind, zu fragen.

²²¹ S.a. F.J. Moloney, JE I, 3: „Yet whoever may have been responsible for the final shape of the Gospel consciously took stories from the recorded memory of the community and laid them side by side to form the Gospel.“ (s.a. aaO. 2: „The author selected from the many Jesus-traditions that would have been present in the Johannine community and arranged them as the narrative of a Gospel.“).

²²² Grundsätzlich richtig ist das Problem bei P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie* 56, erkannt, der nicht mit literarischer Abhängigkeit, sondern mit der Entwicklung der christologischen Vorstellungen operiert.

2 Diachrone oder synchrone Exegese. Ein Plädoyer für ein historisches Verständnis des vierten Evangeliums¹

Daß der *Text* Ausgangspunkt jeglicher Auslegung und jeglichen Verstehens ist, ist Allgemeingut.² Dennoch, so lehren gegenwärtige Diskussionen, die sich wenigstens bis in die zweite Hälfte der sechziger Jahre unseres Jahrhunderts zurückverfolgen lassen, daß dieser Satz unterschiedlich interpretiert wird und daß das Verständnis, wie der Text methodisch und historisch zutreffend in seinem Mittelpunkt-Sein exegisiert werden kann, differiert. Der Text ist die Basis der Auslegung, ihre Primärquelle, und vor ihm hat sich die Auslegung zu verantworten. So ist es ein wesentlicher Grundsatz *historisch-kritischer Forschung*, von dem überlieferten biblischen Text auszugehen,³ um von hier aus, wenn es dieser Text aufgibt, seine historische Tiefendimension zu eruieren. Dem Text verpflichtet wissen sich aber auch methodische Neuorientierungen, die die synchrone Textebene des Literaturwerkes zu dem eigentlichen Gegenstand der Exegese erklären. Hiermit werden Ansätze der *Linguistik* in die ntl. Exegese aufgenommen.⁴ Trotz einzelner integrativer Ansätze entsteht noch immer der Eindruck, daß beide methodische Orientierungen in einem Streit um das den Texten angemessene Vorgehen liegen.⁵ Die folgenden Überlegungen suchen die Position des vorgelegten formgeschichtlichen Ansatzes dieser Arbeit im Gespräch mit den Neuorientierungen zu verorten und berechnete Anliegen für die eigene exegetische Analyse aufzunehmen.

Johannes Beutler stellt die gegenwärtige ‚synchrone Textauslegung‘ in eine forschungsgeschichtliche Linie, die im Gefolge der *redaktionsgeschichtlichen Fragestellung* liegt: „Sie

¹ Vgl. zur methodischen Aufbruchsbewegung z.B. A. Link, Bestandsaufnahme *passim*, grundsätzlich kritisch J. Hainz 166. Einen aufschlußreichen Überblick vermittelt auch M. Gourgues 264ff. Im folgenden werden nicht berücksichtigt die *tiefenpsychologische Interpretation* (vgl. H.-J. Klauck, *Zugänge passim*) und die *feministische Exegese*; für letztere gilt mit Link, daß „angemessener von einer ‚feministischen Perspektive‘ als von einem eigenen methodischen Ansatz zu sprechen“ ist (Link, aaO. 277), so daß diese Perspektive hier nicht behandelt werden kann und muß.

² Einprägenswert ist das Diktum von Umberto Eco: „Zwischen der mysteriösen Entstehungsgeschichte eines Textes und dem unkontrollierbaren Driften künftiger Lesarten hat die bloße Präsenz des Textes etwas tröstlich Verlässliches. Verlässliches als ein Anhaltspunkt, auf den wir stets zurückgreifen können.“ (97)

³ Vgl. L. Perliitt, Deuteronomium 1–3, 150f; s.a. M.C. de Boer, *Narrative Criticism* 42f.

⁴ Dabei werden unterschiedliche methodische Ansätze kombiniert und angewendet. „Ansätze zur Integration der Linguistik“ bei W. Schenk 887f; vgl. den Bericht aus den Anfängen der Rezeption linguistischer Methodik von H. Frankemölle (zur Situation bis 1974: 3f); s.a. R. Kysar, *Gospel* 2395; J. Beutler, *Gattungen* 2542f; R. Schnackenburg, *Entwicklung* 29f; vgl. die Lehrbücher zur ntl. Methodik von H. Zimmermann/K. Kliesch 267ff; W. Egger, *Methodenlehre*.

⁵ Die Beobachtung, mit der D. Marguerat, *Textlektüren* 41, 1985 diese Auseinandersetzung (rückblickend) wiedergibt, als einen Streit „bis zum gegenseitigen Anathema“, ist heute nur noch bedingt gültig; als endgültig ausgefochten kann die Kontroverse aber noch nicht gelten.

ist die letzte Konsequenz aus einer Entwicklung, die in der Mitte der fünfziger Jahre mit der Redaktions- und Kompositionskritik einsetzte und schrittweise zu dem Bemühen führte, neutestamentlichen Texten zunächst einmal in der vorliegenden Gestalt gerecht zu werden.⁶ Dennoch ist m.E. der Begriff *Neuorientierung* gerechtfertigt, da er einerseits die moderne Anwendung linguistischer Terminologie und Methoden herausstellt und andererseits auch die redaktionsgeschichtliche Fragestellung eine Aufnahme bei Exegeten gefunden hat, die diesen methodischen Schritt als konsequente Ergänzung der diachronen Analyse betrachten.⁷

Die synchrone Hermeneutik bedient sich der Methodologie und Terminologie der relativ jungen Disziplin der *Textlinguistik*,⁸ die unterschiedliche Theorien vereinigt.⁹ Ihre Aufgabe besteht „in der Beschreibung der Konstitution von Texten, in der Angabe von allgemeinen Prinzipien des Textaufbaus und insbesondere in der Spezifizierung der Bedingungen ..., unter denen *Textkohärenz* entsteht.“¹⁰ Ein *Text* im Sinne „eine[r] kohärente[n] Folge von sprachlichen Zeichen und/oder Zeichenkomplexen, die nicht in eine andere (umfassendere) sprachliche Einheit eingebettet ist“,¹¹ wäre das JE insgesamt.

Mit diesen methodischen Neuansätzen soll „dem Text seine horizontale Wirklichkeit, seine ‚synchrone Wahrheit‘“ wiedergegeben¹² werden. Synchrone,¹³ also (primär) der Textebene verpflichtete Exegese liegt auch in der *narrativen*¹⁴ und der *rhetorischen* Analy-

⁶ J. Beutler, *Rhetorikkritik* 233f.

⁷ Z.B. G. Strecker, *Redaktionsgeschichte passim*; ders./U. Schnelle 120ff, bes. 121; H. Conzelmann/A. Lindemann, *Arbeitsbuch* §§9f, bes. S. 110; hierzu G. Scheibert 17, der mit Recht feststellt: „Tatsächlich haben ja schon die Begründer der Formgeschichte den Blick auf die Aufnahme der Einzelelemente der Überlieferung in die Evangelien ausgeweitet ...“; s.a. J.R. Donahue 29 (Hinweis auf R. Bultmann, *Geschichte*).

⁸ So z.B. B. Olsson, *Structure passim* (neben Einflüssen der deutschen und der amerikanischen Textlinguistik auch der französischen Strukturanalyse verpflichtet; hierzu A. Link, *Bestandsaufnahme* 253ff; sowie die ausführliche Rezension von J. Beutler, *Rez. Olsson passim*. Olsson sucht die Textstruktur durch die Einteilung in „statement units“ bzw. in „event units“ je nach Textsorte (er wählt einen narrativen und einen dialogischen Text) zu erheben.

⁹ Zur ‚Textlinguistik‘ vgl. B. Sowinski *passim*; s.a. W. Abraham 872; T. Lewandowski 1111f; B. Olsson 10–13.

¹⁰ T. Lewandowski 1111; vgl. K. Brinker 6; s.a. die Liste methodischer Fragen der Textlinguistik bei W. Dressler 1–3.

¹¹ K. Brinker 3.

¹² F. Bovon, *Strukturalismus* 18; zur strukturalistischen Methodik s.a. K. Berger, *Exegese* 63ff; D. Marguerat, *Textlektüren passim*.

¹³ Das Termini-Paar synchronisch – diachronisch wurde von Ferdinand de Saussure in die Linguistik eingebracht; der erstgenannte Begriff beschreibt den „Zustand“ einer Sprache, letzterer die historische Entwicklung einer Sprache durch die Zeit hindurch; vgl. hierzu und zur Verhältnisbestimmung J. Lyons 47ff; s.a. J.J. Bridges 70ff. Die Begrifflichkeit wird in der exegetischen Diskussion auch auf Texte angewendet; dabei geht die synchrone Betrachtung auf den vorfindlichen Text, der diachrone Ansatz fragt nach seinem Werden.

¹⁴ Einer der Pioniere ist R. Alan Culpepper, der mit seiner Arbeit „Anatomy of the Fourth Gospel“ von 1983 die narrative Fragestellung in der joh. Forschung etablierte; zur Methodik ders., *Application* 98–104 (vgl. zu Culpepper J.-P. Lemonon 99); s.a. W. Egger 119ff. Narrative Kommentare zum JE wurden inzwischen vorgelegt von Mark W.G.

se¹⁵ vor. Dabei geht es darum, der erzählerischen ‚Anatomie‘ bzw. dem rhetorischen Aufbau des Textes zu folgen, dem jeder Text unterworfen ist, der sich um eine Strukturierung des Gedankens bemühen muß.¹⁶ Im Zusammenhang der sog. ‚neuen Rhetorik‘ (New Rhetoric),¹⁷ die sich besonders mit den Namen Chaim Perelman und L. Olbrechts-Tyteca verbindet, werden daher beide Anliegen verbunden und so nach dem argumentativen Textaufbau gefragt.¹⁸ Die neueren exegetischen Ansätze versuchen wenigstens zum Teil den Text als Kommunikationsprozeß zu verstehen.¹⁹

Kommen wir nun zu einer Bewertung dieser Neuansätze, insbesondere für die Arbeit am vierten Evangelium und für den hier vorgelegten Versuch einer joh. Formgeschichte. Synchrone Textanalyse hat dort eine Berechtigung, wo sie dem Nachspüren der strukturalen Probleme der ntl. Texte dient.²⁰ So dienen, wenn das erzählerische und das theologische Anliegen einer ntl. Schrift aus dem Blick geraten, (text-)linguistische Methoden als „Korrektiv“²¹ der Exegese. Dies gilt um so mehr, da sich im JE neben zahlreichen Nahtstellen, Wiederholungen und Widersprüchen im Text eine *überwiegend* einheitliche Sprache²² und durchgehende Komposition, die die Arbeit und Bedeutung seines Verfassers ausweisen, erkennen läßt. Damit sind das Problem der Stoffgestaltung durch den Evangelisten sowie die Frage nach seiner Methode der Traditionsverarbeitung aufgeworfen. Sein Vorgehen, wie auch das der übrigen neutestamentlichen Evangelisten, läßt sich nicht hinreichend als *Sammlertätigkeit* bewerten,²³ vielmehr zeigt schon der sogenannte Prolog, Joh 1,1–18, daß der Verfasser die Traditionen auf sein Werk hin orientiert und aktualisiert hat

Stübbe und Francis J. Moloney, eine ausführliche und sorgsam begründete Arbeit (JE I und II; vgl. vor allem die Einleitung zur Methodik: JE I 1ff; zum ersten Band von Moloneys Kommentierung vgl. die Würdigung und Kritik von U. Schnelle, *Suche passim*); vgl. jetzt auch die Kommentierung von Ludger Schenke.

¹⁵ Zu unterscheiden ist eine Analyse mit Hilfe der antiken rhetorischen Termini von der ‚neuen Rhetorik‘, die einen argumentationstheoretischen Ansatz verfolgt.

¹⁶ So G.A. Kennedy 3.

¹⁷ Vgl. B.L. Mack, *Rhetoric* 13.19f.

¹⁸ Das wichtige Standardwerk ist C. Perelman/L. Olbrechts-Tyteca *passim*; vgl. zur Methodik B.L. Mack, *Rhetoric*; J. Lambrecht 244f (Lit.!).; hierin kann eine Berührung mit der Aufgabe der Textlinguistik gesehen werden; vgl. W. Dressler 5.

¹⁹ Allerdings nicht im Sinne eines Dialoges zwischen dem Evangelisten und seiner Tradition, wie es mit der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung verbunden ist (vgl. z.B. J.R. Donahue 31), sondern im Sinne des ‚reader response criticism‘ (hierzu kurz Donahue 44; zur Anwendung des reader’s response criticism auf das JE vgl. P.P.A. Kotzé *passim*; eine ausführliche und sorgfältige Diskussion und Bewertung findet sich bei J. Frey, *Leser passim*).

²⁰ Vgl. G. Strecker, *Neues Testament* 130.

²¹ R. Schnackenburg, *Redaktionsgeschichte* 101; s.a. W. Klaiber, *Aufgabe* 305.

²² Ein solches Urteil muß allerdings beachten, daß zwischen Soziolekt und Idiolekt zu differenzieren ist (s.u. S. 108).

²³ Den souveränen Umgang mit seinen Traditionen betont z.B. P. Vielhauer, *Geschichte* 428, mit ausdrücklichem Hinweis auf den Erzählstoff; s.a. U. Schnelle, *Abschiedsreden* 64.

und so zu einem erzählerischen Gesamtwerk gestaltet.²⁴ Insofern die neueren Ansätze der Klärung der Erzählabticht und theologischen Intention dienen, erfüllen sie eine wichtige Funktion im Zusammenhang der *redaktionsgeschichtlichen Fragestellung*, die selbst allerdings bedeutende Impulse der Offenlegung der mündlichen oder literarischen Vorgeschichte des Textes verdankt.²⁵

Demgegenüber steht bei der Aufnahme (text-)linguistischer Methoden die Frage nach der Vorgeschichte des Textes in der Gefahr, zu Lasten des Postulats der Textkohärenz an den Rand gedrängt oder gänzlich aufgegeben zu werden. Wird diese Forderung als Instrument verstanden, das die Exegese auf die synchrone Ebene des Textes beschränkt oder die Einheitlichkeit des Textes beweist, verkehrt sie ihre Voraussetzung zum Ergebnis.²⁶ Erst, wenn jedes Element des Textes im dem Literaturwerk allein durch die Tendenz und die Absicht des Textes erklärt werden muß, es sprachlich dem bevorzugten Vokabular des Verfassers entspricht bzw. aus der jeweiligen Erzählsituation erklärbar ist und wenn die beobachteten Sprünge und Brüche im Schriftwerk als erzählstrategische Mittel des Verfassers wahrscheinlich sind, erst dann sollte von einem *kohärenten Text* gesprochen werden; dieses Werk wäre dann der diachronen Rückfrage als Frage nach der Benutzung eines älteren Textes entzogen.

Erinnert sei noch einmal an die im Eingang dieser Bewertung genannte Übereinstimmung mit der historisch fragenden Exegese: Gelingt dem linguistisch inspirierten Fragen eine erhöhte Evidenz in der Textinterpretation und damit eine größere hermeneutische ‚*claritas*‘? Die große Divergenz der Ergebnisse, die weder hinsichtlich ihres Methodeninventars noch hinsichtlich ihrer Einzelergebnisse eine größere Einheitlichkeit als z.B. die literarkritische Arbeit zeigen, läßt vielmehr nach dem Ertrag solchen Bemühens fragen.²⁷ Die verwendete Terminologie ist oftmals nicht genügend eindeutig gefaßt.²⁸ Ein gewichtiges Problem ist zudem die Frage der Voraussetzungen der linguistischen Hermeneutik; ihre

²⁴ Vgl. z.B. Joh 1,6–8.15 mit 1,19ff. Täuferbezug. Es ist bezeichnend, daß Klaus Berger mit den von ihm beschrittenen „neue(n) Wege(n)“ diese offensichtlichen und nahezu unumstrittenen Ergänzungen einer Vorlage bestreitet und einen einheitlichen, dreieckigerten Text postuliert (Exegese 27f).

²⁵ Vgl. den Vermittlungsversuch von W.C. de Boer, *Narrative Criticism passim*; s.a. H. Zimmermann/K. Kliesch 279f. Insofern ist es sinnvoll gegenüber dem informativen Artikel von John R. Donahue, terminologisch deutlich zwischen ‚literary criticism‘ und ‚redaction criticism‘ im Sinne der redaktionsgeschichtlichen Methode zu unterscheiden. Beide methodischen Ansätze mögen einander fördern, werden aber in der gegenwärtigen Exegese auch einander ausschließend benutzt.

²⁶ Vgl. auch die Kritik von A. Link, Bestandsaufnahme 276.

²⁷ So z.B. auch H.-J. Klauck, Analyse 224, wenn er in der Auseinandersetzung mit der rhetorischen Analyse der JohBr betont, daß diese die Zuordnung des Einzeltextes zum Gesamttext „schwerlich befriedigender gelöst“ habe als die herkömmlichen Zugangsweisen.

²⁸ Vgl. z.B. den Vergleich der Linguistik mit „einem unfaßbaren und vielköpfigen Ungeheuer“, den H. Zimmermann/K. Kliesch 274 anführen, freilich *nicht* als Argument, sich von der Beschäftigung mit der Linguistik bei der Auslegung des Neuen Testaments abzuwenden.

unkritische Übernahme muß problematisiert werden.²⁹ Zudem zeigt sich teilweise eine unreflektierte Übernahme von Methoden, die an einem kulturell und historisch andersartigen Schrifttum gewonnen worden sind.³⁰ Diese Beobachtung läßt sich zur Frage verdichten, ob in der Gegenwart gewonnene Sprachtheorien dem antiken Sprach- und Erzählverständnis gerecht werden können.

Trotz solcher Rückfrage ist die Berücksichtigung synchroner Fragestellungen im gegenwärtigen Methodeninstrumentarium unaufgebar, wenngleich ihre Berücksichtigung im Gesamtkontext der historisch-kritischen Methode erfolgen sollte.³¹ Einen literar- oder formkritischen Zugang zum biblischen Text kann das synchrone Verstehen des Textes nicht ersetzen. Die Wahrnehmung der Tiefendimension des biblischen Textes ist auch unumgänglich, um die Theologie des Evangelisten hinsichtlich ihrer geschichtlichen Voraussetzungen zu erfassen. So ist die Notwendigkeit geschichtlicher, d.h. *diachroner* Interpretation als Voraussetzung eines sachgemäßen Verständnisses des vorliegenden Textes einzumahnen, da der Text des JE in seinem geschichtlichen Zusammenhang und, wie Jürgen Becker zu Recht feststellt, nicht im Sinne einer „zufälligen, isolierten Momentaufnahme“ zu verstehen ist.³²

Somit ist auch die in deutlicher Abgrenzung zur Voraussetzung der klassischen formgeschichtlichen Methodik am Axiom der Textkohärenz³³ orientierte These Hartwig Thyens, daß

„jede Einzelheit im überlieferten Johannesevangelium ... ihren ‚Sitz im Leben‘ allein in dem literarischen Werk, das vor uns liegt, und nicht in irgendeiner vormaligen Situation oder Institution der Gemeinde“

hat,³⁴ zu kritisieren. Die auch von Thyen zumindest in seinen früheren Arbeiten noch anerkannte Traditionsnutzung des Evangelisten stellt die Aufgabe,

²⁹ Vgl. z.B. die bei J. Beutler, Rhetorikkritik 246, angesprochenen theologischen Probleme.

³⁰ Vgl. zur Aufnahme von Modellen durch E. Güttgemanns (Analyse 32ff), die an russischen Zaubermärchen gewonnen wurden, K. Berger, Exegese. 66f.

³¹ S.a. R. Kysar, Gospel 2395.

³² J. Becker, Literatur 295; s.a. U. Schnelle, Abschiedsreden 64; Suche 65f; H. Weder, Menschwerdung 369 (= ZThK 331), der vom „*Werdegang*“ des Textes in einer „Geschichte von Tradition und Interpretation“ spricht. Auch H. Zimmermann/K. Kliensch 276 plädieren trotz der logisch-zeitlichen Priorität der Synchronie für die wechselseitige Ergänzungsbedürftigkeit: „die Synchronie eines Textes (ist; Vf.) ein Moment innerhalb der Geschichte eines Textes und die Diachronie eine Folge von Synchronien“.

³³ H. Thyen, Johannesevangelium 211; vgl. ders., Liebe 469; s.a. E. Ruckstuhl/P. Dschulnigg 18 u.ö. Zur ‚Textkohärenz‘ vgl. T. Lewandowski 1110 (Lit.!).

Die Fragwürdigkeit des methodischen Axioms der Textkohärenz heben z.B. M.C. de Boer, Narrative Criticism 43f und J. Becker, Johannesevangelium 20f, hervor. Differenziert werden kann zwischen *Kohärenz*, die die thematische Einheit bezeichnet, und narrativer *Kohäsion*, die als Ausdruck einer einheitlichen konzeptionellen Struktur steht (so nach der Terminologie von de Boer 43f mit Anm. 42); beides kann in einem Text gegeben sein, darf aber nicht axiomatisch vorausgesetzt werden.

³⁴ H. Thyen, Johannesevangelium 210; Johannes 10, 116: „Alle seine Textteile und Textteile bis hinunter zur Satzebene müssen aus dem Ganzen des Evangeliums und als dessen Konstituenten begriffen werden.“ Selbst wenn man mit einer Vorgeschichte einzelner