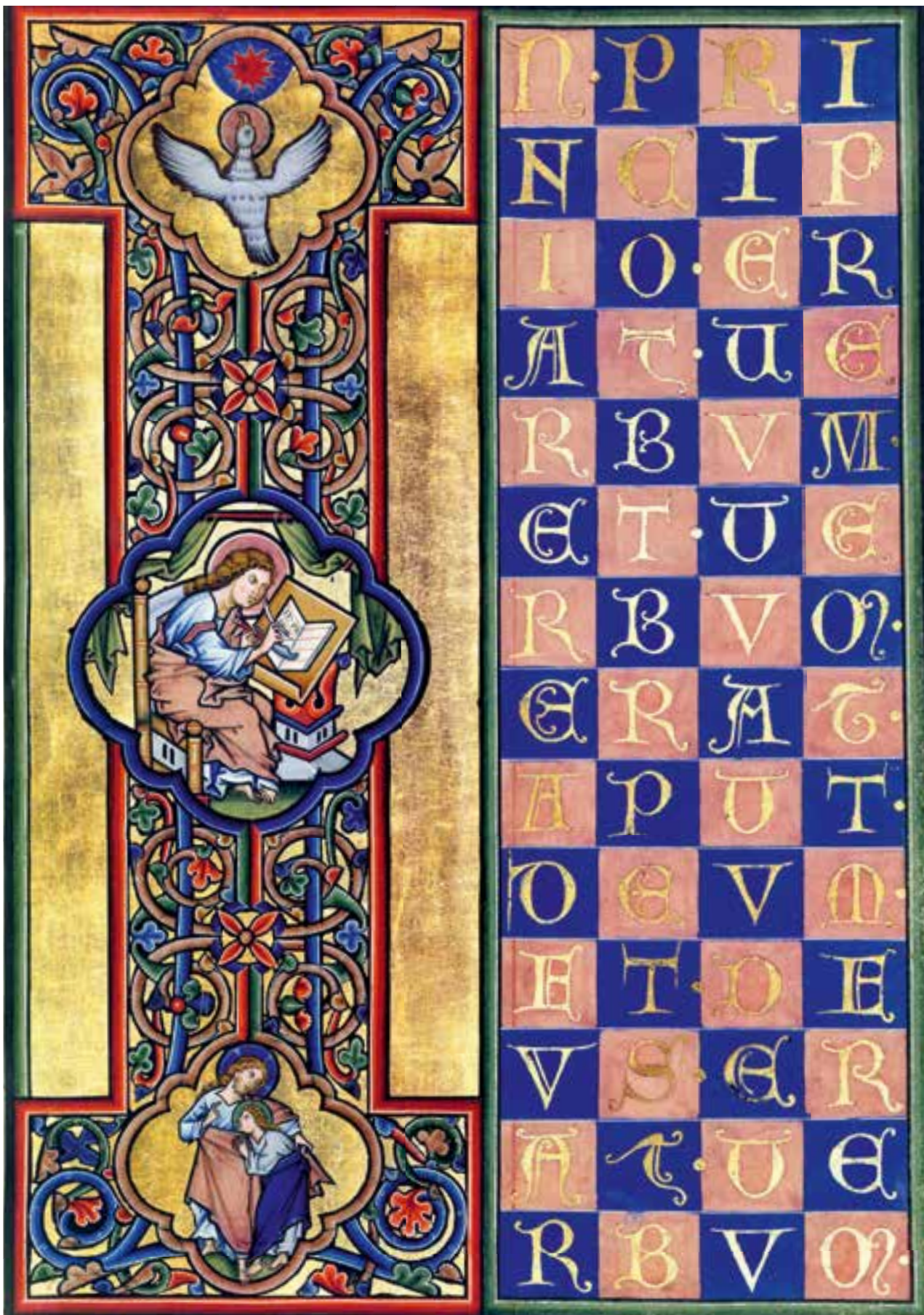




zur debatte

Sonderheft zur Ausgabe 7/2015

Das Johannesevangelium



Die Biblischen Tage in der Karwoche 2015 hatten das vierte Evangelium, das Evangelium nach Johannes, zum Thema. An den drei Tagen kamen rund 140 Interessierte in die Akademie, um zum einen natürlich zentrale Textstellen dieses Evangelium vorgestellt und erläutert zu bekommen. Darüber hinaus ging es auch um die Erörterung des geistesgeschichtlichen Umfelds, und es kamen Menschen zu Wort, die sich heute spirituell, künstlerisch oder wissenschaftlich mit dem Text und seiner Rezeption in der Geschichte befassten. Lesen Sie im Folgenden die zehn überarbeiteten Referate und Statements.

Illustriert werden die insgesamt 28 Seiten dieses Sonderheftes durch wunderschöne Buchmalereien, wie sie im Mainzer Evangeliar zu finden sind. Dieses rund 35 Zentimeter hohe und 27 Zentimeter breite Kleinod aus dem späten 13. Jahrhundert besteht aus genau 100 Blättern – wobei die letzten Blätter frei geblieben sind – und entstand als Auftragsarbeit eines der Mainzer Erzbischöfe dieser Zeit; welcher genau es war, ist von der Forschung bis jetzt nicht geklärt.

Sicher ist, dass das Evangeliar 1326 in einem Inventar des Mainzer Domschatzes – an herausragender Stelle – erwähnt wird. Seinen Platz hatte das wunderschöne Buch, dessen Texte fast durchgängig in Goldschrift ausgeführt sind, bei den Gottesdiensten auf dem Hauptaltar des Mainzer Doms, wo neben dem Erzbischof die Stiftsherren zur Messe zusammenkamen. Gestaltet wurde es von wohl drei Schreibern, die an der Handschrift deutlich zu unterscheiden sind. Auffällig ist, dass ihnen bei der Abschrift eine Reihe von inhaltlichen Fehlern unterlief.

Das Mainzer Evangeliar ist bis zum Ende des 18. Jahrhunderts im Dom nachgewiesen, kam in den Revolutionswirren zur Jahrhundertwende erst in das damals kurmainzische Aschaffenburg und dann nach Regensburg. Erzbischof Karl Theodor von Dalberg verkaufte es, um Folgekosten der Säkularisation zu begleichen. Über Umwege gelangte das Werk schließlich in die Bayerische Staatsbibliothek, wo es heute aufbewahrt und sogar online zugänglich gemacht wurde.

Der Text des Johannesevangeliums erstreckt sich im Evangeliar von Blatt 79 bis 97 und ist mit zwei ganzseitigen Schmuckbildern (am Anfang und am Ende) und zehn kleineren Buchmalereien auf weiteren Seiten illustriert, die teilweise eine, teilweise auch zwei Erzählungen des Evangeliums abbilden. Kurze Bildunterschriften werden die jeweilige Abbildung erklären.

fol. 79r: Initiale zum Evangelium mit einem schreibenden Johannes, dem Evangelisten-Symbol des Adlers und Johannes an der Brust Christi.

Themen „zur Debatte“

Das Johannesevangelium

Johanneisch lernen und verstehen. Licht und Leben, Fleisch und Geist, Stunde und Herrlichkeit Hans-Georg Gradl	2
Johannes-Passion: Die musikalische Verkündigung Enoch zu Guttenberg	5
„Die johanneische Gemeinde“: Konflikte und theologische Streitfragen Jörg Frey	8
Das Johannesevangelium zwischen „Gnosis“, Judentum und Hellenismus Silke Petersen	11
Eine historisch-kritische Lektüre des Johannesprologs Hans-Ulrich Weidemann	14
Das Wort ward Fleisch – Wie Dichtung den Johannesprolog liest Daniel Weidner	16
Der Johannesprolog aus der Sicht des Naturwissenschaftlers Gerhard Haszprunar	17
Der Johannesprolog – Gedanken eines Kunsthistorikers Wolfgang Augustyn	19
Der „Lieblingssünder“ im Johannesevangelium – Eine detektivische Spurensuche Michael Tilly	22
Persönliche Zugänge zum Johannesevangelium Christian Schütz OSB	25
Impressum	2

Johanneisch lernen und verstehen. Licht und Leben, Fleisch und Geist, Stunde und Herrlichkeit

Hans-Georg Gradl

Eigentlich müsste das vierte Evangelium schweben. Zumindest entzieht es sich einem leicht. Johannes kommt von oben. Er setzt bei der Göttlichkeit Jesu an und entfaltet dieses Glaubensbekenntnis nach allen Regeln der literarischen, sprachlichen und theologischen Darstellungs- und Deutekunst. Da ist nur mehr wenig zu spüren von der menschlichen Erdigkeit Jesu in den synoptischen Evangelien. Johannes schwingt sich zu steilen christologischen Höhenflügen auf.

Dieses besondere Gepräge des Johannesevangeliums wurde bereits früh bemerkt. So betont etwa schon Clemens von Alexandrien – wiedergegeben in der Kirchengeschichte des Euseb: „Zuletzt hat Johannes in der Erkenntnis, dass die menschliche Natur in den Evangelien bereits behandelt sei, auf Veranlassung seiner Schüler und vom Geist inspiriert ein geistiges Evangelium verfasst.“

Das Johannesevangelium wird von einem anderen Angang und einer eigenen christologischen Zielsetzung bestimmt. Es ist nicht mehr vorrangig die Vita Jesu, innerhalb derer Spuren seiner Göttlichkeit zu finden sind. Es ist die Göttlichkeit Jesu, die auf der irdischen Bühne eindrücklich ins Bild gesetzt und für die Adressaten ansprechend inszeniert wird. Das christologische Aussageinteresse prägt und trinkt die gesamte Darstellung und lässt sich an markanten – literarischen und inhaltlichen – Besonderheiten des vierten Evangeliums erkennen.

I. Johannes im Profil: Literarische und inhaltliche Besonderheiten

Eine erste Besonderheit wird schon am Beginn des Johannesevangeliums deutlich. Am Anfang steht eine Abstammungs- und Geburtsgeschichte ganz eigener Art. Da findet sich kein Stammesbaum wie am Beginn des Matthäusevangeliums (Mt 1,1-17) oder im Lukasevangelium (Lk 3,23-38) und auch keine Geburtserzählung. Das Evangelium setzt mit einem kunstvoll gestalteten Prolog ein, der als Portaltext und christologische Summe zu verstehen ist und einen christologischen Stammesbaum *sui generis* bietet: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott“ (Joh 1,1). In einem einzigen Vers wird beschrieben, wofür das Matthäusevangelium und Lukasevangelium ganze Erzählungen und Erzählkreise bemühen (vgl. Mt 1,18-2,23; Lk 1,5-2,20): „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14). Schon hier fallen die besondere Sprache und die eigene Begrifflichkeit auf. Wort und Fleisch, Herrlichkeit und Wahrheit, das sind Grundsatzthemen und Basisbegriffe, die in den theologischen Grundwortschatz gehören und von der christologischen Konzeption des vierten Evangeliums erzählen!

Auffällig ist sodann die Länge des öffentlichen Wirkens Jesu. Die synoptischen Evangelien gestalten den Weg Jesu als einmaligen und zielgerichteten Gang hinauf nach Jerusalem. Dieser Weg ist zunehmend vom sich zuspitzenden Konflikt und der Kreuzesthematik



Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Professor für Exegese des Neuen Testaments, Theologische Fakultät Trier

geprägt. Im Johannesevangelium weilt Jesus dreimal in Jerusalem. Immer wieder begibt sich der Offenbarer ins religiöse und kultische Zentrum. Er disputiert und diskutiert mit den Führern des Volkes und wirkt Zeichen. Erst am Ende zieht er sich aus der Öffentlichkeit zurück (Joh 11,54), um die Seinen – alles spielt fortan in einem Raum (Joh 13,1-18,1) – zu unterweisen.

Die Tempelaktion findet im Johannesevangelium am Beginn – und nicht erst am Ende wie in Mk 11,15-17 par. – des öffentlichen Auftretens Jesu statt. Damit steht das gesamte Wirken Jesu vor einem konfliktreichen Hintergrund. An die Stelle des Tempels tritt Jesus, der als neuer Ort der personalen Gottesbegegnung präsentiert wird. Unmittelbar im Anschluss an die Tempelaktion heißt es: „Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten. Da sagten die Juden: Sechsvierzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut, und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten? Er aber meinte den Tempel seines Leibes“ (Joh 2,19-21).

Erstaunlich ist, dass im Johannesevangelium die in den synoptischen Evangelien breitflächig bezeugte und entfaltete Verkündigung der Gottesherrschaft beinahe komplett fehlt. Da findet sich keine Rede vom Reich Gottes, das klein wie ein Senfkorn oder still wirksam wie ein Sauerteig ist. Wenn vom Reich die Rede ist, dann in deutlich johanneischen Farben. Es steht nur denen offen, die „aus Wasser und aus Geist geboren“ (Joh 3,5) werden. Eigentlich ist es nicht mehr ein Reich, sondern sein Reich, das „nicht von dieser Welt ist“ (Joh 18,36). Der johanneische Christus verkündet nicht die „basileia tou theou“, sondern sich selbst!

Ebenso fehlt im Johannesevangelium die typische Reich-Gottes-Sprachform Jesu der synoptischen Evangelien. Wie schon gesagt: kein Senfkorn, kein Sauerteig, keine Weinberggleichnisse, sondern „Ich bin der Weinstock“ (Joh 15,5), „Ich bin der gute Hirt“ (Joh 10,11.14).

Nicht die Jünger werden als Salz oder Licht für die Welt geadelt (Mt 5,13-14), sondern Jesus wird als „Licht der Welt“ (Joh 8,12) präsentiert. Es geht nicht um die Ausfaltung und Veranschaulichung der Reich-Gottes-Botschaft, sondern um die Offenbarung Jesu, die Enthüllung seines – im Glauben bekannten – innersten Persongeheimnisses.

Den Begriff Wunder vermeidet das Johannesevangelium generell. Was Jesus wirkt, sind Zeichen, „semeia“. Der griechische Begriff weist über die bloße Tat hinaus. Oder anders: Die Taten haben Zeichencharakter und verweisen auf Jesus, den eschatologischen Heilsbringer. Die synoptischen Evangelien berichten von zahlreichen Exorzismen Jesu, die im Johannesevangelium fehlen. Keines der sieben Zeichen ist ein Exorzismus. Es scheint, wie wenn sich Jesus hoheitsvoll nicht mit niedrigen Geistern abgeben wollte oder müsste. Er packt das Problem an der Wurzel und stellt sich der Finsternis ganz generell und überhaupt entgegen. Alle Zeichen sind im Vergleich zu den synoptischen Erzählungen dramatisch gesteigert. Aus dem Blinden wird ein Blindgeborener (Joh 9,1), aus dem Toten einer, der schon vier Tage im Grab liegt (Joh 11,39). Damit verweisen die Zeichen – noch stärker als jedes synoptische Wunder – auf die kommende Lebensfülle der Heilszeit.

Besonders markant treten die Unterschiede zwischen dem synoptischen und johanneischen Jesusbild in der Getsemani-Szene hervor. Während dort Jesus mit Gott ringt, angstvoll auf die nächsten Stunden blickt und sich auf die Erde wirft (Mk 14,32-42 par.), stürzen im Johannesevangelium die Wachen zu Boden. Sie werden regelrecht vom Selbstbewusstsein und der Furchtlosigkeit Jesu niedergestreckt: „Jesus, der alles wusste, was mit ihm geschehen sollte, ging hinaus und fragte sie: Wen sucht ihr? Sie antworteten ihm: Jesus von Nazaret. Er sagte zu ihnen: Ich bin es. Auch Judas, der Verräter, stand bei ihnen. Als er zu ihnen sagte: Ich bin es!, wichen sie zurück und stürzten zu Boden“ (Joh 18,4-6). Bei der Gefangennahme übernimmt Judas keine aktive Rolle. Jesus muss nicht anhand eines Kusses identifiziert werden (Mk 14,45 par.): Der Jesus des Johannesevangeliums identifiziert sich selbst! Wie eine korrigierende Antwort auf die in der synoptischen Tradition beheimatete Gebetsbitte Jesu „nimm diesen Kelch von mir“ (Mk 14,36 par.) klingt Joh 12,27: „Was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde? Aber deswegen kam ich in diese Stunde.“ Entschieden schreit Jesus in die Passion. Nichts geschieht aus Zufall. Stets treibt Jesus seine Sendung bewusst und zielstrebig voran.

Im Unterschied zur synoptischen Datierung stirbt Jesus im Johannesevangelium nicht am Paschafest selbst (Mk 14,12), sondern am Rüsttag zum großen Pascha-Sabbat (Joh 19,31). Das Abendmahl, das Jesus mit seinen Jüngern feiert, ist infolgedessen kein eigentliches Paschamahl. Wie könnte es auch? Pascha wird im Johannesevangelium am Kreuz begangen. Jesus stirbt am Nachmittag des Rüsttages, zum Zeitpunkt, da die Paschalämmer für das Festmahl geschlachtet werden. So wird Jesus schon am Beginn des Evangeliums als „Lamm Gottes“ präsentiert (Joh 1,29.36).

Durch und durch majestätisch thront Jesus am Kreuz. Er spricht nicht sterbend die Worte von Psalm 22, lässt keine Gottesferne erkennen oder Verzweiflung aufkommen. Stattdessen sorgt er für Mutter und geliebten Jünger (Joh 19,26-27). Er erfüllt noch sterbend die Schrift mit dem Ruf „mich dürstet“ (Joh 19,28), übergibt im Moment seines Todes den Geist (Joh 19,30) und stirbt mit den Worten „es ist vollbracht“ (Joh 19,30). Mag einem das Leid des

zur Debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 45

Herausgeber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walsler
Mitarbeiter: Simon Berninger
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/38 10 20, Telefax 089/38 10 21 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur Debatte erscheint zweimonatlich.
Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:
Kto.-Nr. 2355 000, BLZ 750 903 00
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.





fol. 80v: Hochzeit zu Kana und Austreibung der Wechsler aus dem Tempel.

Gekreuzigten in der synoptischen Tradition zusetzen, der hoheitsvolle Gekreuzigte im Johannesevangelium wirkt förmlich attraktiv und anziehend in seiner vertrauensvollen und selbstbewussten Lebenshingabe: „Wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen“ (Joh 12,32).

II. Johanneische Grammatik und Syntax: Leitlinien und Leseschlüssel

Johannes ist anders. Woraus erklären sich die Unterschiede zur synoptischen Darstellung? Von welchen Zielsetzungen und – theologischen wie christologischen – Interessen wird dieses so besondere Christusbild strukturiert und bestimmt?

Das Johannesevangelium ist nicht in erster Linie an einer Aktualisierung der Verkündigung Jesu interessiert. Vielmehr geht es um eine vertiefte Wahrnehmung der Jesusgestalt selbst. Was das Johannesevangelium im Innersten zusammenhält, ist ein christologisches Leitinteresse, eine christologische Tiefenreflexion.

Sicherlich ist dabei nicht alles einfach Erfindung oder aus der Luft gegriffen. Wenn der Logos – und von diesem Glaubensdatum geht alles aus – Fleisch wird und in die Welt kommt, muss es auch um die Tatsächlichkeit, das Ereignis der Menschwerdung, um die Historie gehen. Das mag erklären, warum in mancherlei Hinsicht das christologisch so engagierte Johannesevangelium sogar verlässlichere historische Erinnerungen bietet als die synoptischen Evangelien. Dies dürfte der Fall sein beim Todestag Jesu, aber auch bei der Nennung einzelner Personen und Orte (wie etwa Nikodemus oder der Teich von Betesda).

Doch auch historische Erinnerungen werden sogleich auf ihren theologischen Tiefensinn befragt, als Spiegel der göttlichen Herrlichkeit Jesu begriffen und auf ihren christologischen Sinngehalt hin

transparent gemacht. So formuliert schon Rudolf Schnackenburg, ein Altvater der Johannesexegese: „Auf jeden Fall wird uns im Johannesevangelium ein Bild von Jesus Christus geboten, das in seiner Art einzig ist und eine tiefe Glaubenssicht enthüllt, ein Bild, das geschichtliche Traditionen mit dem Glauben verschmilzt, daß Jesus der ‚Weg, die Wahrheit und das Leben ist‘ (14,6).“

Unter Verweis auf den Geist antwortet das Johannesevangelium auf Fragen der Zeit, im Diskurs und mit den sprachlichen und theologischen Mitteln der Zeit.

Diese so besondere christologische Konzeption des Johannesevangeliums hat eine geschichtliche Anregungsfrequenz und konkrete Ursachen.

Veranlasst dürfte das besondere Darstellungsinteresse etwa vom Synagogenausschluss sein, der im Evangelium wiederholt anklingt (Joh 9,22; 12,42; 16,2). Im Hintergrund darf ein Disput über die Bedeutung und das Wesen Jesu vermutet werden. Aber auch gegenüber der Ansicht, dass der ewige Logos nicht schwaches Fleisch annehmen kann (und wenn, dann nur zum Schein), klingt pointiert das Bekenntnis: „Der Logos wurde Fleisch“ (Joh 1,14). Ein im Hintergrund solcher Sätze angenommenes, aber in der Forschung teils hitzig diskutiertes und umstrittenes „doketistisches Schisma“ weist zumindest auf einen Themenstrang der Darstellung hin, der im Verlauf der dramatischen Erzählung wiederholt aufgegriffen wird. Er kristallisiert sich in den Begriffen „Fleisch“, „Logos“ und „Herrlichkeit“.

Getragen sind die spezifisch johanneischen Traditionen und christo-

logischen Leitinteressen von einer besonderen Gruppe: dem johanneischen Kreis. Die maßgebliche Autoritätsfigur ist jener „geliebte Jünger“, über dessen Existenz und Bedeutung die Forschung ebenso heftig diskutiert. In der Darstellung des Evangeliums ist er der verlässliche Augenzeuge und Ursprung der dezidiert johanneischen Sicht (Joh 21,24). Die auf ihn zurückgehende Sehweise verleiht dem Evangelium und der dahinterstehenden Gemeinschaft ihr unverwechselbares Gepräge. Paradigma für das Selbstverständnis und die Geschichte der johanneischen Gruppe dürfte die Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen sein (Joh 9,1-41). Wie er, so gelangten sie zur richtigen Tiefenerkenntnis Jesu und grenzen sich dementsprechend von anderen Sichtweisen ab. Sie verstehen sich als die eigentlich Sehenden und Erkennenden!

Die christologische Konzeption wird nicht im zeitgeschichtlich luftleeren Raum, sondern im Diskurs mit den religiösen Leitvorstellungen der Umwelt entwickelt. Geprägt sind die Motiv- und Bilderwelt und das christologische Gemälde des Johannesevangeliums vom Alten Testament. Enge Parallelen finden sich zur Logos-Theologie des hellenistisch-jüdischen Religionsphilosophen Philo, der seinerseits die alttestamentlich-frühjüdische Weisheitstheologie mit der Logos-Konzeption der griechisch-hellenistischen Philosophie verbindet. Sprachlich, inhaltlich und konzeptionell ist das vierte Evangelium in einer religiösen Begriffs- und Deutlandschaft verwurzelt. Diese gilt es zu studieren, um – ob in Abgrenzung oder Aufnahme – das spezifische Aussageinteresse des Johannesevangeliums zu erhellen.

Für den johanneischen Kreis dürfte diese – weit über die synoptischen Traditionen hinausgehende – interpretierende und explizierende christologische Darstellung kein die Geschichte verzerrendes Fehlverhalten gewesen sein.

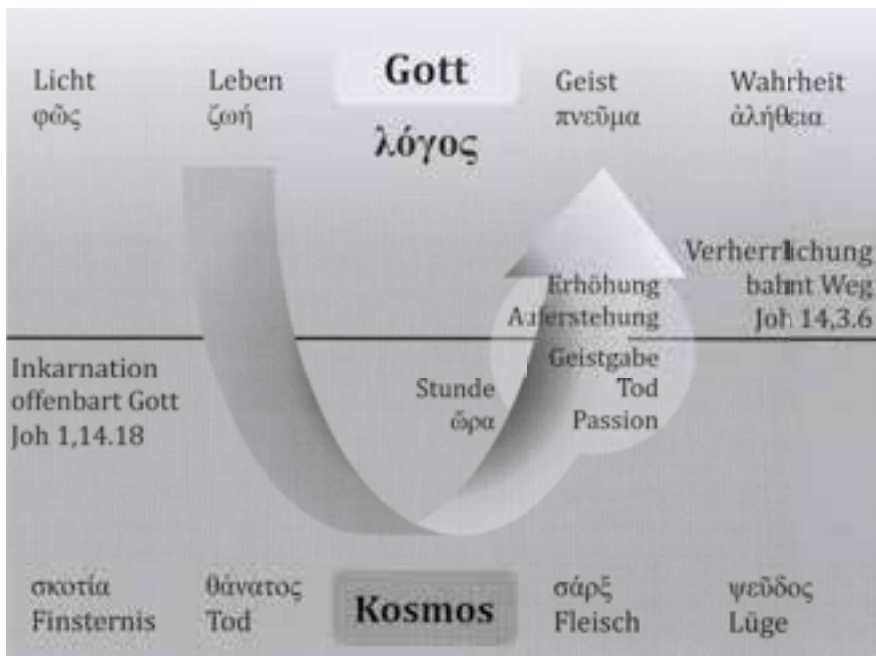
Vielmehr musste dieser christologische Neuentwurf als vom Geist veranlasst und darum sogar als geboten erscheinen. Unter dem Einfluss des Geistes erst lässt sich die volle Wahrheit über Jesus erkennen: „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen“ (Joh 16,13). Mit diesem Hinweis auf den Geist, der erst die johanneische Tiefensicht ermöglichen würde, rechtfertigt der johanneische Kreis die Traditionsbildung und das so entstandene christologische Portrait.

So ergibt sich – veranlasst, getragen, geprägt und geboten – ein kreativer christologischer Entwurf. Unter Verweis auf den Geist antwortet das Johannesevangelium auf Fragen der Zeit, im Diskurs und mit den sprachlichen und theologischen Mitteln der Zeit. Eine spezielle christologische Sichtweise bestimmt das Johannesevangelium und bedingt einen eigenen christologischen Soziolekt, der sich in der Verwendung eigener Sprachformen und in der spezifischen inhaltlichen Füllung der Begrifflichkeiten spiegelt.

III. Johanneische Formen und Grundworte: Veranschaulichung und Einübung

Wer Johannes verstehen will, braucht Übung! Johannes ist so anders, dass man nicht leichtfertig Kenntnis voraussetzen oder ein allzu leichtes Begreifen erwarten sollte. Man muss – wie beim Erlernen einer Fremdsprache – zunächst einmal „Johanneisch“ lernen: sich Grundworte und deren Bedeutung aneignen, die Sprachformen und deren Zielsetzung verstehen. Es braucht Übung. Wer lesend ins Johannesevangelium aufbricht, ist gut beraten, sich ein Formen- und Wörterbuch „Johanneisch“ anzueignen.

Was das Johannesevangelium schon auf den ersten Blick und vor allen Dingen prägt, sind lange dialogartige



Zentrale Worte lassen sich mit Hilfe dieser Graphik in Bewegung und Konzeption des vierten Evangeliums einordnen.

Glaubensdispute (vgl. etwa Joh 5,16-47; 6,22-59; 8,30-59) und gebetsartige Monologe und Offenbarungsreden (Joh 14-17). Eine weitere Besonderheit sind die Gespräche Jesu mit profilierten Einzelpersonen: mit Nikodemus (Joh 3,1-21), der Frau am Brunnen (Joh 4,1-42), Philippus (Joh 14,8-21), Petrus (Joh 21,15-23) oder Thomas (Joh 14,5-7; 20,24-29). All das sind keine historischen Stenogramme, sondern kunstvoll gestaltete, theologisch stilisierte Kondensate. Sie entfalten die christologische Grundüberzeugung des vierten Evangeliums. Die einzelnen Figuren

Vereinfacht gesagt: Jesus spricht – weil er ja vom Himmel kommt – „Himmlich“.

und Gesprächspartner fungieren als Brücken für den Leser. Mit ihnen sind die Leser in der Erzählung präsent, sie wachsen – mit ihnen – im schrittweisen Lesen und werden zur vertieften Erkenntnis der Person Jesu geführt. Immer wieder unterbrechen und steuern Fragen den Erkenntnisvorgang und Erkenntnisfortschritt: „Wie kann das geschehen?“ (Joh 3,9), „Woher hast Du das lebendige Wasser?“ (Joh 4,11), „Wie kann er uns sein Fleisch zu essen geben?“ (Joh 6,52), „Wie sollen wir den Weg kennen?“ (Joh 14,5). Die Fragen sind wie Sprossen einer Leiter auf dem Weg zur Erkenntnis Jesu. Der Mystagoge ist Christus selbst, der erklärend die Personen – und mit ihnen die Leser – führt. So lernt der Leser auch durch die Begriffsstutzigkeit und das Fehlverhalten der Figuren. Ein Prototyp etwa ist Thomas. Er vertritt die Leser, die – wie er – glauben sollen, ohne sehen zu wollen (Joh 20,29)!

Auch die Sprache, die Jesus spricht, ist eigen. Das Johannesevangelium verwendet einen christologischen Sprachcode und lässt sich letztlich als christologischer Sprachkurs verstehen. Wer ermisst, was die Worte Jesu bedeuten, hat verstanden, worum es im Evangelium geht. Die Worte sind christologisch umgebogen und stets eigens besetzt. Vereinfacht gesagt: Jesus spricht – weil er ja vom Himmel kommt – „Himmlich“. Missverständnisse sind programmiert, weil doch die Gesprächspartner und auch Hörer stets Erdenbürger sind. Was

sich hieraus ergibt, ist die von der Forschung oft beobachtete „johanneische Ironie“. Sie entsteht dort, wo die Sprachwelten miteinander kollidieren. Deutlich wird dies etwa im Dialog Jesu mit Nikodemus: „Jesus antwortete ihm: Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen. Nikodemus entgegnete ihm: Wie kann ein Mensch, der schon alt ist, geboren werden? Er kann doch nicht in den Schoß seiner Mutter zurückkehren und ein zweites Mal geboren werden“ (Joh 3,3-4). Die Geburt, von der Jesus spricht, ist nicht die Geburt, die Nikodemus meint. Auch der Begriff „Erhöhung“ spielt nicht nur auf die Aufrichtung Jesu am Kreuzesbalken an, sondern meint die Verherrlichung und Erhöhung zu Gott (Joh 12,32-33). So bedeutet auch „Nacht“ nicht einfach das Fehlen von Sonnenlicht, sondern den Bereich kognitiver Finsternis und Gottesferne: „Als Judas den Bissen Brot genommen hatte, ging er sofort hinaus. Es war aber Nacht“ (Joh 13,30).

Die Begriffe sind stets johanneisch besetzt und christologisch definiert. Immer gilt es, den großen Worten im Johannesevangelium einen symbolischen Tiefgang zuzutrauen: sei es „Durst“, „Garten“, „Nacht“, „Stunde“, „Geburt“ oder „Wasser“. Der Gehalt der Worte reduziert sich nicht auf die allseits bekannte Welt-Bedeutung, sondern ergibt sich erst mit Blick auf die christologische Konzeption des Evangeliums. Die Begriffe besitzen eine dezidierte, aber oft unerkannte Gottes-Bedeutung und Offenbarungsqualität.

Dabei lassen sich zentrale Worte – wie im beigefügten Schaubild – in die umfassende Bewegung und Konzeption des vierten Evangeliums einordnen und in ihrem theologisch-johanneischen Sinngehalt erläutern. (Siehe Graphik)

Zu unterscheiden sind dabei zunächst zwei Bereiche: der Bereich Gottes und des Logos, der durch die Worte „Licht“, „Leben“, „Geist“ und „Wahrheit“ näher definiert wird, und der Bereich des Kosmos, der von „Finsternis“, „Tod“, „Fleisch“ und „Lüge“ bestimmt wird. Beide Bereiche stehen sich nicht im Sinne eines ontologischen Dualismus gegenüber. Vielmehr ist das Zueinander von einem ethischen Dualismus geprägt und von einem Aufruf zur Entscheidung und zur Aufnahme des Lichts durchzogen, das in der Finsternis leuchtet (Joh 1,5).

Kosmos bezeichnet die Menschenwelt und ist Adressat des Heilswillens Gottes. Im Kosmos ereignet sich das heilvolle Auftreten Jesu. Hier strahlt die Herrlichkeit des Logos auf. Nur im negativen Entscheidungsfall des Menschen wird der Kosmos zur feindlichen Größe und zur gottfernen Sphäre.

Licht ist an und für sich schon ein archetypisches Heilssymbol. Licht steht für Leben. Im Judentum werden Gottes Wort und Gottes Weisung als Licht bezeichnet. Wenn Jesus von sich sagt „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh 8,12), beansprucht er, die Orientierung zu sein und leibhaftig zu ermöglichen, die Gottes Wort dem Menschen geben sollte. Das Licht leuchtet in der Welt und durchleuchtet den Kosmos (Joh 1,9; 12,46). Es macht die Finsternis sichtbar und ist damit ein Offenbarungsmedium, das in die Krise führt und zur Entscheidung auffordert.

Fleisch meint – wie das hebräische Wort „bsr“ – die menschliche Hinfälligkeit, Sterblichkeit und Vergänglichkeit. Als solches ist es eigentlich von der göttlichen Seite radikal zu unterscheiden und dem Wesen Gottes fremd und fern. Dennoch betont das Johannesevangelium: „Der Logos wurde Fleisch“ (Joh 1,14). Insofern bezeichnet Fleisch auch die irdische Seinsweise Jesu, seine Menschwerdung, die aber zum Medium der Offenbarung wird: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18).

Herrlichkeit unterstreicht zunächst einmal die Unvergleichlichkeit Gottes. Der Mensch kann Gott nicht fassen und nicht zureichend beschreiben. In der Rede von der Herrlichkeit Gottes spiegelt sich darum immer auch die beschränkte menschliche Auffassungsgabe. Johanneisch steht Herrlichkeit für den göttlichen Glanz des inkarnierten Logos: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater“ (Joh 1,14). Der menschgewordene Logos macht Gott ansichtig, lässt Gott erkennen und gewährt Einblick in das innerste Wesen Gottes. Gemeint ist nicht die äußere, fleischliche Hülle, die herrlich war, sondern das Erkennen des göttlichen

Wesens Jesu, das – in der Person und im Menschsein Jesu – fassbar und verstehbar wird.

In seiner Menschwerdung offenbart Jesus Gott. Er durchwandert und durchleidet den Kosmos und kehrt – in der Stunde seiner Erhöhung – wieder zu Gott zurück. Damit bahnt er den Seinen einen Weg: „Wenn ich gegangen bin und einen Platz für euch vorbereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir holen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin“ (Joh 14,3). Er ist der Weg, offenbart die Wahrheit und führt ins Leben (vgl. Joh 14,6).

Eine besondere Bedeutung kommt dabei der Stunde zu, von der wiederholt die Rede ist. Die gesamte dramatische Bewegung zielt darauf (vgl. Joh 2,4). Die Stunde ist mehr als eine chronologische Maßeinheit. Sie beginnt mit Joh 13,1 und umfasst die Passion und den Tod Jesu, aber auch die Geistgabe, die Auferstehung und Erhöhung zum Vater. Als theologisch gefüllter Topos verweist sie auf die endzeitliche Fülle (Joh 2,4) und den Sieg über den Tod (Joh 5,28). Letztlich steht die Stunde für die Summe des Seins und Wirkens Jesu und die Vollendung der Offenbarung.

Als Kulminationspunkt macht die Stunde deutlich, was Gott will. Während der Mensch in selbstgewählter Finsternis lebt, sucht Gott ihn mit Hilfe seines Logos auf. Er kommt ihm absolut – im Fleisch – entgegen, um ihn zur Teilhabe zu bewegen, zur Distanzierung vom Kosmos aufzufordern und Licht und Leben zu schenken. Der Logos verbindet die Sphären miteinander und erweist sich als Himmelsleiter, als Weg mit einem klaren Ziel: „Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist: der Menschensohn. Und wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der glaubt, in ihm das ewige Leben hat“ (Joh 3,13-15).

Damit endet der Grundkurs. Nicht immer lassen sich einstimmige Antworten auf die Fragen geben, die das Johannesevangelium der exegetischen Wissenschaft stellt. Johannes ist anders und fordert die Forschung seit jeher heraus. □

Biblische Tage 2016

Der erste Korintherbrief

Die Biblischen Tage 2016 – auf die wir Sie hinweisen wollen – widmen sich dem ersten Korintherbrief. Theologen verschiedener Fachrichtungen treffen sich vom 21. bis zum 23. März 2016, traditionellerweise wieder Montag bis Mittwoch der Karwoche, in der Katholischen Akademie Bayern, um verschiedene Aspekte dieses Paulusbriefes zu behandeln.

Am Beginn der Veranstaltung steht am Montagmorgen die Lesung des ersten Korintherbriefes durch Studierende der Theaterakademie August Everding in unserer Kapelle. Ein einführender Vortrag durch den Leiter der Biblischen Tage, Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, und Arbeitsgruppen zu Inhalt und Forschungsgeschichte bestimmen den weiteren Montagmorgen. Christian Lehnert liest dann um 19.30 Uhr aus seinem Essay zu Paulus mit dem Titel „Korinthische Brocken“.

Nach einem Gottesdienst am Dienstagmorgen können die Teilnehmer der Biblischen Tage unter der Anleitung von ausgewiesenen Experten in Arbeitsgruppen Kernsätze des Briefes analysieren und diskutieren. State-

ments von Fachleuten gehen dann am Dienstagmorgen auf weitere zentrale Aussagen des ersten Korintherbriefes ein, unter anderem zu den gerade heute aktuellen Fragen nach Ehe und Familie und der Rolle der Frauen in der Gemeinde. In Arbeitsgruppen können die Themen dann noch vertieft werden. Beim Abendvortrag am Dienstag versucht sich die Salzburger Exegetin Prof. Dr. Marlis Gielen dann an einem „Psychogramm des Paulus“.

Der Mittwoch beginnt wieder mit einem Gottesdienst und es stehen noch Vorträge zur Kreuzestheologie und zum „Hohen Lied der Liebe“ auf dem Programm. Zwischen den beiden Referaten bieten wir eine Führung durch die Ausstellung „Mensch Paulus“ an, die die Katholische Erwachsenenbildung im Bistum Regensburg erstellt hat und die während der Biblischen Tage in Atrium und Foyer unseres Tagungshauses in München-Schwabing zu sehen sein wird.

Anmeldungen zu den Biblischen Tagen sind möglich über unsere Homepage www.kath-akademie-bayern.de, wo Sie im Januar das detaillierte Programm finden.

Johannes-Passion: Die musikalische Verkündung

Enoch zu Guttenberg

I.

Die Johannespassion schließt nach meinen mittlerweile lebenslangen Erfahrungen mit diesem Werk viele abendfüllende, absolut heterogene Themen ein: Angefangen bei den immer währenden Glaubenskriegen um die Aufführungspraxis: also „historisch“ à la Harnoncourt, romantisch nach Karl Richter oder „pietistisch protestantisch“ etwa nach Helmuth Rilling. Solistisch oder Knabenbesetzungen, oder chor-symphonisch modern großer Aufwand? Alleine diese Fragen werden seit ziemlich genau 50 Jahren unter Musikwissenschaftlern, Dirigenten, Instrumentalisten und berühmten Sängern, aber natürlich auch vom mehr oder weniger musikalisch gebildeten Publikum, insbesondere aber von der Kritik heftig, teils unversöhnlich, jedenfalls heiß umstritten diskutiert.

Andere, musikwissenschaftliche Themenkreise wie Tonarten- und Zahlen-symbolik und überhaupt das unendliche Feld der Allegorienlehre (gerade letztere versuche ich seit einigen Jahren in einer Art Enzyklopädie zusammenzufassen) wären ebenso spannend, wie allem voran die ewig gestellte (möglicherweise überflüssige) Frage, welche der beiden Schwestern wohl die größere, die bedeutendere Passion sei: die nach Johannes oder die nach Matthäus? Und – in welchen kompositorischen und handwerklichen Mitteln, formal und dramaturgisch, sich die beiden denn tatsächlich unterscheiden.

Dies sind aus einem unendlich reichen Katalog erstmal die offensichtlichen, die auf der Hand liegenden Fragen, die uns sicher eine ganze Woche lang beschäftigen könnten. Wobei wir dann noch keinen einzigen Gedanken verwendet hätten nach dem Woher, nach den Wurzeln, genauer noch nach der Entstehungsgeschichte und den Traditionen, aus denen diese musikalischen Dramen, die man heute Oratorien nennt, einmal geboren wurden.

Oder schließlich die immer wieder bedrückenden Fragen nach judenfeindlichen Grundfarben und nach den teilweise mit hohem Ernst geführten Diskussionen, ob die geniale Evangelien-Übersetzung Martin Luthers und deren kongeniale Vertonung von Johann Sebastian Bach nicht auch als eines von vielen historischen Hinweisschildern zu dem furchtbaren Weg nach Auschwitz gesehen werden müssen.

Und sind schließlich die exegetischen Unterschiede dieser beiden Erzählungen ein- und derselben Leidensgeschichte wirklich so eklatant, dass es der unvorstellbaren kompositorischen Anstrengungen zweier solcher weltbewegender Werke wie der Passionen nach Johannes und Matthäus überhaupt bedurfte?

Wie anfangs erwähnt, alle diese aufgeworfenen Fragen und noch viele mehr müssten wir besprechen, um uns nur einigermaßen dieser riesigen, dieser so komplexen Johannespassion nähern zu können.

So kann ich nur bescheiden versuchen, Ihnen von meinem ganz persönlichen Weg der Annäherung an diese Passion, von meiner ganz persönlichen, laienhaften Exegese und von meinem ganz persönlichen unwissenschaftlich



Enoch zu Guttenberg, Dirigent, Neubeuern

mir zugewachsenen theologischen Verständnis zu erzählen. Dies alles zusammen sind die tiefen Wurzeln meiner heutigen Interpretationsansätze der „Passio secundum Johannem“ von Johann Sebastian Bach.

II.

Jede Vergegenwärtigung der beiden von Johann Sebastian Bach überlieferten Passionen – soweit sie sich nicht in fragloser Bewunderung zweier epochaler Kunstleistungen genügt – muss zunächst verfangen in einem verblüffenden, ebenso subtilen wie radikalen Unterschied der musikalischen Sprachen. Bei der „Matthäuspassion“ erscheinen erzählerischer und musikalischer Duktus eingebunden in den schmerzlichen großen Vorgang christlicher Trauerarbeit: Der Passions-Charakter wird mit dem Gewicht des ersten e-Moll-Akkords, mit dem ersten Choreinsatz „Kommt, ihr Töchter, helft mir klagen“ festgestellt und bis zum letzten, zärtlich trostlosen „Ruhe sanfte“ gehalten. Ton und Text, theologische Botschaft und musikalische Deutung bleiben kongruent (und vielleicht war es gerade diese Eindeutigkeit der Empfindung, die zur überragenden Popularität des Werkes beitrug).

Die „Johannespassion“ beginnt hingegen mit einer seltsamen, unerwarteten Antinomie. Das Orchester setzt ein in wühlendem Dunkel, in einer Musik wie vor Beginn der Schöpfung, als ein kreisendes Brodeln tiefer Violinen, als unerbittlich in Achteln pochender Orgelpunkt der Bässe, mit tief seufzenden Bratschen und klagend weiten Flöten- und Oboengeflecht. Und in diese grabend rotierende Bewegung tritt nun unbegreiflich ein scheinbarer Jubelchor: „Herr, unser Herrscher, dessen Ruhm in allen Landen herrlich ist“ (es handelt sich hier um den – der Töne wegen – ein wenig abgewandelten Ps 8 des König David: „Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist Dein Name in allen Landen“). Aber auch diese triumphale Anrufung erweist sich als nicht ungefährdet, sondern wiederum in sich gebrochen und

versehrt. Der dreifach komponierte Aufschrei „Herr! Herr! Herr!“, der in der barocken Allegorienlehre ohnehin für die Dreifaltigkeit steht, wendet den Optimismus des Psalms, des Oratorientextes unvermittelt zum „Kyrie-eleison“ – Ruf der Messe. Der Triumphgestus erscheint, noch ehe er ausgesprochen ist, verkehrt in ein verzweifertes, durchaus nicht hoffnungsgewisses Flehen um Erbarmen – so, wie schon das Messordinarium selbst sich hier eine Formel von hoher dialektischer Spannung anverwandelt.

Der Kyrie-Ruf, in seinen Ursprüngen eine altaramäische Gottesanrufung, hat sich nämlich in seiner hellenistischen Form zum Huldigungsruf an den römischen Imperator verweltlicht. Indem nun das frühe Christentum aus durchaus politischer Erwägung diese Formel auf den triumphierenden Christus übertrug, gewann es ihr zugleich ihren ursprünglichen Sinn einer sakralen Demutsgebärde zurück.

Bach hat – analog zum Kyrie der h-Moll-Messe – mit diesem Anfang sichtlich eine Initiale komponiert, in dieser Funktion zunächst ähnlich den Initialhören vor den Passionen des Heinrich Schütz, doch dies in einer ganz neuen Individualität, in einer extremen emotionalen Spannung, die sich zugleich als theologische Spannung formuliert. Aber: Was will diese Gespaltenheit der Aussagen an dieser Stelle? Was bezweckt die rein musikalisch nicht mehr erklärbare Dialektik, welche – von dieser Initiale ausgehend – das gesamte Werk durchzieht und selbst noch in der Antinomie des Schlusschors fortklingt, dessen behutsam kindlicher Schlußlied-Tonfall „Ach Herr lass Dein lieb Engel rein“ abrupt umschlägt ins Jubel-Pleno der Finalzeile „Ich will dich preisen ewiglich“?

Es erweist sich als notwendig, über etwas scheinbar Selbstverständliches neu nachzudenken, nämlich, dass Bach hier „Passion“ komponiert – will heißen, dass er nicht etwa seine genialen Musikeinfälle wahllos mit Texten der Bibel illustriert (wie dies die vielen gewichtigen, auch neuen Untersuchungen über Parodie, Übernahme und Selbstzitat in Bachs Oeuvre zuweilen suggerieren, ja unterstellen wollen), sondern dass er mit allen ihm zu Gebote stehenden musikalischen und auch außermusikalischen Mitteln versucht, den Buchstaben der Heiligen Schrift so eindringlich wie möglich zu übermitteln und theologisch zu deuten.

III.

Bach, so erweist es die komplizierte Quellenlage, hat sich gerade die Johannespassion extrem schwer gemacht: Allein der Eingangschor – ursprünglich jener Choral „O Mensch, bewein dein Sünde groß“, der heute den ersten Teil der Matthäuspassion abschließt, wurde dreimal umgearbeitet. Arien wurden verändert oder neu geschrieben, zusätzliche Texte aus dem Matthäusevangelium einmontiert und wieder getilgt. Der enorme Spannungszustand ist nicht – wie das 19. Jahrhundert dies noch argwöhnte – Produkt einer genialisch unbekümmerten Al-fresco-Malerei, sondern das Ergebnis von zehn Jahren theologisch tiefstinnigster Grundlagenarbeit.

Es fällt zunächst schwer, die These zu akzeptieren, doch Bach erscheint in seinen Passionen primär nicht als überlegender, disponierender Musiker, sondern als überlegter Dramatiker und wissender Exeget mit musikalischen Mitteln (allerdings auf ganz andere Weise als etwa der Musikdramatiker Wagner). Auch bei Bach steht in den Passionen als erste und entscheidende Aufgabe die

Versinnlichung des Textes. Musik wird tönende Theologie – nicht als Herrin, sondern als Dienerin der vorzubringenden Botschaft.

Die Aufgabe eines modernen Bach-Stils, der nicht nur die musikalische Gestik des Klanges, sondern auch dessen außermusikalische Intention ernst nimmt, kann es deshalb nicht alleine sein, den bloßen Musizierstil der Bach-Zeit zu rekonstruieren. So wichtig alle derartigen Versuche als Information und Klangereignis sind und bleiben: Sie reflektieren eben doch nur ein musikhistorisches Problem und verweisen Bachs Theologie auf den Rang einer pietistisch-protestantischen Zufälligkeit um 1720, die uns – als solche – nicht mehr zu betreffen braucht als das Allegorietheater Monteverdis oder Mozarts Ausflüge in die Typenwelt der „Opera seria“. Als bloße „schöne“ Musik aber, als vage, religiös-ästhetische Erbauungsfeier wäre Bachs Sakral-kunst, wäre besonders die Johannespassion nicht ernst genug, nicht beim Wort genommen.

Wer Bach für unsere Gegenwart ernst nimmt, der muss ihn zunächst – und sei es nur für die Dauer der Aufführung – ernst nehmen als den tiefsinnigen, flammend unbedingten Deuter eines universellen, uns noch immer zutiefst betreffenden theologischen Kosmos. Der steht vor der Forderung, analog zu Bachs eigener, höchst avancierter Diktion mit allen Mitteln, welche Musik uns heute in die Hand gibt, diese eine zentrale Mitteilung seiner Passionen neu zu formulieren.

Kehren wir zur „Johannespassion“ zurück, deren eigentümliche Kontrastspannung wir zu Anfang beschrieben: Die erste Aufgabe des Interpreten hat es hier zu sein, Bachs hoch bewusste kompositorische Antinomie zu begreifen als ein theologisches eher denn ein musikalisches Problem – als ein Problem, das nicht erst in der Partitur, sondern im Evangelientext selbst angelegt ist.

IV.

Matthäus, so wage ich sehr pauschal festzustellen, bietet die große heilsgeschichtliche Perspektive: Da wird Jesu Existenz belegt aus einer lückenlosen Generationenfolge von Adam an, definiert durch einen Apparat typologischer Entsprechungen zur alttestamentarischen Prophetie, eingefasst in eine „prä-stabilisierte Heilskontinuität“, oder wie

Musik wird tönende Theologie – nicht als Herrin, sondern als Dienerin der hervorzubringenden Botschaft.

Leibnitz sagte: Von Gott eingesetzte Heilskontinuität im gleichen Maß für Leib und Seele.

Parallel dazu gibt es auch die vom fünften Evangelisten, also von Bach selbst eingebaute tragische Liebesgeschichte und die Passion der Braut Jesu, der Tochter Zion, als Allegorie für die christliche Gemeinde, die sich schon im Weihnachtsoratorium als die liebende Maria Magdalena findet, und in der Matthäus verzweifelt nach ihrem verlorenen Bräutigam sucht.

Der klare perspektivische Charakter des Matthäus-Evangeliums ist nach meinem Verständnis dem Johannespassionstext eher fremd. Hier berichtet ein-nerseits – so jedenfalls glaubte es die Theologie der Bach-Zeit, und so müssen wir es mitglauben, wenn wir nicht an Bachs Musik vorbei interpretieren wollen – ein Augenzeuge, ein unmittel-

bar Beteiligter, „der Jünger, den Jesus lieb hatte“, und der am Schicksal seines Freundes, am Dahinschwinden der messianischen Kräfte des Erlösers während des Prozesses, der Marter und der Kreuzigung verzweifelt – so jedenfalls liest man es aus Bachs Noten, so hat es Bach der Schrift des Evangelisten Johannes entnommen.

Hier wird nicht, so scheint es Bach, aus der sicheren heilsgeschichtlichen Gewissheit des Matthäus heraus der Menschensohn in seinem Leiden und seiner irdischen Erniedrigung gezeigt, sondern hier ist ein politisches und menschliches Drama ganz unmittelbar geschildert. In dem andererseits aber auch (im Gegensatz zur Matthäuspassion) der mächtige Souverän, der Gott-König, der alles könnte, wenn er nur wollte, gezeichnet wird:

„Wen suchet Ihr?“ – „Jesus von Nazareth.“ – „Ich bin’s“
da wichen sie zurücke und fielen zu Boden

„Ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und in die Welt kommen, dass ich die Wahrheit zeugen soll!
Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme“

„Mein Reich ist nicht von dieser Welt,
wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden für mich kämpfen“

Der Christus Triumphans, der Held von Juda, der mit seinem „Es ist vollbracht“ – das Kreuz als Fanal, als Anbruch des Neuen Testaments auf Golgatha.

Noch einmal: Einerseits also könnte man überspitzt formulieren, ein Bericht der Unsicherheit und des Zweifels, andererseits ein Erkenntnis-Bericht des Königtums Jesu, dessen Reich nicht von dieser Welt ist. In jedem Fall aber ein Bericht höchster dialektischer Spannung. Gerade darum ein aufwühlender,

Die ungeheuer differenzierte theologische Spannung will, nein, muss auch als Klangereignis hergestellt sein.

ein tief bewegender Stoff für eine Zeit, die ein halbes Jahrhundert nach Spinoza streng gläubig, doch an der Grenze zur Aufklärung und damit am Ursprung auch unseres modernen Skeptizismus stand – 1729, das Entstehungsjahr der Matthäuspassion, so müssen wir uns vergegenwärtigen, ist immerhin auch das Geburtsjahr Lessings!

Das ganze Johannes-Evangelium erweist sich nach meinem Verständnis als ein dialektisches Werk, auch in philosophischem Sinn, und es begründet die heilsgeschichtliche Legitimation seiner erzählerischen Unmittelbarkeit durch den genialen Kunstgriff seiner Prämisse: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.“ Und dann, noch programmatischer: „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen, und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht begriffen.“

Es ist für mich keine unerlaubte Grenzüberschreitung anzunehmen, dass Bachs Chor-Initiale dramaturgisch möglicherweise eben auch dieser Prämisse entspricht, dass sich – bewusst oder aufgrund einer assoziativen Selbstverständlichkeit – in dem dreifach isolierten „Herr!“-Ruf auch diese Gleichung „Anfang = Wort = Gott“ manifestiert, und dass sich vor allem in der Gegensatz-

paarung „Niedrigkeit = Verherrlichung“ des Passionstextes eben dieser johanneische Nacht-Licht-Kontrast widerspiegelt. Auch die von Bach als selbstverständlich vorausgesetzte Identität des Jüngers und Evangelisten Johannes mit dem Verfasser der Apokalypse bliebe im theologischen Kosmos dieses Eingangschores noch zu erwägen.

V.

Für die musikalische Praxis aber kann dies nur heißen: Mit bloßer Passionsstimmung ist es bei diesem Anfang so wenig getan wie mit verwaschener barocker Festlichkeit: Die ungeheuer differenzierte theologische Spannung will, nein, muss auch als Klangereignis hergestellt sein. Jeder Phrase fällt neues dramatisches Gewicht zu. Das Orchestervorspiel muss die Vieldeutigkeit seiner Themenstränge hörbar machen. Das „Herr! Herr! Herr!“ darf nicht einfach jubelnd, nicht einfach flehend sein: Es muss seine nachgerade hysterische Doppelspannung im Wortsinn herausrufen, die jauchzende Diskrepanz zum Katastrophentonfall des Orchesters ebenso wie die verzweifelte Ambivalenz der Anrufung selbst.

Es gibt in der musikalischen Textur dieses Anfangs Stellen, die nur aus einer solchen expressiven Interpretationshaltung verstehbar und deutbar werden. In den Takten 80 bis 83 steigen die peitschenden Achtelschläge der Streicher plötzlich steil an und erheben sich aus ihrem vorigen Dunkel um eineinhalb Oktaven über den Chor, während dieser (auf den Text: „Zeig uns durch deine Passion, dass du der wahre Gottessohn“) in düster-fungierter Gegenbewegung fast zu versinken droht. Die Stelle ist wohl allgemein mit „piano“ markiert. Ihr Sinn aber, dieser Beinahe-Sieg der Finsternis über das Licht lässt sich nur mit einer dezidierten crescendo-decrescendo-Bewegung mitteilen. Was dem Puristen als ein unzulässiger Romantizismus erscheinen mag, das erweist sich – nimmt man nur die theologischen Implikationen der Musik gebührend ernst – als zwingende gestalterische Notwendigkeit.

Aber natürlich verlangt – und hier schließt sich der Kreis – auch die bei Nikolaus Harnoncourt beschriebene Gestik barocker Aufführungspraxis, dass Aufwärtslinien crescendoiert und Abwärtslinien diminuiert werden müssen.

Passionsmusik war für den Menschen der Bach-Zeit eine unmittelbar sakrale Erfahrung. Diese Unmittelbarkeit ist uns Heutigen nun nicht mehr selbstverständlich abzuverlangen, und sie ist fast unmöglich in der betont neutralen, profanen Atmosphäre eines modernen Konzerts: Der barocke Hörer hatte beim Erleben von Bachs Musik den Altar mit dem Bild des Gekreuzigten vor Augen –, der Konzertbesucher unserer Tage einen schwer arbeitenden Chor- und Orchesterapparat und die Solisten in Frack und Abendkleid.

Es gilt also, wenn man Bachs Botschaft in all ihren Bestrebungen realisieren will, die alten barocken Mittel der *Rappresentatione*, des Passionsspiels für die Aufführung gleichsam wieder zu entdecken, den szenischen Ritualen unseres modernen Konzertbetriebs wenigstens eine Ahnung der alten Würde abzugewinnen.

Und es gilt zugleich, dem heutigen Hörer, dem Bibelfestigkeit nicht mehr selbstverständlich zuzumuten ist, die spezifische Botschaft der Johannespassion auch durch sparsam gesetzte optische Signale näherzubringen. Natürlich kann dies nicht pseudobarocke Kostümierung oder die fatale Gestik mancher konzertanten Operaufführung bedeuten. Wohl aber durch eine Anordnung von Solisten, Chor und Instrumentari-

um, welche – zusammen mit einer bewusst eingesetzten Musiksprache – die Konstellationen des Dramas und deren sakrale Gebundenheit spürbar macht.

Der Evangelist etwa, bei Matthäus in der Rolle des wissenden Chronisten, ist hier ein glühend Beteiligter. Er ist – ausgewiesen durch das Bibelwort „Und der es gesehen hatte, der hat es bezeugt und sein Zeugnis ist wahr“ – der Jünger Johannes unterm Kreuz selbst. So hat Bach es gesehen. So hat er es komponiert. Und während Bachs Matthäus sein Epos von Menschheitsschuld und Gottessühne aus abgeklärter Distanz entwirft, trägt Bachs Johannes-Bericht alle Züge erregten Augenblickserlebens, vielleicht sogar die der Reportage. Sappho gesprochen schildert die Johannespassion immerhin auch einen welthistorischen, hochpolitischen Kriminalfall, dessen Nachbeben in bald jeder Völkergeneration bis heute neue, furchtbare Katastrophen gebären – einen erregten Prozessbericht voll spontaner Emotionen: Freundschaft, Mitleid, Zorn, Anklage, Zweifel, Parteinahme bis zum Hass, nüchternes Kalkül, politischer Zynismus und Liebe.

Eine Aufführung kann diese dramatische Mittlerfunktion verdeutlichen, indem sie den Johannes-Sänger zwar auf die linke, also die imaginäre „Evangelienenseite“ des Raumes, zugleich aber auf ein Podium vor der Rampe ins Publikum stellt, indem sie ihn auch optisch als den Zeitgenossen beider Zeiten – der biblischen wie der unsrigen – vergegenwärtigt.

Jesus als die zentrale Figur des Dramas kann in diesem Aufführungskonzept nicht in der üblichen Sängerposition zwischen den Ariensolisten stehen. Er muss auch bildlich ins Zentrum des Raumes rücken, umringt und eingekleidet von der Masse des Chores – einerseits als die große Erlösergestalt der johanneischen Prämisse („Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“) als der Christus Triumphans, zugleich aber als zutiefst menschliche Figur, als agierendes und reagierendes, alle Emotionen durchkämpfendes Individuum.

Und wiederum ist es Bach selbst, der die beiden Christus-Figuren nach seinem exegetischen Verständnis völlig unterschiedlich charakterisiert und zeichnet. In der „Matthäuspassion“ erscheint Jesus von Anfang an zwar vom Evangelisten erkannt als der Erlöser, aber vor allem auch in allen Fasern seines Seins völlig vermenschlicht, den schlimmsten irdischen Anfechtungen total ausgeliefert, vom Grauen der Angst am Ölberg, dem Blutschwitzen, bis zum herausgeschrienem Zweifel und elendiglichem Verenden am Kreuz, gleichzeitig aber entrückt durch die berühmte, seine Rezitative umgebende Streicher-Gloriole, als der Menschensohn im Sinne des „Verheißenen“ aus dem Buch Daniel.

Es ist die ungeheure, wissende Kunstfertigkeit Bachs, welche auch hier noch zu differenzieren weiß, diese Gloriole mit zunehmender Erniedrigung der Person immer durchscheinender, blasser werden lässt, bis er ihr in dem letzten schrecklichen Zweifelsmoment „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ das Licht gänzlich versagt und erst in dem überwältigenden „Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen“ als Heilsbotschaft neu und universell erkennbar wird.

In der Johannespassion hingegen zieht Jesus (um es modern auszudrücken) seine Mission im sicheren Bewusstsein der eigenen königlichen Würde und Stärke bis zur Schädelstätte durch. Er stellt sich dabei als Menschensohn innerlich frei und selbstbewusst allen menschlichen Abgründen und als Souverän allen staatlichen und politischen Institutionen, bis er mit dem

letzten „Es ist vollbracht!“ diese Mission als erfüllt erklärt und damit den irdischen Tod als Erlösungssieg triumphal umdeutet.

Und dennoch berichtet der Jünger, den Jesus lieb hatte, jedenfalls in der Bach'schen Exegese voller Erregung und Zweifel von der Verhaftung, dem Prozess und der Hinrichtung Jesu in tiefem Mitleiden, von Zweifel geschüttelt und von liebender Emotion durchdrungen. Bach entspricht der Dramatik und Ambivalenz des Stoffes, indem er den Sänger der Christuspartie ohne Streicher-Gloriole mit dem nämlichen Continuo-Strom begleitet wie die übrigen Akteure, denn: „das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht begriffen“.

VI.

Es bleibt so höchstens die interpretatorische Aufgabe der Aufführung, wenn überhaupt hier Differenzierungen zu schaffen, etwa durch Verwendung der Orgel für die Christus-Rezitative, welche durch wechselnde Registrierung die Stationen der Heilsgeschichte nachzeichnen könnte und Cembalo für die anderen Dramatis Personae, wie Pilatus, Kaiphas, Hohepriester, Diener, Mägde und so fort. Die letzte strahlende Lichterruption beim „Es ist vollbracht“, diese jähe ungeheuerliche Verwandlung des sterbenden Menschen zum Erlöser-Gott macht es auch nötig, die Christuspartie gegen alle Konvention in dieser Passion mit einer großen Bass-Stimme zu besetzen.

Es gibt zwischen Christus und Pilatus – selbst noch im Scheitern – Augenblicke der völligen Gemeinsamkeit.

Und ich halte meine Jesus-Sänger konzessionslos an, in der Johannespassion, das berühmte „Es ist vollbracht“ nicht leidend larmoyant etwa wie Fischer Dieskau unter Karl Richter, sondern sieghaft, quasi als Fanfare, als Anbruch des Neuen Testaments zu singen.

Pilatus hat in solcher dramaturgischen Konstellation im Chor unmittelbar neben Jesus zu stehen. Auch er ist ja im Johannestext ein Einkreister, ein von Rom existenziell Bedrohter, der um seinen Stuhl bangt und gleichzeitig vom Druck der jüdischen Masse überrannt wird. Johannes – und mit ihm Bach – gibt dieser geschichtlich eher grausamen Figur durchaus sympathische Züge. Er schreibt mit sichtlicher Anteilnahme die Katastrophe eines Intellektuellen, der sich zunehmend verstrickt im Netz seiner eigenen Abwiegeltaktik. Es gibt zwischen Christus und Pilatus – selbst noch im Scheitern – Augenblicke der völligen Gemeinsamkeit. Und noch die endliche Flucht des Juristen in eine heillose Rechtskonvention trägt Züge dieser Hinwendung („Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben“). Alle übrigen Akteure, Petrus, die Mägde und Kriegsknechte, bleiben dagegen weitgehend anonym, versteckt. Sie gehen in der großen Chormasse auf und werden aus ihr heraus gesungen.

Der Chor selbst hat in Bachs Passionsdramaturgie ambivalente Funktion, so wie alle Figuren in der umfassenden Dialektik dieses Textes ihre spezifische Ambivalenz tragen und die Komposition mit ihnen. Die Choristen sind abwechselnd Volksmenge, Hohepriester, Soldaten, sind zugleich in den Chorälen Zuschauer und somit Stellvertreter der realen Zuhörerschaft. Aber – und hier



fol. 82r: Jesus und die Samariterin am Brunnen.

erweist sich erneut die zwingende Notwendigkeit eines dramatisch mitgestaltenden Aufführungskonzeptes – sie erfüllen diese ihre Stellvertreterfunktion nicht wie in der „Matthäuspassion“ aus historischem Abstand, sondern wiederum als unmittelbar erlebende Augenzeugen. Man könnte sie sich in einem ganz naiven Bild als die Schar der Jünger am Kreuzweg denken: voll Anteil nehmender Sympathie, aber gleichsam distanzlos, während der Reflexion stets der Emotion des Augenblicks ausgeliefert („Er hat alles wohl bedacht, in der letzten Stunde“).

Dieser hochdifferenzierten szenischen Qualität hat eine extreme Differenzierung der musikalischen Mittel zu entsprechen.

Von ähnlich distanzloser Zentrierung aufs Unmittelbare erweist sich endlich sogar die letzte, theologische Instanz der Passionsmusik, nämlich die der Arien: Die Kenntnis der heilsgeschichtlichen Notwendigkeit ist ihnen zwar gegeben, trotzdem bleiben sie in ihrer Reaktion völlig spontan: „Ich folge dir gleichfalls“, „Ach, mein Sinn“, „Eilt, ihr angefochtenen Seelen“.

Dieser hochdifferenzierten szenischen Qualität hat eine extreme Differenzierung der musikalischen Mittel zu entsprechen. Und wiederum ist Bachs Partitur selbst Kronzeuge einer solchen Differenzierung. Die starre Rechtsforderung der Hohenpriester, „Wir haben ein Gesetz“, und der fast unmittelbar folgende, wütend hämische Volkschor, „Lässtest du diesen los, so bist du des Kaisers Freund nicht“, sind musikalisch bis auf eine Halbtonrückung von identischer Textur, stehen also wechselseitig zueinander im Verhältnis der Parodie im modernen Sinn. Wer sich hier zweimal auf dieselbe chorische Eigendynamik verlässt, der zerstört die geniale Kontrastlogik dieses Kunstgriffes,

bezieht Bach der kompositorischen Einfallslosigkeit. Denn einmal ist es ja die Autorität des Gesetzes, die Forderung der Thora, die sich in der Gesetzmäßigkeit dieser Fuge ausdrückt. Hier kann nur ehre Gemessenheit, das heißt langsames Tempo und breitester Nachdruck der kompositorischen Botschaft Sinn und Notwendigkeit geben.

Im Volkschor hingegen schlägt diese Berufung aufs Gesetz plötzlich um zur sarkastischen Travestie: Wo vorher von den Hütern des Glaubens jüdisches Recht gegen den Juden Jesus gewendet wurde, da wendet nun der Pöbel römisches Recht gegen den römischen Landpfleger. Ohne eine gleichzeitige Verkehrung der Fugenordnung in grimmige Presto-Aggressivität ist dieser Kontrast unmöglich zu übermitteln.

Noch fesselnder lässt sich der komponierte Umschlag einer Stimmung, diese Musik gewordenen Ambivalenz erfahren in der zentralen „Es ist vollbracht“-Arie: Die Altstimme nimmt die Melodie der Sterbeworte zunächst beinahe identisch, sinnlos, wie ein tonlos gebrochenes Echo auf und bricht dann, nach ein paar leeren Trostgebärden und einem noch schwärzeren Rücksturz in Elend und Trostlosigkeit plötzlich in den unbegreiflichsten Triumphgesang aus: „Der Held aus Juda siegt mit Macht.“ Nirgends ist die Unvermitteltheit der Bach'schen Diktion, die schroffe Identität des nicht Vereinbaren sichtbar als in diesem Augenblick. Molto adagio gegen vivace, h-Moll gegen D-Dur, Tod gegen Sieg. Selbst die profundeste Argumentation für ein maßvolles, „klassisches“ Bach-Bild muss vor der Maßlosigkeit dieser Stelle zurückprallen.

Und wenn Bach nun gerade an dieser exponiertesten Stelle solch extreme Möglichkeiten zueinander zwingt, dann müssen vorher auch Christi letzte Worte, Tod und Triumph sich in einer musikalischen Geste vereinen. Dann ist endlich das gesamte Werk vor diese Forderung gestellt. Dann ist jeder Chor, jedes Rezitativ, jede Arie nach der adäquaten Deutungsspannweite zu befragen.

Es gab und gibt brillante Analysen über Bachs Kompositionsabsichten.

Die oft genug disparate Entstehungsgeschichte der Werke und ihre Rückwirkung auf Form und Organisation sind hinreichend untersucht. Eine intrikate Zahlenkabbala wurde ebenso oft bewiesen wie widerlegt. In der Ornamentik der Stimmführung wurde das Kreuzzeichen und manch andere Symbolik festgestellt.

Nirgends ist die Unvermitteltheit der Bach'schen Diktion, die schroffe Identität des nicht Vereinbaren sichtbar als in diesem Augenblick.

Doch all die fesselnden Untersuchungen über Zahlenmystik und Kontrapunktische Enigmatik (Rätsel, Herkunft) müssen letztlich Theorie und geistreiches Gedankenspiel bleiben, solange es nicht gelingt, sie hörbar, sie im musikalischen Erklingen erlebbar zu machen. Was die romantische Bachtradition des 19. Jahrhunderts hier durch Subjektivität verstellte, was der neuere Purismus in verständlicher und notwendiger Gegenreaktion verwarf, das gilt es heute wieder zu entdecken und neu zu begründen aus dieser einzigen, theologisch-dramaturgischen Generalforderung in Bachs Musik: Verkündigung zu sein. □

alpha¹
ARD Bildungskanal

Die Katholische Akademie in alpha-lógos

Ausgewählte Veranstaltungen der Katholischen Akademie Bayern sind regelmäßig in ARD-alpha, dem deutschlandweiten Bildungskanal des Senderverbundes, zu sehen. Die journalistisch aufbereiteten 45-minütigen Beiträge werden vierzehntägig in der Reihe „alpha-lógos“ am Sonntagabend, jeweils von **19.15 bis 20 Uhr**, gesendet. Sie bieten Originalauszüge aus den Vorträgen und Diskussionen, Interviews mit den Referenten sowie vertiefende Informationen.

Die Sendungen der Reihe werden vierzehntägig sonntags, jeweils um **13 Uhr**, wiederholt. Gezeigt wird immer der Beitrag, der in der Vorwoche um 19.15 Uhr zu sehen war.

Noch ein Hinweis

Die Sendungen der „alpha-lógos-Reihe“ sind jeweils ein Jahr lang auch auf der Homepage von ARD-alpha abzurufen und können damit jederzeit auf dem heimischen Computer gesehen werden.

Die Internetadresse lautet:
<http://www.br.de/fernsehen/br-alpha/sendungen/logos/logos104.html>

Eine aktualisierte Programmvorschau finden Sie unter
<http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-bei-br-alpha.html>

„Die johanneische Gemeinde“: Konflikte und theologische Streitfragen

Jörg Frey

I. „Die johanneische Gemeinde“

„Die johanneische Gemeinde“ ist ein modernes Konstrukt, entstanden in der Forschung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, als die Johannesforschung nicht mehr nur an der Meinung und Theologie des johanneischen Autors und auch nicht mehr primär an der Frage nach den vom Evangelisten verarbeiteten Quellen interessiert war. Vielmehr ging die Wissenschaft nun auch daran, die Quellen oder Schichten zu verorten, um aus ihnen die Geschichte der Theologie einer spezifischen Gemeindegruppe rekonstruieren zu können.

Die heutige Forschung ist hier längst nicht mehr so optimistisch. Können wir überhaupt noch von einer „johanneischen“ Gemeinde reden? Und welche Indizien im Johannesevangelium und den Johannesbriefen können uns über ihr Profil und ihre Probleme Auskunft geben? Vor 30 Jahren wären die Antworten hier noch sehr vollmundig gewesen. Aus literarkritisch rekonstruierten Schichten im Evangelium – von einer judenchristlichen Grundschrift über den gnostisierenden Evangelisten bis zu der sein Werk orthodox korrigierenden „kirchlichen Redaktion“ – stellten sich Exegeten wie Georg Richter oder der junge Hartwig Thyen die johanneische Gemeinde als einen von der „Großkirche“ um Petrus relativ abgeschotteten Kreis vor, in dem theologisch heftig gestritten wurde. Das Johannesevangelium wurde dann als Dokument oder gar Protokoll eines heftigen Streits um die Christologie oder um das Verhältnis zur „Welt“ in diesem Kreis gelesen.

Doch diese Zeiten sind vorbei. Die heutige Forschung meint nicht mehr so viel über diese Gemeindekreise zu wissen. Fragwürdig geworden sind die Entwürfe, die klar bestimmen wollten, was der Evangelist nicht geschrieben haben könne und was nur einer theologisch etwas minderbemittelten „kirchlichen Redaktion“ zuzutrauen sei. Fragwürdig geworden sind auch alle Versuche, die hinter dem Werk des Evangelisten stehenden Quellen genau zu rekonstruieren. Weder eine zusammenhängende Sammlung von Wundergeschichten („Semeiaquelle“) noch eine eigene vorjohanneische Passionsüberlieferung finden heute mehr ungeteilte Zustimmung. Und selbst der lange vermutete Logos-hymnus hinter dem Johannesprolog wird immer mehr als eine gelehrte Konstruktion erkannt, und es ist zweifelhaft, ob es einen solchen je gegeben hat.

Das heißt nicht, dass das Evangelium in einem Zug und ohne Verwendung von Quellen niedergeschrieben wäre, aber die Möglichkeiten, seine Entstehung noch im Detail zu rekonstruieren, sind angesichts der einheitlichen Sprache sehr beschränkt. Außerdem ist die Voraussetzung der erwähnten Entwürfe meist, dass diese johanneischen Gemeindekreise in einem wesentlichen Teil ihrer Entwicklung von der Außenwelt relativ abgeschottet existierten, andere (z. B. die synoptischen) Überlieferungen nicht rezipierten und sich nur intern in der immer neuen Durcharbeitung ihrer Basistexte über ihre theologischen Optionen verständigten, bevor ihre Texte dann in den Bestand der sich entwickelnden „Großkirche“ eingebracht wurden. Diese Abgeschlossenheit



Prof. Dr. Jörg Frey, Professor für Neutestamentliche Wissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

wurde insbesondere aus der eigentümlich geprägten Sprache von Evangelium und Briefen erschlossen, die man als Indiz eines sektiererischen Sondermilieus deutete.

Doch hat wiederum besonders die Sprachwissenschaft gegen diesen Rückschluss von der Sprachgestalt auf ein Sondermilieu Bedenken erhoben: Die Sprache des Evangeliums ist ja keineswegs unzugänglich, vielmehr enthält die Erzählung viele erläuternde Züge. Im Übrigen ist Johannes keineswegs völlig unberührt von synoptischen Stoffen. Die neuere Forschung nimmt daher ernst, dass das Evangelium, selbst wenn es aus einem spezifischen Gemeindekreis kommen mag, nicht zur Annahme nötigt, dass dieser Kreis weithin abgeschottet von anderen Gruppen existiert hätte. Eine zunehmende Zahl von Forschern ist vielmehr überzeugt, dass diese Gemeinden Elemente der synoptischen Überlieferung, das Markus- und gegebenenfalls sogar das Lukasevangelium kannten und mit anderen Gruppierungen in ihrem Umkreis sehr wohl in Beziehung standen.

Darüber hinaus ist zu fragen, ob ein Werk wie das Johannesevangelium wirklich nur zur Selbstvergewisserung des eigenen Gemeindekreises verfasst wurde. Der Buchschluss in 21,25, die Welt könnte die Bücher nicht fassen, die über Jesus geschrieben werden könnten, stellt auch dieses Buch in den Kontext anderer Bücher hinein, der älteren Evangelien, von denen Stoffe sehr eklektisch und kritisch aufgenommen sind, und der weiteren christlichen Buchproduktion: Wenn der Evangelist beziehungsweise die sein Werk herausgebenden Schüler wissen, dass andere Bücher (wie z. B. Markus und Lukas) in „ihren“ Kreisen angekommen und zum Teil bekannt waren, dann mussten sie auch damit rechnen, dass ihr Buch über die eigenen Kreise hinaus in anderen Gemeinden gelesen werden würde.

Wie aber sahen diese Gemeindekreise aus, in denen das vierte Evangelium und (wie die Sprache nahelegt) wohl

auch die drei Johannesbriefe entstanden sind? Welche Indizien lassen sich auswerten? Zunächst ist festzustellen, dass die drei Johannesbriefe mit heranzuziehenden sind, ungeachtet der Frage, ob sie vor, nach oder etwa zeitgleich mit dem Evangelium entstanden sind und ob ihr Autor von dem des Evangeliums zu unterscheiden ist oder nicht. Dass die beiden kleinen Briefe mit dem ersten eng zusammengehören, ist klar, und die Sprache des ersten Briefes ist so bei der Sprache des Evangeliums oder zumindest einzelner seiner Abschnitte, dass sich hier eine klare Trennung nicht vollziehen lässt.

Die Briefe thematisieren in direkter Anrede Probleme in den angeschriebenen Gemeinden, während das Evangelium indirekt, im Modus der Jesuserzählung, formuliert und seine Adressaten nur an ganz wenigen Stellen direkt anredet. Die beiden kleinen Briefe sind von dem Autor, der sich ohne Namensnennung als „der Alte“ vorstellt (und entsprechend autoritär schreibt), an zwei einzelne Gemeinden adressiert, der erste Brief ist ein Rundschreiben desselben Autors an einen größeren Kreis von Gemeinden, der das gleiche Problem wie der kurze zweite Brief thematisiert. Erkennbar ist ein Netzwerk von Gemeinden, die durch Boten und gegenseitige Besuche miteinander verbunden waren und vor allem von dem „Alten“, einem autoritativen Lehrer, beeinflusst und geprägt scheinen. Dieser „Alte“ beansprucht zu sagen, wer „zu uns“ gehört und wer nicht, was richtig ist und was nicht, er lobt und tadelt und gibt Anweisungen, allerdings scheinen nicht alle in den Gemeinden auf die Autorität des „Alten“ zu hören (3 Joh) und andere haben offenbar die Solidarität aufgekündigt (1 Joh 2,18ff.). Diese „Spaltung“ wird im ersten und wohl auch im zweiten Brief angesprochen.

Was lässt sich über diese Gemeinden weiter sagen? Die drei Namen im dritten Brief, Gaius, Diotrophes und Demetrios, die einzigen Personennamen, die wir aus dem johanneischen Kreis kennen, sind allesamt pagan beziehungsweise römisch: Wir müssen also zur Zeit der Abfassung dieses Briefes mit einem heidenchristlichen Element in diesen Gemeinden rechnen, obwohl viele Traditionen und auch manche Personen in ihrem Ethos noch Spuren jüdischer Prägung zeigen. Ich meine, dass diese aus Juden- und Heidenchristen gemischte Gemeindestruktur für alle drei Briefe vorauszusetzen ist und sich auch schon im Evangelium zeigt: dort vor allem wenn vom Kommen der „Griechen“ zu Jesus erzählt ist (Joh 12,20ff) oder wenn Jesu Hingabe für die Schafe aus dem Stall (gemeint wohl Israel) und für „andere Schafe, nicht aus diesem Stall“ geltend soll (Joh 10,16; vgl. 11,50-52).

Regional wird man diese Kreise am ehesten in Kleinasien (Ephesus) vermuten dürfen, wo die johanneischen Schriften wohl herausgegeben wurden und auch später, im 2. Jahrhundert, einen wichtigen Bezugspunkt darstellen, z. B. im Streit um den Ostertermin. Dort wäre auch das Gegenüber zu einer starken und traditionell selbstbewussten Synagoge gegeben. Zugleich wäre dort vorauszusetzen, dass im Umkreis (eventuell in der gleichen Stadt) andere Gruppen von Jesunachfolgern anderer Prägung lebten (so z. B. von Paulus beeinflusste Gruppen oder der Kreis um den Autor der Apokalypse). Leider haben wir keine direkten Informationen über Kontakte oder Auseinandersetzungen mit diesen Gruppen, aber es ist doch damit zu rechnen, dass die verschiedenen Kreise voneinander wussten.

Die johanneischen Kreise hatten eine gewisse „Schultradition“. Diese enthielt eschatologische Lehren (1 Joh 2,18) und ethische Maximen (1 Joh 2,7) und

formelhafte Zusammenfassungen der Verkündigung (z. B. über die Sendung Jesu; vgl. Joh 3,16; vgl. 1 Joh 4,9f). Andere Überlieferungen, die Parallelen z. B. bei den Synoptikern besitzen, begegnen bei Johannes in einer eigentümlichen sprachlichen Überformung, so dass man die besondere Verkündigungssprache in Evangelium und Briefen durchaus einer Eigenprägung im johanneischen Kreis zuschreiben kann. Unklar ist, wie weit man zwischen einer „johanneischen Schule“ und einem weiteren Kreis „johanneischer Gemeinde(n)“ unterscheiden muss, aber natürlich haben nicht alle von diesem Milieu geprägten Christen gleichermaßen aktiv an der Gestaltung der Verkündigungssprache und Theologie mitgearbeitet, und nur diese nennt man „johanneische Schule“.

Abgesehen von den drei Briefen sind es vor allem die Abschiedsreden des Evangeliums (Joh 13-17), aus denen sich Einblicke in die johanneischen Gemeinden gewinnen lassen. Mehr als die anderen Reden des Evangeliums sind diese transparent für Probleme der nachösterlichen Zeit und Gemeinde. Doch liegt hier eine indirekte Kommunikation vor: Jesus spricht zu den über seinen baldigen Weggang betrübten Jüngern, und durch diese „Figurenrede“ adressiert der Evangelist die Probleme seiner Leserinnen und Leser in späterer Zeit an. So spiegeln sich in den Fragen der Jünger die Nöte der Adressaten, und in Jesu Instruktion die Antwort des Evangelisten. Dabei mischen sich Hinweise auf die allgemeine Situation der Gemeinden nach Ostern und präzisere Fragen und Probleme, in denen sich die Situation der Adressatengemeinden zeigt.

II. Die Adressatengemeinden im Spiegel der Abschiedsreden

Kernproblem ist zunächst die „Abwesenheit“ Jesu. Auch nach Ostern ist ja Jesus nicht mehr sichtbar gegenwärtig. So spiegelt sich die Situation der Gemeinde nach Ostern in der Trauer der Jünger, die ausbricht, wenn Jesus ihnen seinen Weggang ankündigt (Joh 13,33 u. ö.). Die Jüngergemeinde wähnt sich verwaist (Joh 14,18) und schutzlos in der ungläubigen und fremden „Welt“, ihr Zustand wird programmatisch als Trauer (16,7,20-22) Bedrängnis (16,20-22,33), oder Erschütterung (14,1,27) charakterisiert. Und die Abschiedsreden antworten darauf in vielfältiger Weise: Jesu kündigt an, wieder zu kommen – aber dieses Wiederkommen ist auch mit dem Ostertag noch nicht definitiv geschehen. Er kündigt an, den Geist-Parakleten als „Platzhalter“ zu senden (Joh 14,15f. u. ö.), und Jesu Weggang ist notwendige Voraussetzung dafür, dass dieser kommen kann (Joh 16,7). Und schließlich gibt es Aussagen darüber, dass Jesus wieder kommen und die Jünger zu sich holen werde, das heißt die Zusage einer endgültigen, nicht mehr angefochtenen Gemeinschaft mit ihm „im Vaterhaus“ (14,2 f.; vgl. 17,24).

Nach Jesu Weggang ist alles anders, auch die Form der Nachfolge. Nun können die Jünger nicht mehr Jesus physisch „hinterherlaufen“. Die Verbindung mit ihm ist vielmehr jetzt die des „Glaubens“, des Glaubens an den auferstandenen Gekreuzigten. Im Missverständnis des Petrus, der Jesus überallhin nachfolgen, ja „für ihn“ sterben will (Joh 13,36f.), wird klar, dass Stellvertretung nur umgekehrt funktioniert: indem Jesus für die Seinen stirbt. Nach Ostern ist eine andere Art der Nachfolge geboten: „Glaubt an Gott und glaubt an mich...“ (Joh 14,1). Darin zeigt sich eine entwickelte Christologie, in der Jesus als der Erhöhte auf Gottes Seite steht und („binitarisch“) zusammen mit Gott



fol. 82v: Jesus und der Regulus – eigentlich: Dienstmann des Königs – hier abgebildet als kleiner (= junger) König – von seinem Schwerträger begleitet. Er spricht mit Jesus, den Petrus begleitet,

und bittet Christus um die Heilung seines todkranken Sohnes in Kapernaum, die Christus ihm gewährt (Joh 4, 46-52).

Gegenstand des Glaubens ist. In seinem Königtum ist die Gottesherrschaft verwirklicht (Joh 18,36f.).

Aber das ist nur dem Glauben einsichtig und nicht vorzeigbar. Augenscheinlich ist Jesus ja tot. Und offenbar rangen die Gemeinden mit dem Faktum des Todes Jesu und seinem Verständnis. Dabei geht es nicht primär um Fragen seiner soteriologischen Deutung, sondern überhaupt darum, wie damit umzugehen ist, dass Jesus gestorben, gekreuzigt, abwesend ist. Mehrfach wird beteuert, dass sein Weggang „gut“ ist für die Gemeinde (Joh 16,7), denn nur so kann der Geist kommen, der die Gemeinde nach Ostern erinnert und ihr ein Verstehen schenkt. Es ist der Geist, der den Jüngern beisteht, sie zum Zeugnis befähigt, ja den „Prozess“ um die Wahrheit führt. Er erweist den Unglauben der

Welt als Sünde und vergewissert die Jünger, dass Jesus in Wahrheit nicht einfach abwesend, sondern beim Vater ist (Joh 16,9-11), dass er nicht gescheitert ist, sondern in Herrlichkeit eingesetzt ist und dass damit auch der Glaube nicht im Unrecht, sondern eschatologisch im Recht ist.

Die Vorstellung des Prozesses um die Wahrheit verdeutlicht die Situation der johanneischen Adressaten. Nicht nur Jesus war in einen Prozess verwickelt, sondern auch die Gemeinde steht nach Ostern in einem andauernden Streit um die Wahrheit des Glaubens: Sie erfährt Spott und Häme der „Welt“, die die Jesusnachfolger als törichte Illusionisten belächelt, die einem „gekreuzigten Gott“ nachlaufen, die windigen Hoffnungen vertrauen und eine Wahrheit als gegeben annehmen, die nicht evident zu

machen ist. So ist die Situation der Gemeinde in der Welt allgemein und bis heute treffend gekennzeichnet.

Aber können wir Konkretes erfahren? In Joh 15 ist vom „Hass der Welt“ die Rede. Die Jesusnachfolger erfahren Zurückweisung, Unglauben und Hass. Die Abschiedsrede soll ihnen helfen, dies zu deuten: Wenn die Welt Jesus gehasst hat, brauchen sich die Jünger nicht zu wundern, dass auch sie gehasst werden. In der Reflexion des Geschehenes Jesu sollen die Jünger also ihre eigene Situation einordnen und besser verstehen: Wie es dem fleischgewordenen Wort Gottes erging, das in Leiden und Tod gebracht wurde, so ergeht es auch den Jüngern, die dieses Wort verkündigen. Und dennoch, wie dieses Licht nicht ausgelöscht werden konnte, sondern auch nach Ostern scheint, in

der Finsternis, so sollen auch die Jünger nicht verzagen, sondern trotz aller Widerstände Zeugnis geben.

Wer ist diese „Welt“? Der Begriff „kosmos“ ist in den Abschiedsreden im Sinne einer feindseligen Macht gebraucht. Und im Ganzen des Evangeliums fällt auf, dass die Gegner, die Jesus in seinem Wirken entgegneten, die „Juden“, in den Abschiedsreden mit Ausnahme einer Stelle (Joh 16,2f.) kaum mehr eine Rolle spielen. Während Jesus auf seinem Weg in Galiläa und vor allem in Jerusalem ständig mit Ioudaioi disputiert, tritt in den Abschiedsreden an ihre Stelle der „kosmos“. Das ist wohl auch Spiegel der Welt der Adressaten: Wenn die Abschiedsreden für ihre Anfechtungen transparent sind, während die Erzählung von Jesu Wirken in Palästina natürlich stärkere

traditionelle Prägungen enthält, dann scheint in der Welt der Gemeinde nicht mehr das die jüdische Gegnerschaft zu dominieren, sondern der Unglaube und der Hass kommt zumindest von zwei Seiten, von Juden und Heiden, vielleicht sogar überwiegend von Letzteren.

Nur eine Stelle der Abschiedsreden benennt jüdische Feindschaft: Joh 16,2f.: „Sie werden euch aus der Synagoge ausschließen, ja, es kommt sogar die Stunde, da jeder, der euch tötet, Gott einen Dienst zu erweisen meint.“ Das klingt nach massiver Anfeindung, auch von Seiten der jüdischen Synagoge, ja geradezu nach einer von Juden angezettelten „Christenverfolgung“. Wie kann man diese Aussage deuten – und mit ihr zusammen die anderen Aussagen über den „Aposynagogos“, den Synagogenausschluss im Johannesevangelium?

III. Eine kleine Gemeinde im Gegenüber zur lokalen Synagoge

Das Wort „aposynagogos“ ist erstmals im Johannesevangelium belegt. Was meint es dort, und wie steht es im Zusammenhang mit der heftigen Polemik gegen die Ioudaioi mit dem Vorwurf in Joh 8,44, diese seien „Teufelskinder“? Aus welcher Situation sind diese anti-jüdischen, in ihrer späteren Wirkung fatalen Aussagen zu verstehen? Wo steht die „johanneische Gemeinde“ zur Zeit der Abfassung des Evangeliums im Gegenüber zur Synagoge?

Zunächst ist klar, dass Johannes weniger differenziert von jüdischen Gruppen im Umfeld Jesu spricht als die älteren Evangelien. Da wird nicht mehr zwischen Sadduzäern, Pharisäern und Herodianern unterschieden, sondern pauschal von den Ioudaioi gesprochen. Deutlich ist, dass hier nicht die Verhältnisse der Zeit Jesu abgebildet sind, sondern aus einer späteren Zeit (nach 70) ein polemisches Bild gezeichnet wird. Die anti-jüdischen Aussagen des Johannesevangeliums sind nicht Jesu ureigene Aussagen, zumal Jesus, dessen jüdische Herkunft in Joh 4,9 bekräftigt wird, zum Teil sogar in Gegensatz zu seinen jüdischen Zeitgenossen rückt und von „eurem Gesetz“ redet, als wäre dieses nicht auch sein Gesetz.

Hier spiegeln sich spätere Konflikte zwischen Jesusnachfolgern und Mosejüngern, und die Frage ist, ob sich diese noch präzisieren lassen. Das Wort „aposynagogos“, das den Ausschluss aus der Synagoge bezeichnet, hat zu vielen Hypothesen veranlasst: Sind damit jene Bestimmungen gemeint, die Rabbinen irgendwann nach 70 für die jüdische Liturgie trafen, die Verfluchung der „Häretiker“ und Abtrünnigen im jüdischen Achtehnbittegebet, die dann auch Jesusnachfolger später faktisch von der Teilnahme am Synagogengottesdienst ausgeschlossen habe? Aber diese Bestimmungen sind textlich und historisch schwer fassbar und wohl erst viel später überregional wirksam geworden. Wahrscheinlicher ist es, lokale Konflikte zwischen der örtlichen Synagoge (in Kleinasien) und ursprünglich jüdischen Jesusnachfolgern zu vermuten, die dann – auf wessen Veranlassung auch immer – zum Bruch geführt haben. Solch ein Ausschluss wird in Joh 9,34 für den geheilten Blindgeborenen erwähnt, andere Jesusnachfolger fürchten die Verstoßung und wagen kein offenes Bekenntnis (12,42) und offenbar setzt auch Joh 16,3 dies und offene Anfeindung voraus.

Für jüdische Jesusanhänger, die ja noch von der jüdischen Praxis im Blick auf Reinheit, Speisen et cetera geprägt waren, musste das sehr einschneidend sein. Ihr soziales Umfeld brach weg und damit die Möglichkeit, bestimmte Praktiken noch auszuüben. Für Jesusnachfolger, die als geborene Heiden viel-

leicht über den Bezug zur Synagoge zum Glauben an Jesus kamen, waren die Folgen sicher geringer. Sie brauchten kein kosher geschlachtetes Fleisch und kein reines Öl, auch wenn sie sich wie die anderen auf die jüdischen Schriften bezogen. Die Trennung war also für manche Jesusnachfolger sehr einschneidend, für andere weniger. Andererseits waren Jesusgemeinden, die erkennbar nicht (mehr) zum Synagogenverband gehörten, in ihrer Umwelt in einer prekären Situation. Nicht mehr unter dem institutionellen Schutz, den das Judentum weithin genoss, gerieten Jesusnachfolger in Verdacht, wenn sie den paganen Zeremonien ihrer Städte nicht bewohnten, sich morgens oder abends trafen und so Verdacht auslösten. Andere Schriften aus dieser Zeit zeigen, dass z. B. der Kaiserkult oder auch die alltäglichen kultischen Gewohnheiten der Umwelt zum Anlass werden konnten, dass Jesusanhänger verdächtigt, denunziert und verfolgt wurden.

Von der lokalen Synagoge waren die johanneischen Gemeinden wohl schon getrennt, als das Evangelium entstand. Dennoch sind die Auseinandersetzung mit ihr und der Streit um Jesus und um die richtige Deutung der Schriften noch virulent, und das Evangelium spiegelt einen Teil jener Diskurse.

Als Haupt-Differenzpunkt erscheint die Stellung und Würde Jesu: Dabei geht es nicht einfach um seine Messianität. Auf einen Messias zu hoffen oder jemanden als Messias anzusehen war im zeitgenössischen Judentum nicht ungewöhnlich. Freilich hat die Verehrung eines Gekreuzigten als des „Herrn“

Wenn die Gemeinde eine Familie von Gotteskindern ist, dann ist gegenseitige Hilfe selbstverständlich.

schon von Anfang an scharfe Zurückweisung erfahren, weil eine solche Praxis als Verehrung eines Toten und Blasphemie erscheinen musste. Bei Johannes wird das Problem aber noch zugespitzt. Jesus ist ja nicht einfach Messias, er ist Gottes Sohn, ja „Gott“ (Joh 1,1.18; 20,28). Gerade diese Auffassung, die Jesus in engster Einheit mit dem Vater sieht, musste den Verdacht erwecken, da werde ein Mensch zu einem Gott gemacht. Bei Johannes heißt der Vorwurf, auf Jesus selbst gemünzt, er mache sich selbst zu Gott (Joh 5,18). Dies ruft Widerspruch und Nachstellung aus, und gerade der höchste Erweis der Lebensmacht Jesu, die Auferweckung des Lazarus, wird bei Johannes zum Grund des Todesurteils gegen ihn.

Hat die hohe Christologie zum Synagogenausschluss geführt? Oder ist sie die Reaktion auf den Ausschluss? Das lässt sich kaum mehr klären. Eine Trennung ist kaum monokausal, und sie ist auch nicht nur von theologischen Argumenten bestimmt. Äußere Faktoren treten hinzu, so etwa dass nach dem Jahr 70 mit der neuen römischen Strafsteuer für Juden, dem „fiscus Iudaicus“, deutlicher unterscheidbar wurde, wer zur Synagoge gehörte (und Steuern zahlen musste) und wer nicht. Hier wurde Religionszugehörigkeit erstmals zu einer Frage des Personenstandsrechts, und dies hat sicher die „Definition“, wer wohin gehört, und damit auch die „Trennung der Wege“ gefördert. Nach und nach existierten Gemeinden von Jesusnachfolgern (johanneischer oder anderer Prägung) neben und im Gegenüber zur etablierten Diasporasynagoge.

IV. Die Herausforderungen der Gemeinde

Liegt dieser Konflikt wohl schon zurück, so scheint zur Zeit der Entstehung der johanneischen Schriften ein anderer Konflikt bereits aufgebrochen zu sein: eine innergemeindliche Spaltung, von der die Johannesbriefe reden. Man spricht hier von der Spaltung in der johanneischen Schule oder dem „johanneischen Schisma“, doch sehen wir auch sie nur aus dem Blickwinkel des Briefautors.

In 1 Joh 2,18ff. wird berichtet, dass einige „von uns“ weggegangen sind, also offenbar Mitglieder der (johanneischen) Gemeinden (oder Schule) sich von ihr distanzieren haben. Sie werden in Aufnahme einer eschatologischen Erwartung als „Antichristen“ bezeichnet, und die Spaltung gilt als Hinweis, dass die letzte Zeit mit ihren Verführungen und Abfallbewegungen offenbar angebrochen ist. Die Weggegangenen, so heißt es, machen damit nur deutlich, dass sie nie wirklich zur Gemeinde gehörten. Leider haben wir keine Deutung des Schismas von der anderen Seite. Warum haben Glieder dieser Gemeindekreise diese verlassen, und wohin? Ging es um theologische Fragen oder einfach um Fragen von Einfluss und Macht, wie etwa der dritte Brief nahelegt? Im ersten und zweiten Brief begegnen einige von Bekenntnisaussagen, nach denen das Kernkriterium die Frage ist, ob „Jesus Christus im Fleisch kommt/ gekommen ist“ (2 Joh 7; 1 Joh 4,2f.) oder auch „dass Jesus der Christus ist“ (1 Joh 2,22). Haben die Weggegangenen dies geleugnet oder nur anders interpretiert? Was war ihre Position?

Von der Bekenntnisaussage „dass Jesus der Christus ist“ ausgehend, versuchen manche zu folgern, diese hätten einfach das Messiasbekenntnis revoziert und wären wieder zur Synagoge zurückgekehrt. Doch würde das noch einen ganz jüdischen Rahmen voraussetzen, der so weder von den Abschiedsreden des Evangeliums noch (aufgrund der Namen) vom 3. Johannesbrief her nahe liegt. Plausibler ist m.E., dass das „im Fleisch Gekommensein“ der strittige Punkt war. Man muss dabei nicht gleich mit der Existenz eines „Doketismus“, also einer Lehre von der Scheinleiblichkeit Jesu rechnen – diese wurde wohl erst im 2. Jahrhundert ausgebildet. Dennoch ist zu sehen, dass für hellenistische Menschen die reale Menschwerdung eines Gottwesens kaum fasslich war. Kann ein Gott wirklich diese Welt berühren und betreten und nicht in Menschengestalt erscheinen?

Es ist kaum zufällig, dass auch das Evangelium diesen Punkt so klar präsentiert: Schon in 1,14 ist von der Fleischwerdung des ewigen Logos die Rede. Dieser Gedanke musste für Juden und Griechen sperrig und unverständlich bleiben. Und vielleicht ist auch in der Brotrede in Joh 6, wo am Ende so konkret und ärgerlich vom Kauen des Fleisches und vom Trinken des Blutes Jesu die Rede ist (Joh 6,51-58), dieses Element der realen Leiblichkeit im Blick. Manches spricht dafür, dass die Auseinandersetzungen, die in den Briefen bearbeitet werden, auch dem Evangelium bekannt und stellenweise in die Erzählung eingetragen sind. Nach den ärgerlichen Sätzen der Brotrede verlasen in Joh 6,60ff. einige Jünger den Jüngerkreis, während Petrus und die um ihn bei Jesus bleiben. Das ist erstaunlich analog zu der in 1 Joh 2,18ff. geschilderten Situation. Vielleicht sind die Briefe daher sogar vor dem Evangelium verfasst, das dann die gleichen Konflikte im Nachhinein erzählerisch „verarbeitet“. Doch das bleibt unsicher.

Wichtiger ist zu fragen, was in diesem Konflikt auf dem Spiel stand. Warum ist

es so wichtig, Jesus als den ins Fleisch Gekommenen festzuhalten, und warum ist es fatal, wenn einige Mitglieder die Gemeinde verlassen (und vielleicht eine daneben eine eigene Hausgemeinde betreiben)? Im ersten Johannesbrief gibt es Hinweise, dass diejenigen, die weggegangen sind, in der Gemeinde auch eine soziale Lücke hinterlassen haben. Wenn man die Mahnungen des Briefes im Umkehrschluss auf sie beziehen darf, dann haben sie trotz der Notlage von Mitchristen ihre Hand zurückgezogen. Vielleicht hatten sie Häuser oder materielle Unterstützung für die Gemeinde bereitgestellt, und nun fehlte diese. Das kritisiert der Autor als Lieblosigkeit. „Wer sagt, ich liebe Gott, aber den Bruder nicht liebt, ist ein Lügner“ (1 Joh 4,20). Glaube hat soziale Folgen. Wenn die Gemeinde eine Familie von Gotteskindern ist, dann ist gegenseitige Hilfe selbstverständlich. Das Familienethos ist konkret, und es ist zum Leben in einer Welt, in der es keine sozialen Netze gab, unabdingbar – und besonders für eine Gemeinde von Menschen, die in ihrer Umwelt als Sonderlinge und Außenseiter angesehen werden, weil sie bei den paganen Zeremonien nicht mitmachen.

Die Liebe, das Hauptgebot im ersten Brief und im Evangelium, orientiert sich am Einsatz Christi für seine Freunde und ist Erkennungszeichen der Gläubigen (Joh 13,34f.). Sie ist kein romantisches Gefühl, sondern ethisch konkret als eine praktizierte Solidarität in materiellen und geistigen Dimensionen, als Solidarität derer, die als Familie Gottes in einer feindlichen Welt aufeinander angewiesen sind. Jesu Bitte für die Einheit der Jünger (Joh 17,21) meint daher auch keine spirituelle oder dogmatische Einheit, sondern den solidarischen Zusammenhalt, der Einsatz, der für Freunde und Geschwister selbstverständlich ist.

Christologie hat ethische Konsequenzen. Es geht in den Diskursen der johanneischen Gemeinden nicht um abgehobene dogmatische Fragen, es geht vielmehr um die Lebensform einer Gemeinschaft, die durch ihre Orientierung an Christus in der Welt fremd und angefeindet ist und ihren einzigen Halt und ihre Identität in der Zugehörigkeit zur „familia Dei“ hat. Die johanneische Ethik erscheint auf den ersten Blick leer und unkonkret: Sie zielt nur auf die Liebe – ohne Konkretion. Doch ist dies sehr konkret, wenn man sich in die Situation und das Weltverhältnis dieser Gemeindekreise hineinendkt.

V. Was offen bleibt

Was wir vielleicht am liebsten wissen wollten über die johanneischen Gemeindekreise, welche Strukturen und Ämter sie hatten, wie sie ihre Mähler und Gottesdienste feierten, das erfahren wir aus den johanneischen Schriften nicht. Vieles in diesen Gemeinden bleibt unklar, und manches, was die ältere Forschung zu wissen meinte, ist unsicher geworden. Was die Gemeinden prägt, sind die nach wie vor lebhaften Diskussionen um das Verständnis der Schrift und das Ringen um den inneren Zusammenhalt in einer feindlichen Welt. Das Evangelium will hier in der erinnernden Durcharbeitung des Weges Jesu Orientierung bieten. Und darin hat es seine orientierende Kraft bis heute. □

Das Johannesevangelium zwischen „Gnosis“, Judentum und Hellenismus

Silke Petersen

Thema der folgenden Ausführungen ist die religionsgeschichtliche Verortung des Johannesevangeliums im antiken Kontext. Ein Blick in die neueren Johanneskommentare kann zeigen, dass Judentum und Hellenismus die relevanten Bereiche sind, die diskutiert werden, die „Gnosis“ hingegen scheint ins Abseits geraten zu sein. In der älteren Forschungsdebatte war dies noch anders.

Die Frage ist also unter anderem die, warum sich die Einschätzung verschoben hat – und das, obwohl die Quellenlage im Hinblick auf die „gnostischen“ Originalquellen heute deutlich besser ist als in der älteren Diskussion. Im Folgenden wird es um Forschungsalternativen gehen, nicht um endgültige Lösungen. Dabei lädt die Beschäftigung mit der Forschungsgeschichte auch dazu ein, die Zeitbedingtheit der eigenen Position zu reflektieren.

Bevor ich mit den Einzelheiten beginne, möchte ich noch auf die „Rückseite“ des Fragens nach dem religionsgeschichtlichen Setting des Johannesevangeliums hinweisen. Die Frage danach, wie gnostisch, jüdisch oder hellenistisch dieses Evangelium eigentlich ist, hat nämlich eine andere Seite: Dahinter steht nämlich die Frage: Wie christlich ist das Johannesevangelium?

Diese Frage mag zunächst überraschen, gilt das Johannesevangelium doch weithin als ein Grundtext der christlichen Überlieferung. Hinweisen lässt sich aber etwa auf Käsemanns Diktum, mit dem Johannesevangelium sei eine häretische Schrift in den Kanon gelangt, oder auf neuere Stimmen, die dieses Evangelium für einen primär jüdischen Text halten. Und auch der lexikalische Befund deutet schon an, dass hier ein Problem liegen könnte: So begegnen die Begrifflichkeiten „Christentum“, „christlich“ oder auch „Kirche“ an keiner Stelle im Evangelium. Es sei hier schon angedeutet, dass wir möglicherweise über unsere Klassifizierungen nachdenken müssen.

I. Verhältnis zum Judentum: jüdisch, antijudaistisch oder beides?

„So wie Jesus sie (die Sohnschaft Gottes) hat, hält der Jude sie für unmöglich, und so, wie der Jude sie für sich in Anspruch nimmt, ist sie eine Lüge. Darum kann der Jude nur dann an Jesus glauben, wenn seine unechte, scheinbare Gottessohnschaft widerlegt ist.“ – „Die Juden sind nicht Söhne im Hause Gottes, sondern Knechte (Sklaven), und so ist gewiß, daß sie aus dem Hause herausgeworfen werden.“

Diese Sätze sind Zitate aus Texten des zwanzigsten Jahrhunderts, die sich mit der Auslegung des achten Kapitels des Johannesevangeliums befassen. Die Autoren sind Adolf Schlatter, „Der Evangelist Johannes“ (1930) und Emanuel Hirsch, „Das vierte Evangelium“ (1936). Sie zeigen, wie ein Nachschreiben johanneischer Aussagen fatale Formulierungen erzeugt. Eine mögliche andere Strategie im Umgang mit den jüdenfeindlichen Aussagen des Evangeliums ist ihre historische Kontextualisierung. Auf der Suche nach dem Ort des Johannesevangeliums in Relation zum Judentum ist dabei das Schlüsselthema der mehrfach im Evangelium erwähnte Ausschluss aus der Synagoge. An der



Prof. Dr. Silke Petersen, Apl. Prof. für Neues Testament an der Universität Hamburg

ersten dieser Stellen sind es die Eltern des geheilten Blindgeborenen, die eine nähere Aussage über die Heilung verweigern. Zur Erklärung ihrer Weigerung wird konstatiert: „Dies sagten seine Eltern, weil sie ‚die Juden‘ fürchteten: ‚Die Juden‘ hatten nämlich schon beschlossen, dass, wenn jemand ihn als Christus bekennen würde, er aus der Synagoge ausgeschlossen würde“ (Joh 9,22).

Das Merkwürdige an der Szene ist zunächst, dass alle an ihr auf der Erzählebene Beteiligten Juden oder Jüdinnen sind: der Blindgeborene, seine Eltern und Jesus ebenso wie die nachfragende pharisäische Gruppierung. Anscheinend bezeichnet der Begriff „Judaioi“ nur eine Teilmenge jener jüdischen Personen, die im Text auftreten. Merkwürdig ist zudem, dass die geschilderte Situation anachronistisch ist, da die pharisäische Gruppierung zur Zeit Jesu nicht in einer Position war, jemanden prinzipiell auszuschließen. Letzteres verweist darauf, dass hier eine spätere Situation der johanneischen Gemeinde in die Zeit Jesu zurückprojiziert wird. Anscheinend geht es dabei also zunächst um eine innerjüdische Auseinandersetzung, umstritten ist dabei in der Forschung, wieweit die Loslösung vom Judentum schon fortgeschritten ist.

Das Johannesevangelium enthält eine heftige Polemik gegen die eine Judaioi, andererseits werden jedoch jüdische Personen auch positiv gezeichnet, es wird konstatiert, dass Jesus Jude ist (4,9) und der johanneische Jesus spricht aus, dass die Erlösung von den Judaioi kommt (4,22). Wie ist dieses Nebeneinander von Polemik und Verbindung zu erklären? Klaus Wengst findet die Antwort in der historischen Situation, in der das Johannesevangelium entstanden sei. Dreimal ist die Rede davon, die Anhänger und Anhängerinnen Jesu würden „aus der Synagoge ausgeschlossen“ werden (9,22; 12,42; 16,2). Dies verweist auf die Schwierigkeiten, in die die johanneische Gemeinde mit dem normativ werdenden pharisäisch-rabbinischen Judentum nach 70 n. Chr., dem Jahr der Zerstörung des Jerusalemer

Tempels, geraten sei. Auf dem Hintergrund der Trennungserfahrungen lasse sich auch die Schärfe der Auseinandersetzungen erklären: Der johanneische Antijudaismus ist in einem solchen Modell gerade ein Symptom der Nähe zum Judentum. Teilt man mit Wengst diese Einschätzung der Entstehungssituation, so ist „Antijudaismus“ letztlich eine unpassende Bezeichnung zur Beschreibung der johanneischen Polemik, da es sich um einen innerjüdischen Konflikt handelt.

Eine andere Forschungsrichtung sieht das Johannesevangelium in einer größeren Distanz zum Judentum. Es blicke auf den Synagogausschluss als längst vergangen zurück, der Bruch mit dem Judentum sei definitiv eingetreten und das Christentum nun zu sich selbst gekommen. Gemeinsam hat sie mit der innerjüdischen Kontextualisierung die Erkenntnis, dass die im Text sichtbaren Kontroversen die johanneische Gemeinde und ihre Geschichte spiegeln, sie passen nicht in die Zeit des historischen Jesu. Was jedoch darüber hinaus gleichzeitig verhandelt wird, ist das christliche Selbstverständnis in Abgrenzung zum Judentum: Ab wann kann man von einer separaten Religion reden? Und was definiert das antike Judentum als Judentum und welche Elemente in einem Text lassen diesen entweder als jüdischen oder als nicht (oder historisch nicht mehr) zum Judentum gehörigen erscheinen?

Eine Entscheidung ist komplex. Hinweisen möchte ich noch auf einen weiteren Aspekt, nämlich den „Schriftgebrauch“. Während die Frage, ob Jesus der Messias sei, im Johannesevangelium kontrovers diskutiert wird, ist die Haltung zu den alttestamentlichen Schriften durchgehend positiv. Sie werden stets zustimmend zitiert, und der johanneische Jesus äußert sich in der Diskussion mit seinen ebenfalls jüdischen Kontrahenten eindeutig: „die Schrift kann nicht aufgelöst werden“ (10,35). Durchgehend wird mit „der Schrift“ für – oder von „den Anderen“ manchmal auch gegen – Jesus argumentiert. Nicht jedoch mit Jesus gegen „die Schrift“.

Diese zentrale Bedeutung der „Schrift“ spricht eher für als gegen eine innerjüdische Kontextualisierung des Johannesevangeliums. Andererseits steht die Person Jesu in diesem Evangelium doch in einer Art und Weise im Zentrum des narrativen und theologischen Entwurfs, die für jüdische Ohren auch der Antike schwer nachvollziehbar gewesen sein dürfte. Macht dies den Text zu einem Dokument des Christentums, das sich endgültig aus dem Judentum verabschiedet hat? Oder ist eine solche Einschätzung des Johannesevangeliums erst nachträglich auf dem Hintergrund eines inzwischen etablierten Christentums überhaupt denkbar?

II. Hellenismus als Kontext

Diese Frage ist in der Forschung nur zum Teil umstritten. Das hellenistische Judentum als sinnvoller Rahmen der Kontextualisierung des Johannesevangeliums ist in der Forschung durchgehend präsent. Zahlreiche Verweise auf jüdische Weisheitsliteratur im Allgemeinen und Philo von Alexandrien im Besonderen durchziehen die Kommentare, und die Gegenüberstellung zwischen Judentum einerseits und Hellenismus andererseits ist spätestens seit Martin Hengels Monographie über „Judentum und Hellenismus“ von 1969 im Prinzip nicht mehr üblich.

Dies gilt prinzipiell, aber nicht unbedingt im Einzelfall, was der Blick in einige Auslegungen der „Hochzeit zu Kana“ zeigen kann. Bei der Frage nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der Kanaerzählung gibt es nämlich

keinen übergreifenden Konsens in der Forschung. Kontrovers diskutiert wird die Übernahme von Motiven aus dem Dionysoskult, alternativ wird ein ausschließlich jüdischer Hintergrund angenommen. Fraglich ist also nicht der jüdische Hintergrund der Erzählung, sondern ob darüber hinaus auch mit der Aufnahme von Paganem, also „Heidnischem“ zu rechnen ist.

Zunächst zum Jüdischen: Grundlegend ist Weinfülle ein Zeichen der messianischen Heilszeit, so heißt es etwa in Am 9,13: „die Berge triefen vom Saft der Trauben und alle Hügel fließen über davon“ (vgl. Jes 25,6; Jer 31,5; Joel 4,18). Wein im Überfluss ebenso wie die erneuten „Mannavorräte von oben“ (vgl. das „Brot vom Himmel“ in Joh 6) sind mithin Kennzeichen der messianischen Heilszeit. Zweifellos erhellen die genannten Texte die Konnotationen der Weingabe in Joh 2. Festzuhalten bleibt allerdings auch, dass die jüdischen Texte primär nur von einer allgemeinen Steigerung der Fruchtbarkeit des Landes erzählen.

Und hier kommt Dionysos ins Spiel: Die Gabe von Wein im Überfluss lässt sich vor dem Hintergrund des Dionysoskultes verstehen. Von Dionysos, Sohn des Zeus und Gott des Weines, wird mehrfach in der antiken Literatur berichtet, dass er in wunderbarer Weise große Weinmengen zur Verfügung stellt. Die Quellen bei Euripides, Pausanias oder Plinius dem Älteren erstrecken sich über einen längeren Zeitraum, der auch die Entstehungszeit des Johannesevangeliums abdeckt, und auch eine lokale Verbindung lässt sich herstellen, da es Belege für die Bekanntheit des Dionysos sogar im galiläischen Umfeld gibt. In der Kaiserzeit war der Dionysoskult überregional so populär, dass man durchaus von Kenntnissen bei den hinter dem Johannesevangelium stehenden Kreisen und seinen frühen Rezipierenden ausgehen kann.

Die Übernahme von Dionysosmotiven in der Kanaerzählung und ihre Applikation auf den johanneischen Jesus lässt sich vor dem beschriebenen Hintergrund etwa als Ausdruck einer Art werbenden Konkurrenz sehen: Jesu Handeln wird in den Kategorien eines anderen Wein- und Heilsbringers dargestellt, was dort (bei Dionysos) gesucht wird, kann auch hier (bei Jesus) gefunden werden.

Die Einbeziehung des Hellenistischen bei der Interpretation des Johannesevangeliums ist also insgesamt plausibel, allerdings: Die angenommene Verbindung mit Dionysos ist dabei nicht als Alternative zum jüdischen Hintergrund zu sehen, vielmehr bietet das Johannesevangelium einen vielfältigen Lese- und Interpretationsweg an, der die jeweiligen Rezipierenden potentiell von einem unterschiedlichen religiösen Hintergrund ausgehend „abholen“ kann.

III. Gnosis und Johannesevangelium

Ausgangspunkt ist zunächst die schon erwähnte Beobachtung, dass die Gnosis in neueren Johanneskommentaren nur noch eine randständige Bedeutung hat. Wichtiger war das Thema in der älteren Forschung, so in den Veröffentlichungen von Rudolf Bultmann, besonders in seinem Johanneskommentar (1941), und Ernst Käsemann, besonders in „Jesu letzter Wille nach Johannes 17“ (1966). Bei der Interpretation des johanneischen Spitzensatzes „das Wort wurde Fleisch ... und wir sahen seine Herrlichkeit“ (1,14) betont Käsemann den zweiten Teil, die „Herrlichkeit“, Bultmann jedoch den ersten Halbsatz, die Inkarnation.

Beides ergibt ein je anderes Bild der Jesusdarstellung des Evangeliums: Während in der Käsemann'schen Deutung

Jesus nie wirklich und tatsächlich auf der Erde ankommt, tut er das nach Bultmann sehr wohl: Die Menschwerdung Christi wäre dann das entscheidende Heilsereignis im Johannesevangelium.

Ganz anders urteilt Käsemann, der die „Herrlichkeit“ ins Zentrum seiner Auslegungen stellt und die Christologie des Evangeliums letztlich als häretisch qualifiziert: „Gegen alle ihre Intentionen hat die Kirche hier, verführt durch das Bild des über die Erde schreitenden Gottes Jesus, die sonst totgeschwiegene Stimme derer den Aposteln zugeschrieben, die schon ein Menschenalter nach unserm Evangelium als häretisch verurteilt wurden.“ Und: „Historisch irrte die Kirche, als sie (das Johannesevangelium) für orthodox erklärte.“ Das Evangelium sei „seltsam unirdisch“. Das Problem liege in der Christologie: „Natürlich hält Johannes daran fest, daß die Begegnung mit dem Offenbarer irdisch erfolgt ist und erfolgt.“ „Das meint jedoch nicht, dass der Offenbarer selber seine Gottheit aufgibt und so irdisch wird, wie wir es sind.“

Käsemann attestiert naiven Doketismus. Nach Käsemann ist dieser schreitende, ja, schon fast schwebende Gott Jesus nicht wirklich ein leidensfähiger Mensch. Jesus sei nur scheinbar Mensch geworden. Bei Käsemann wird wie in

Doch der Inhalt war enttäuschend: alte Bücher.

der älteren Forschung Doketismus quasi synonym zu Gnosis verwendet. Beides ist eindeutig häretisch, was insgesamt bedeutet: Käsemann liest das Johannesevangelium als gnostisch, Bultmann dagegen als antignostisch. Bei beiden steht aber ein ganz ähnliches Verständnis dessen im Hintergrund, was Gnosis sein soll. Dieses Gnosisverständnis ist nun heute nicht mehr konsensfähig, steht aber in der Diskussion weiter im Hintergrund und erschwert diese.

Geprägt sind die genannten Veröffentlichungen von einem religionsgeschichtlichen Verständnis von Gnosis. In diesem Referenzrahmen gilt Gnosis als eigenständige und in ihrem Ursprung nichtchristliche Religion, was verschiedene Theorien über den gnostischen Hintergrund neutestamentlicher Schriften ermöglicht. Allerdings besteht das Problem, dass die von Bultmann benutzten Texte alle aus deutlich späterer Zeit als das Johannesevangelium stammen. Dieses Problem besteht fort, denn keine der in den letzten gut 100 Jahren neu bekannt gewordenen gnostischen Schriften lässt sich eindeutig in vorneutestamentliche Zeit datieren. Ob man so etwas wie „Gnosis“ schon früher, also etwa auch gleichzeitig mit dem Johannesevangelium für existent hält, hängt damit zusammen, wie man die-ses „Etwas“ definiert. Und damit kommen wir zur Frage nach der Gnosisdefinition.

Neben dem erwähnten religionsgeschichtlichen Zugang gibt es traditionell eine kirchengeschichtlich orientierte Sichtweise, die Gnosis primär als christliche Häresie sieht, sowie eine philosophisch geprägte Darstellung des Problemfeldes, verbunden mit dem Namen Hans Jonas. Und schließlich gibt es neuerdings eine generelle Kritik an dem Begriff und den damit einhergehenden Klassifizierungen. Drei Aspekte der Diskussion haben je ein relatives Recht für sich: 1. Gnosis kann als ein bestimmtes Weltverständnis bestimmt werden; 2. Die Klassifikation als „gnostisch“ kann an das Vorhandensein bestimmter mythologischer Vorstellungen gebunden werden; 3. Der Begriff kann soweit problematisiert werden, dass seine Abschaffung die Konsequenz ist.

Die erste Option ist am prägnantesten in der Monographie „Gnosis und spätantiker Geist“ von Hans Jonas entfaltet. Die grundsätzliche Haltung der Gnosis sei die Weltverneinung. Hier werde ein neues Daseinsverständnis und Weltgefühl sichtbar: „Die erhabene Einheit von Kosmos und Gott wird auseinandergepalten, eine ungeheure, nie mehr ganz zu überbrückende Kluft tut sich auf; Gott und Welt, Gott und Natur trennen sich, werden einander fremd, werden Gegensätze.“

Nach Jonas ist dies ein generelles Merkmal des „spätantiken Geistes“. Die erste Auflage des ersten Teils seiner Monographie erschien 1934. Das heißt aber, dass Jonas zunächst ohne Kenntnis der Nag-Hammadi-Texte schrieb.

IV. Die Texte von Nag Hammadi und ihre Bedeutung

Im Dezember 1945 machte sich der Feldarbeiter Muhammed Ali al-Samman aus einem oberägyptischen Dorf in der Nähe des Ortes Nag Hammadi auf den Weg, um am Fuß eines nahe gelegenen Berges nach fruchtbarer Humuserde zum Düngen zu graben. Dabei stieß er zufällig auf einen großen Tonkrug, den er in der Hoffnung auf Gold öffnete. Doch der Inhalt war enttäuschend: alte Bücher. Auf einem Kamel nach Hause transportiert wurden sie zunächst im Stall gelagert.

Der Weg der Texte in die Öffentlichkeit begann damit, dass Muhammed Ali eines der Bücher bei einem koptischen Priester deponierte, dessen Schwager es am Ende des Sommers 1946 nach Kairo mitnahm, dort zu seiner Überraschung von dem Wert des Papyruscodex erfuhr und ihn an das koptische Museum verkaufte. Mit einiger Zeitverzögerung und vielen Umwegen gelangten schließlich auch die anderen Codices in den Besitz des Koptischen Museums in Kairo. Zunächst erhielten nur einzelne Wissenschaftler Zugang zu den Codices sowie Veröffentlichungsrechte, wodurch sich die Publikation verzögerte. Heute gibt es von allen Texten wissenschaftliche Textausgaben und Übersetzungen in moderne Sprachen.

Die insgesamt 13 in der Nähe von Nag Hammadi gefundenen und nach diesem Ort benannten Papyruscodices sind unterschiedlich gut erhalten. Fragmente von Briefen und Quittungen, die dazu benutzt wurden, die Ledereinbände der Bücher zu verstärken (eine Art antikes Recycling), stammen aus der Zeit um 350 n. Chr. Sie belegen, dass die Codices im 4. Jahrhundert hergestellt und wohl auch vergraben wurden. Die Gründe dafür kennen wir nicht. Alle Texte des Fundes liegen in koptischer Sprache vor (einer Form des Ägyptischen, die dort ab dem 3. Jahrhundert n. Chr. in Gebrauch war), sie sind aus dem Griechischen übersetzt. Die Entstehungszeit der meisten Schriften war das 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr., in Einzelfällen wird diskutiert, ob sie auch früheres Material enthalten.

Fast alle Texte waren bis zu ihrer Wiederentdeckung unbekannt, es handelt sich also um Quellen aus der Frühzeit des Christentums, die über viele Jahrhunderte nicht rezipiert wurden und nicht auf die abendländische Kunst- und Kulturproduktion gewirkt haben. Entsprechend bietet uns die Lektüre dieser Texte eine neue Perspektive auf die formative Zeit des Christentums, wodurch sich etablierte Denk- und Lesegewohnheiten verändern können.

In den Nag-Hammadi-Texten finden sich zahlreiche Passagen, die zu der Sichtweise von Jonas in Beziehung gesetzt werden können. Zur Illustration ein kurzer Text aus dem Evangelium nach Philippus: „Die Welt entstand

durch ein Versehen. Denn der, der sie geschaffen hat, wollte sie unvergänglich und unsterblich schaffen. Er scheiterte und erreichte nicht, was er gehofft hatte. Denn die Unvergänglichkeit ist nicht der Welt zu eigen, wie die Unvergänglichkeit auch dem, der die Welt geschaffen hat, nicht zu eigen ist.“

Die Relation von Schöpfung und Fall wird prinzipiell anders bestimmt als uns dies aus unserer Tradition bekannt ist. Dort gilt die Schöpfung als eine ursprünglich gute („Und Gott sah, dass es gut war“), erst der menschliche Sündenfall beendet den paradiesischen Zustand. Dagegen ist die Welterschöpfung nach „gnostischer“ Ansicht das Resultat einer Fehlentwicklung im göttlichen Bereich. Der Schöpfergott aus der Genesis ist nicht identisch mit dem wahren, guten und letztlich unerkennbaren „eigentlichen“ Gott, sondern ein ziemlich unfähiger Handwerker. Der Mensch, der in sich einen Teil des Göttlichen trägt, ist ein Gefangener im Körper und in der Welt, denen es zu entkommen gilt. Das bedeutet: Wir leben nicht in der „besten aller möglichen Welten“, sondern in einer vorübergehenden und minderwertigen Schöpfung – eine Ansicht, der angesichts der täglichen Nachrichten ihre Plausibilität auch heute nicht gleich abzuspüren ist.

Die „gnostische“ Antwort darauf wird mittels eines Mythos gegeben, der uns zunächst fremd anmutet. Es handelt sich dabei nicht um eine einzige und in sich konsistente mythologische Erzählung, vielmehr betonen die verschiedenen Texte unterschiedliche Aspekte. Die mythologischen Elemente erklären einerseits, wie der gegenwärtige Zustand des Mangels aus einer Fehlentwicklung im göttlichen Bereich entstanden ist. Andererseits bieten sie einen Weg zur Erlösung durch Erkenntnis (Gnosis) an, wobei oftmals der Aufstieg der menschlichen Seele und ihre Rückkehr in den göttlichen Bereich, aus dem sie stammt, behandelt wird. Unterschiedliche mythologische Ausführungen der Texte dienen dazu, den Zustand der Welt, die Fremdheit des Menschen in ihr und die Möglichkeit der Erlösung zu erklären. Viele Nag-Hammadi-Schriften lassen sich hier zuordnen, auch das Apokryphon des Johannes. Dieser Text hat nun zugleich eine dezidiert christliche Rahmenhandlung: Das Selbstverständnis des Textes ist allem Anschein nach christlich, der Inhalt weist jedoch deutliche Divergenzen zu dem auf, was uns heutzutage normalerweise als christlich gilt.

Diese Frage führt uns direkt zur notwendigen Vorsicht bei der Etikettierung eines Textes als „gnostisch“. Einerseits scheint es zwar sinnvoll, jene Texte, in denen die angesprochenen mythologischen Elemente vorhanden sind, als eine zusammengehörige Textgruppe zu sehen. Andererseits sind jedoch auch die Risiken und Nebenwirkungen einer „Gnosis“-Klassifizierung zu bedenken. Diese beruhen darauf, dass „gnostisch“ geradezu als klassischer Gegenbegriff zu „christlich“ fungiert und primär solche Texte und Denkstrukturen bezeichnet, die als „häretisch“ oder „ketzerisch“ angesehen wurden (und werden).

Um dies zu verstehen, ist es nötig, sich die Entwicklung in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten vor Augen zu führen: Es gab in der Frühzeit des Christentums keine Einheitlichkeit, sondern sehr unterschiedliche religiöse Richtungen, die nach ihrem Selbstverständnis „christlich“ waren, nach dem Verständnis rivalisierender Gruppierungen aber falsche Lehren vertraten und nicht dazu gehören sollten. Als „wahres“ Christentum hat sich eine dieser Richtungen etabliert, jene, die aus der Vielfalt schließlich als die siegreiche hervorgegangen ist, weil es ihr gelang,

andere Formen des Christlichen auszuschließen.

Das heißt aber: Wir laufen Gefahr, mit der Begrifflichkeit auch die Werturteile der letztlich siegreichen Partei unreflektiert zu übernehmen, wenn wir bestimmte Texte als „gnostisch“ klassifizieren, und sie damit vom eigentlich Christlichen ausschließen. Unsere Kategorien sind nachträgliche und tendieren dazu, ahistorisch zu sein, indem sie spätere Entwicklungen zur Norm früherer Zeiten machen, in denen noch nicht feststand, welche Version des Christlichen sich durchsetzen würde.

Was hinter den hier kurz skizzierten Anfragen an den Gnosisbegriff steht, ist letztlich die Frage, ob der Begriff „Gnosis“ forschungsgeschichtlich nicht so belastet ist, das er nicht mehr gebraucht werden sollte. Es gibt eine berechtigte Kritik an der älteren Forschung. Und zudem steht bei denjenigen, die mit den Nag-Hammadi-Texten arbeiten und über sie publizieren, zunehmend nicht mehr die Frage im Zentrum, ob die Texte „gnostisch“ sind oder nicht, sondern zum Beispiel, ob man sie der valentinianischen oder der sethianischen Richtung zuordnen sollte, und wie sich diese Richtungen genauer beschreiben und abgrenzen lassen. Sichtbar wird eine innere Differenzierung dessen, was in der älteren Forschung „gnostisch“ heißt. Diese Ausdifferenzierung und Ersetzung des Gnosisbegriffs ist eine direkte Folge des Nag-Hammadi-Fundes und der Arbeit an Originaltexten, die sich sukzessiv unabhängig machen von der Polemik der Kirchenväter, die die ältere Diskussion dominiert hatte.

Im Blick auf die Forschungsgeschichte scheint darüber hinaus noch Weiteres interessant: Durch den Nag-Hammadi-Fund hat sich die Quellenlage deutlich verbessert, weil unsere Vergleichstexte zum Teil einige Jahrhunderte älter sind als die von Bultmann für seine religionsgeschichtliche Lektüre verwendeten – aber trotzdem eine solche Lektüre des Johannesevangeliums derzeit unüblich. Das Argument mit den Datierungen wirkt stärker als zu Bultmanns Zeiten, obwohl es inhaltlich an Substanz verloren hat.

Angesichts dieser paradoxen Forschungssituation stellt sich die Frage nach den Ursachen. Hier kann die Beobachtung weiterhelfen, dass sich die beiden für das Thema relevanten Forscherkreise unterschiedlich verhalten. Wer ausgehend von Nag-Hammadi-Schriften oder dem Thema „Gnosis“ arbeitet, findet nämlich viel mehr Parallelen und Bezüge als die am Johannesevangelium Forschenden, wie der Blick in die neuere Literatur zeigt. Da es sich in beiden Fällen um wissenschaftliche Abhandlungen handelt, die Anspruch auf diskutierbare und objektivierte Ergebnisse haben, verlangt dies nach Erklärung.

Möglicherweise spielt wiederum der Rechtgläubigkeitsdiskurs eine Rolle, wenn auch in verwandelter Form. Denn das Fach „Neues Testament“ an den Universitäten ist nach Zentrum und Rändern strukturiert. Im Zentrum steht, „was Christum treibt“ – in Luthers Worten – und das heißt, dass etwa das Johannesevangelium und der Römerbrief wichtiger sind als zum Beispiel der Jakobusbrief und die Offenbarung, vor allem auch als die „Apokryphen“, die noch mehr am Rand, vielleicht sogar jenseits des Randes stehen.

Wer nun aber eine neutestamentliche Professur anstrebt, sollte sich heute besser mit dem Zentrum als mit den Rändern beschäftigen – und insofern ist die Frage, was als zentral wahrgenommen wird, auch karriereentscheidend. Wenn man das Johannesevangelium als „gnostisch“ klassifiziert, rückt es aus dem Zentrum und nähert sich der Häresie

an – kein erstrebenswerter Zustand für diejenigen, die am Johannesevangelium forschen.

Für die Gruppe, die sich primär mit den Nag-Hammadi-Texten beschäftigt, stellt es sich allerdings genau umgekehrt dar: Parallelen zwischen diesen und dem Johannesevangelium rücken die „fremden“ Schriften näher ans Zentrum – gut für die entsprechenden Forschenden. Daraus folgt als logische Konsequenz, dass alle diejenigen, deren primäres oder schwerpunktmäßiges Arbeitsgebiet „Gnosis“ ist, davon viel mehr im Johannesevangelium finden als diejenigen, die von diesem Evangelium ausgehend ihre Position im Forschungs- und Mittelvergabebetrieb bewahren und ausbauen wollen – und zwar in einem Forschungsbetrieb, der zunehmend kompetitiv angelegt ist.

Auf diese Weise beeinflussen die Überlebensinteressen im Forschungsbetrieb die Einschätzung der Nähe zwischen Johannesevangelium und „Gnostischem“. Dies wird strukturell wohl auch so bleiben, mindestens so lange „Gnosis“ ein Deckbegriff für „Häresie“ ist. Daher ist es möglicherweise sinnvoller, nicht mehr von „Gnosis“ zu reden und auch die davon abgeleiteten Begriffsbildungen zu meiden, um den geschilderten Mechanismus nicht zu zementieren. Für eine weitere Beschäftigung mit dem Thema scheint es mir darüber hinaus – neben der notwendigen Kleinarbeit an den Texten – auch wichtig, über die Frage von Textbeziehungen zu reflektieren und nicht nur Abhängigkeitsfragen zum Schlüssel der Interpretation zu machen.

Antike Texte haben in vielen Fällen keine eindeutig zu benennenden Autoren oder Autorinnen, sie lassen sich selten mit Sicherheit datieren und existieren zumeist in unterschiedlichen Versionen. In vielen Fällen ist die Reihenfolge der Entstehung von Texten nicht mehr bestimmbar. Auch bleibt die Postulierung von Abhängigkeiten oft genug willkürlich. Alle diese Eigenschaften antiker Texte machen ein Auslegungsmodell problematisch, das sich primär an Abhängigkeiten und der Autorenintention orientiert.

Ein alternatives Modell wäre etwa das Zusammenlesen jener Texte, die auch in der Antike zusammen gelesen wurden. Ein Beispiel: Ausgrabungen haben aus dem antiken ägyptischen Ort Oxyrhynchos eine kaum überschaubare Anzahl von unterschiedlichsten Papyri zutage gefördert. Unter den dort gefundenen griechischen Papyri sind für das 1. bis 3. Jahrhundert gut belegt: Aischylos, Alkaios, Euripides, Herodot, Hesiod, Homer (die meisten Vorkommen), Pindar, Platon, Sappho, Sophokles und Xenophon. Daneben finden sich etwa auch magische Texte, ein Initiationsritus zu Mysterien und eine Anrufung der Göttin Isis. Unter den Papyri aus dem jüdisch-christlichen Bereich wurden neben solchen später kanonisierten Schriften – wie auch einigen des Johannesevangeliums – auch Papyri mit Teilen aus dem Thomasevangelium, dem Mariaevangelium und den Theklaakten gefunden.

Die genannten Texte scheinen in der modernen Forschung weit voneinander entfernt zu sein. Zu dieser Entfernung hat neben der Rubrizierung in jüdische, christliche, gnostische, pagane oder philosophische Texte sicher auch die Zuordnung der jeweiligen Literatur in oft deutlich voneinander getrennte Forschungsbereiche beigetragen.

Betrachtet man die antiken Lektüremöglichkeiten, so ergibt sich ein anderes Bild: Zugänglich waren, wenn auch sicherlich je nach Bildungsstand und Wohnort unterschiedlich, prinzipiell sehr verschiedene Texte nebeneinander. Unter den Oxyrhynchos-Papyri sind

Fragmente apokryph gewordener Evangelien ähnlich gut (und zum Teil besser) belegt als solche jener Evangelien, die heute in unseren Bibelausgaben anzutreffen sind. Zur Erweiterung unseres Horizontes könnte es beitragen, ab und zu eine fiktive Zeitreise nach Oxyrhynchos zu machen, sich in die Position eines antiken Lesers oder einer antiken Leserin zu begeben, dem Dialog der verschiedenartigen Texte zuzuhören – und so den eigenen literarischen und religionsgeschichtlichen Horizont zu erweitern. □

Zur Literatur:

Hans-Gebhard Bethge / Ursula Ulrike Kaiser (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe*, Berlin 3. Auflage 2013.

Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen 1941 (Nachdruck 1968).

Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil. Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934.

Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1966.

Karen L. King, *What Is Gnosticism?* Cambridge MA 2003.

Klaus Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München 1992.



fol. 83r: Heilung des 38-jährigen Kranken – ein Engel bewegt das Wasser im Teich Bethesda.

Eine historisch-kritische Lektüre des Johannesprologs

Hans-Ulrich Weidemann

I. Der historisch-kritische Zugang

Da ich hier als Vertreter der exegetischen Zunft eine historisch-kritische Lektüre des Prologs versuchen soll, ist eine kurze Besinnung über diesen Zugang angebracht. Rein begrifflich ist zunächst klar: „historisch-kritisch“ meint das kriteriengeleitete Nachforschen über die Vergangenheit. „historia“ bedeutet ja „Geschichtserzählung“, aber auch „Nachforschung“, „krinein“ derweil „scheiden“ und „beurteilen“.

Grundlegend für das historische Bewusstsein der Neuzeit ist dabei die Unterscheidung der Vergangenheit von der eigenen Gegenwart. Allerdings sind die Zeiten, in denen Historiker mit dem Anspruch aufgetreten sind, mitzuteilen, „wie es damals wirklich gewesen ist“, oder Texte zu so zu lesen, „wie sie eigentlich gemeint waren“, schon länger vorbei. Vergangene Ereignisse sind für uns niemals so zugänglich, wie sie sich einst zuggetragen haben. Seit dem „linguistic turn“ in den Geschichtswissenschaften hat sich die Auffassung durchgesetzt, dass Sprache nicht einfach abbildet, sondern Ereignisse immer schon in einer bestimmten Perspektive erfasst – was aber übrigens nicht heißt, dass sie ein Ereignis grundsätzlich verzeichnet. Historische Forschung stellt also keineswegs die vergangene Wirklichkeit wieder her, sondern liefert einen immer schon sprachlichen und also perspektivischen, „gedeuteten“ Zugriff auf die Vergangenheit.

Wenn man nun z. B. mit dem französischen Jesuiten und Kulturphilosophen Michel de Certeau den historiographischen Diskurs nicht nur als Inszenierung, sondern sogar als „Produktion“ einer vergangenen Wirklichkeit auffasst, dann tritt die „technische“ Seite der Geschichtsschreibung – in unserem Fall: der Exegese – neu in den Blick. Wie „funktioniert“ nämlich eine exegetische, historisch-kritische Lektüre des Johannesprologs?

Grundsätzlich (und verkürzt) wird man sagen, dass ein Bündel von methodisch durchgeführten De- und Re-Kontextualisierungen die entscheidende „Technik“ historisch-kritischer Exegese ist. Die biblischen Texte werden aus den Kontexten unserer jeweiligen Gegenwart herausgelöst und streng in den Kontext von Texten gestellt, die aus derselben Zeit und demselben kulturellen Raum stammen. Dadurch wird dann das generiert, was man als „historischen Sinn“ bezeichnet.

Ein Hauptziel dieser De- und Re-Kontextualisierungen besteht in der Rekonstruktion von Diskursen, es geht also um die rhetorische (oder auch strategische) Funktion von Texten in Aufnahme und Abgrenzung zu ihrer „Umgebung“ (synchrone Dimension) und zu ihrer „Tradition“ (diachrone Dimension).

II. Der literarische Charakter der Bucheröffnung

Wenden wir uns also zunächst dem literarischen Kontext des Johannesprologs zu. Schon länger ist der Forschung aufgefallen, dass der Prolog nicht nur Spannungen, Unterbrechungen und Stilwechsel aufweist, sondern sich auch sprachlich auf unterschiedlichen Niveaus bewegt.



Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann, Professor für Neues Testament am Institut für Katholische Theologie an der Philosophischen Fakultät der Universität Siegen

Am wichtigsten: Nach den ersten fünf, stark poetisch stilisierten Versen („berichtendes Lob im proklamatorischen Er-Stil“) wechselt abrupt die Gattung: „Es war/wurde ein Mensch, gesandt von Gott, sein Name Johannes“. Hier beginnt eindeutig eine Erzählung (Narratio in erzählender Prosa) über Johannes den Täufer, die aber – und das ist ebenfalls bemerkenswert – mit V. 9 wieder abbricht und über den schmalen Brückenpfeiler in V. 15 erst in V. 19 fortgeführt wird.

Vergleicht man diesen Einstieg mit den erzählerischen Anfängen anderer Jesus-Biographien (ein weiterer Kontext), so zeigt sich, dass der Einsatz mit Johannes dem Täufer nicht nur dem des Markusevangeliums parallel geht, auch die Petruspredigt in Apg 10,34-43 (der vielleicht ein altes „Verkündigungsschema“ zugrunde liegt) beginnt die Erzählung der Jesus-Vita mit der Johannestaufer und der Geistsalbung Jesu (V. 37). Gleiches ist für die hypothetische Logosquelle, deren Beginn vermutlich in Lk 3,1ff. verarbeitet ist, anzunehmen.

Ziehen wir gleich ein erstes „historisch-kritisches“ Fazit: Der Prolog dürfte dadurch entstanden sein, dass eine alte Eröffnung der Jesus-Vita mit Johannes dem Täufer mit einem psalmartig gestalteten poetischen Text verzahnt wurde, der noch dazu an manchen Stellen kommentiert ist. Doch ist dies nur die formale Seite. Inhaltlich liegt dem vierten Evangelium ein eigentümlich doppelter Einstieg zugrunde, genauer: Es beginnen eigentlich zwei Erzählungen. Der auch anderswo belegte Beginn der Jesus-Vita mit dem Auftreten des Täufers ist verzahnt mit einer poetisch gestalteten zweiten Erzählung, die „im Anfang“ vor aller Schöpfung beginnt.

III. Der Prolog als Leseanleitung zum Buch

Beide Erzählungen, die mit dem Prolog beginnen, haben dieselbe Hauptfigur – der Logos beziehungsweise Jesus

Christus – und sie haben sozusagen eine narrative Schnittmenge. Die sich im Folgenden entfaltende Jesus-Vita ist im Sinne des Prologs zu verstehen als die Geschichte des Logos, der „in die Welt kam“ und der „in der Welt war“ (1,9f.), indem er Fleisch wurde (1,14).

Im Wirken, Reden und vor allem im Sterben dieses Menschen ereignet sich die definitive und exklusive „Kundgabe“ über den unsichtbaren Gott (1,18). Das impliziert umgekehrt: Das Leben und Sterben dieses Mannes hat „wesentlich“ mit Gott zu tun – was, wie oder wer der unsichtbare Gott ist, wird laut V. 18 von diesem Mann und seiner im vierten Evangelium erzählten Geschichte „kundgetan“ – und nirgendwo sonst. Dazu bedarf es dieser zwei Erzählungen!

IV. Die bekennende Gemeinde

Kehren wir nochmals kurz zu 1,14 zurück. Denn der Logos wird Fleisch und hat (so) „unter uns (!) gewohnt“ – „Und wir (!) haben seine Herrlichkeit geschaut“. Weil der Logos Fleisch wurde und unter uns Wohnung nahm, sahen wir seine (!) Herrlichkeit, die aber die Herrlichkeit als eines Einziggeborenen vom Vater (!) war.

Diejenigen, die hier in Gestalt des lobpreisenden Bekenntnisses selbst zu Wort kommen, diese werden in V. 12 als „Gotteskinder“ bezeichnet. Auf diese Aussage, dass der Logos allen jenen, die ihn aufnahmen, Macht gab, Kinder Gottes zu werden, zielt die gesamte erste Hälfte des Prologs hin. In einem Kommentar V. 12f. wird sie so präzisiert: „den Logos aufnehmen“ heißt „an seinen Namen glauben“ – der noch gar nicht gefallen ist, gemeint ist aber sicherlich „Jesus Christus“. „Gotteskinder“ wiederum sind jene, die nicht aus Blut (Plural!), nicht aus dem Willen des Fleisches und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren/gezeugt sind. Die drei Negationen in V. 13 weisen diesen als polemischen Kommentar aus.

Die Gotteszeugung steht also jeder Art von „biologischer“ Abstammung – z. B. der jüdischen – scharf gegenüber. Von Anfang an zielt der Text also auf die durch die Annahme des Logos ermöglichte neue Existenz des Menschen, die über Geschaffensein und Abstammung weit hinausreicht – obwohl auch daran der Logos schon maßgeblich beteiligt war. Durch den Prolog wird also deutlich, dass im Buch nicht allein die Geschichte des fleischgewordenen Logos erzählt wird, sondern zugleich die Entstehung jener „bekennenden Gemeinde“, die in V. 14.16 selbst zu Wort kommt.

V. Schöpfungsmittlerschaft und Gemeinde

Nun wird auch deutlich, warum der Prolog in 1,3 dem Logos die Mitwirkung an der Schöpfung zuschreibt: „Durch ihn (!) ist alles geschaffen“. Dabei ist bemerkenswert, dass der in 1,1f. klar vom Logos unterschiedene Gott („ho theos“) eher in den Hintergrund tritt: „Am Logos vorbei gibt es kein Geschaffenes. Die Gesamtheit alles Geschaffenen ist sein Werk“ (Jürgen Becker). An dieser Stelle wird die Schöpfungserzählung interpretiert beziehungsweise modifiziert: Schöpfung erfolgt nicht unmittelbar durch den redenden Gott, sondern durch den Logos. Mehr noch: Laut dem folgenden V. 4 verdankt sich „alles, was wurde“, dem Logos (und nicht direkt Gott), auch seine kontinuierliche Existenz: „Was geworden ist, in ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“. Das, was dem Menschen Leben, aber auch „Licht“, also Orientierung, Sinn, Heil gibt, liegt außerhalb der Schöpfung, und der Mensch ist immer

schon auf den Logos als Leben und Licht ausgerichtet.

Das zeigt sich auch im Folgenden: Der Logos wird deswegen im Hinblick auf die Wertschöpfung als „der aktiv Mitwirkende und Schaffende“ (Otfried Hofius) beschrieben, um analog dazu sein Handeln an jenen Menschen, die ihn aufnehmen, als „Neugeburt (oder -zeugung) aus Gott“ auszusagen. Die Schöpfungsaussage 1,3 zielt also auf die Gotteskindschaft, genauer: Weil der Logos laut V. 3 der (Mit)Schöpfer und laut V. 4 Lebensprinzip und Licht der Schöpfung ist, deswegen ist „die Gotteskindschaft (...) das Ziel der Schöpfung“ (Jürgen Becker).

Dies beinhaltet aber auch eine unausgesprochene (erneut polemische) Implikation: Wenn die Schöpfung bei den Gotteskindern (Joh 1,12) – mit Kol 1,17 könnte man auch sagen: in der „Kirche“ – zum Ziel kommt, dann verfehlen jene, die nicht zum Glauben an Jesus Christus (und zur Kirche) kommen, ihre eigentliche Bestimmung als Geschöpfe.

Erzählerisch wird dies am Ende des Buches umgesetzt, indem der auferstandene Jesus die Jünger anhaucht/anbläst – wie Gott laut Gen 2,7 den Adam und ihnen so den lebensspendenden Heiligen Geist verleiht (20,22f.). Explizit wird Jesus hier als Schöpfer und Lebensspender portraitiert, erst durch die geist- und lebenspendende Begegnung mit ihm kommt ein Geschöpf zum wahren Leben.

VI. Der jüdische Hintergrund

Die Relecture der Schöpfungserzählung durch den Johannesprolog beginnt im wahrsten Sinne „im Anfang“. Das „im Anfang“ blickt hinter den „Anfang der Schöpfung“, von dem die Genesis spricht, zurück zu einem „absoluten Anfang“, beansprucht also, die Genesis

Schöpfung erfolgt nicht unmittelbar durch den redenden Gott, sondern durch den Logos.

noch zu übertreffen. Bevor – um mit V. 3 zu sprechen – „alles wurde“, „war“ der Logos bereits und er war „bei Gott“. Gott ist schon vor der Schöpfung nicht alleine; mit Rudolf Bultmann gesprochen: Dem Logos ging keine sigé (kein „Schweigen“) voraus.

Ist damit der Boden des jüdisch Denkmöglichen schon verlassen? Immerhin zeigt die Personifikation der Weisheit in den biblischen Büchern Sprüche, Sirach, Weisheit und Baruch, dass die Delegation der Schöpfungstätigkeit an ein von dem einen Gott unterschiedenes Wesen in manchen Kreisen durchaus denkbar war. Eine genauere Analyse dieser Texte zeigt, dass der Prolog bereits jüdische Relecturen der Schöpfungserzählung voraussetzt und diese weiterführt, in denen der jüdische Eingottglaube um zusätzliche Gestalten „erweitert“ wurde – allerdings noch primär im Bereich von Metaphorik, Personifikation und Symbolik.

VII. Die Christologie

Anders als die Weisheit in diesen Texten erhält der Logos in 1c das Prädikat „theos“ zugesprochen. Logos und Gott („ho theos“) haben also eines gemeinsam, eben das theos-Sein (der Hymnus spricht wohl aus Gründen poetischer Stilistik nicht von theotes „Gottheit“ und benutzt auch nicht das Adjektiv „göttlich“). Der Logos gehört also eindeutig auf die Seite Gottes und steht als solcher der geschaffenen Welt gegenüber wie Gott selbst.



fol. 84r: Die Speisung der 5000.

Wenn wir nochmals auf die Funktion des Prologs für das Buch zurückkommen, kann man sagen, dass im Prolog die Unterscheidung zwischen dem irdischen Jesus und seinem himmlischen Vater, die ja grundlegend ist für die Jesusbiographien (man denke nur an das Vaterunser oder an die Gethsemaniszene, beide Texte begegnen allerdings nicht direkt im vierten Evangelium), sozusagen in die Ewigkeit, in das Sein Gottes selbst hineinprojiziert wird.

Damit macht der Prolog aber von der ersten Zeile an deutlich: Diese Unterscheidung Jesu vom Vater, die ja im Buch durchaus präsent ist – „Der Vater

ist größer als ich!“ – ist nicht so zu verstehen, als sei Jesus ein Prophet, davidischer Messiaskönig (vgl. 4,29; 6,14f.) oder irgendein Mittelwesen und also letztlich Geschöpf, dessen Anbetung dementsprechend blasphemisch wäre. Die im Buch von jüdischer Seite laut werdenden Vorwürfe, er mache sich selbst zu Gott (vgl. 5,18; 10,33; 19,7), werden bereits zu Beginn des Buches geklärt – bemerkenswerterweise unter Aufnahme jüdischer Denkfiguren.

Man kann also sagen, dass der jüdische Monotheismus hier mit jüdischen Werkzeugen (Weisheits- und Logos-Spekulation) entscheidend modifiziert

beziehungsweise transformiert wird. Transformiert eben durch die Übertragung der Weisheits- und Logos-Modelle auf einen konkreten, sterblichen Menschen – der johanneische Logos wird ja im Unterschied zur Sophia Fleisch. Indem er dem fleischgewordenen Logos die göttliche Herrlichkeit zuspricht, legitimiert der Prolog die in den judenchristlichen Trägerkreisen dieser Texte praktizierte Einbeziehung Jesu in die Anbetung des einen Gottes. Die Akklamation des Thomas ist die angemessene Antwort darauf: „Mein Herr und mein Gott“ (20,28). Historisch-kritisch im obigen Sinne gelesen, zeigt sich der Pro-

log erstens als Bucheröffnung und zugleich als in der Ewigkeit beginnende „Leseanweisung“ der Jesusgeschichte, zweitens als komplexe Relecture jüdischer Tradition (Genesis, Exodus, Weisheit), also als genuin jüdischer Text, und drittens als Dokument des Selbstverständnisses einer frühen judenchristlichen Gruppe, die ihre eigene Identität auch in Abgrenzung zu anderen Entwürfen formuliert und so eine wichtige Rolle beim Trennungsprozess von Judentum und Kirche spielen sollte. □

Das Wort ward Fleisch – Wie Dichtung den Johannesprolog liest

Daniel Weidner

I.

A word made Flesh is seldom
And tremblingly partook
Nor then perhaps reported
But I have not mistook
Each one of us has tasted
With ecstasies of stealth
The very food debated
To our specific strength –

A word that breathes distinctly
Has not the power to die
Cohesive as the Spirit
It may expire if He –
“Made Flesh and dwelt among us”
Could condescension be
Like this consent of Language
This loved Philology

Ein Wort ward selten Fleisch
Und nahm dran teil mit Zittern
Auch ward's wohl nicht berichtet
Doch wenn ich mich nicht irre
Hat doch von uns schon jeder
Verstohlen hingerissen
Die so umstrittne Kost
Zur Stärkung schon genossen

Ein Wort das deutlich atmet
Dem fehlt die Macht zu gehn
Anhänglich wie der Geist
Haucht es erst aus mit Ihm –
„Ward Fleisch und wohnte unter uns“
Herabkunft – wäre die
Wie dieses Ja der Sprache, diese
Geliebte Philologie
(Übertragen von Gertrud Liepe)



Prof. Dr. Daniel Weidner, Professor am Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin

Emily Dickinsons 1868 geschriebenes Gedicht zeichnet sich schon auf den ersten Blick durch Kürze, metrische Varianz und die Unbestimmtheit der syntaktischen Struktur aus, was das Lesen zugleich erschwert und erleichtert: Man weiß nicht genau, wie sich die Aussagen zueinander verhalten – aber es ist auch

nicht so wichtig, das zu wissen, weil die Musikalität des Gedichts einen Zusammenhang herstellt, der an die Stelle der Grammatik tritt. So eine Verschiebung ist typisch für Poesie und wird im Gedicht sogar selbst zum Thema, wenn es vom „consent of language“, dem „Zusammenklang der Sprache“ spricht. Es handelt sich um ein poetologisches Gedicht: ein Gedicht, das über das Dichten spricht. Thematisch steht es dabei in einer langen Tradition der europäischen Literatur, in der Dichtung mit der Schöpfung oder mit der Inkarnation verglichen wird, mit der Hervorbringung von Wirklichkeit durch das Wort, die oft mit einem Hinweis auf den Johannesprolog verknüpft wird.

Dieser Hinweis hat hier verschiedene Formen. Das Gedicht beginnt mit einer deutlichen Anspielung in der ersten Zeile, die fünfte Zeile der zweiten Strophe wird schließlich Joh 1,14 zitiert. Dabei ist schon im ersten Fall der biblische Bezug von „a word made Fleisch“ außerordentlich deutlich: Auch der moderne, nicht mehr bibelfeste Leser denkt automatisch und sofort an den Johannesprolog, da die Bibel wie kein anderer Text Teil des kulturellen Gedächtnisses ist.

Zugleich wird dieser Bezug aber auch durch den Fortgang des Textes irritiert – gerade weil man den Anfang so gut kennt, überrascht „is seldom“. Diese Irritation setzt sich fort, wenn das Wort erschüttert oder vielleicht gar nicht überliefert wird: Der Text scheint das vermeintlich stabile und massive Wort als etwas Prekäres zu behandeln und stellt damit seinen starken Anfang gewissermaßen in Frage. Allerdings scheint der Fortgang der Strophe mit der Anspielung auf das Abendmahl wieder in bekannte Bahnen zurückzuführen.

Die zweite Strophe beginnt noch einmal mit dem „word“, und diese Wiederholung hat einen wesentlichen Effekt: Der Text gewinnt eine Struktur. Das Wort aus der ersten Strophe wird nun noch einmal anders gezeigt, nicht mehr

als fleischliches, essbares, sondern als atmendes Wort. Die poetische Logik der Wiederholung, aber auch die Logik der Bilder stellen hier eine Verbindung her: Was Fleisch ist, muss auch atmen, scheint der Text zu schließen.

Erneut wird diese Verbindung aber auch gleich wieder irritiert und aufgelöst, wenn sich die Konnotation der Atmung weiter fortsetzt im „expire“, das mit seiner Doppeldeutigkeit – Ausatmen und Ablaufen – die Präsenz des Wortes wieder in Frage stellt. Noch irritierender ist die Fortsetzung „if he – made flesh and dwelt among us“. Auch diese Zeile ist strukturbildend, weil sie noch offensichtlicher als der Anfang der zweiten Strophe an den Beginn des Gedichts anschließt. Aber es gibt verschiedene Möglichkeiten, wie wir diesen Anschluss

Was Fleisch ist, muss auch atmen, scheint der Text zu sagen.

und auch den Anschluss an das unmittelbar Vorhergehende verstehen können, wie nicht zuletzt der Gedankenstrich deutlich macht, ein typisches Mittel von Dickinsons ambivalenter Syntax: sollen wir lesen „if he dwelt among us“ und dabei das Wort mit dem Heiland identifizieren, oder sollen wir gewissermaßen den Anfang korrigieren und „is seldom“ durch die „richtige Fortsetzung“ ersetzen?

Die im Gedicht aufgebaute Spannung entlädt sich, aber gerade nicht in einer eindeutigen Lektüre, vielmehr stehen Struktur und Vieldeutigkeit in einem Wechselverhältnis, weil gerade die formale Selbstbezüglichkeit des Gedichts eine Vielzahl möglicher Lektüren eröffnet.

Damit ist auch der mehrdeutige Schluss vorbereitet. Denn „this con-



fol. 87v: Heilung des Blindgeborenen am Teich Siloah.

sent“ kann sich auf das gerade angedeutete Geschehen, dass „he dwelt among us“ beziehen, aber auch auf das Gedicht selbst. Zu dessen poetologischer Qualität gehört es, dass diese Frage wesentlich offen bleibt, sodass auch die „condescension“, die Herablassung, sowohl die Inkarnation als auch das Wortwerden im Gedicht bezeichnen kann.

Das Lied geht zu Ende und der Märchenwald verwandelt sich in den prosaischen Lebensraum der Spatzen

Verdichtet wird diese Ambivalenz in demjenigen Ausdruck, der das Gegenstück zum „word made flesh“ des Anfangs darstellt: „this loved Philology“. Es ist ein Pleonasmus – Geliebte Liebe zum Wort –, der darüber hinaus im Konjunktiv gewünscht wird. Das Fleisch gewordene Wort des Anfangs ist hier damit mehrfach vermittelt und damit auch fraglich geworden. Ob es der Dichtung wirklich gelingt, das lebendige, atmende, nahrhafte Wort zu produzieren, ist daher mehr als fraglich, wie es denn auch charakteristisch für moderne Dichtung ist, dass sie immer schon daran zweifelt, ob ihr ein „consent of language“ überhaupt gelingen kann. Gerade am biblischen Prätext mit seinen radikalem Anspruch und seiner massiven kulturellen Präsenz lässt sich dieses Problem poetisch durchspielen.

II.

„Im Anfang war die Nachtigall
Und sang das Wort: Züküht! Züküht!
Und wie sie sang, sproß überall
Grüngras, Viole, Apfelblüt“.

Sie biß sich in die Brust, da floß
Ihr rotes Blut, und aus dem Blut
Ein schöner Rosenbaum entsproß;
Dem singt sie ihre Liebesglut.

Uns Vögel all' in diesem Wald
Versöhnt das Blut aus jener Wund';
Doch wenn das Rosenlied verhallt,
Geht auch der ganze Wald zugrund“.

So spricht zu seinem Spätzelein
Im Eichennest der alte Spatz;
Die Spätzin piepet manchmal drein,
Sie hockt auf ihrem Ehrenplatz.

Sie ist ein häuslich gutes Weib
Und brütet brav und schmollet nicht;
Der Alte gibt zum Zeitvertreib
Den Kindern Glaubensunterricht.

Heines Gedicht aus dem Zyklus „Neuer Frühling“ von 1835 beginnt mit dem Anfang des Johannesevangeliums, mit der Nachtigall, dem romantischen Vogel schlechthin, setzt es fort. Der komische Effekt beruht auf der enttäuschten Erwartung des Lesers, die Diskrepanz besteht dabei nicht nur im Wechsel der Stilregister, sondern auch in der Konkretheit des Subjekts. Mag der Leser die Überraschung nach der ersten Zeile noch der eigenen Erwartung zuschreiben und jetzt schlicht mit einem Gedicht über Nachtigallen rechnen, so verdeutlicht die zweite Zeile die Bezugnahme und verschärft zugleich den Kontrast, indem das anfänglich erwartete „Wort“ nicht nur nachgeholt, sondern auch semantisiert wird, freilich nicht als Christus, sondern als Naturlaut ohne Bedeutung.

Im Fortgang des Gedichtes sind die biblischen Allusionen lockerer verteilt und beschränken sich nicht mehr auf Johannes. Das „Sprießen“ des dritten

Verses lässt eher an das „am Anfang“ der Schöpfungsgeschichte denken, die Selbstverwundung der zweiten Strophe verweist nur noch vage auf das christliche Heilsgeschehen, das dann allerdings in der dritten Stufe durch die Rede von Blut, Wunde und vor allem Versöhnung viel deutlicher aufgerufen wird, ohne sich freilich noch auf einen bestimmten Text zu beziehen. Es ist die romantische Vorstellung der Dichtung als Naturlaut, die hier entworfen wird – eine Vorstellung, die schon hier als Nachahmung der biblischen Heilsgeschichte gezeigt wird.

Aber, und darin liegt dann die eigentliche Komik dieses Gedichts, es gibt noch eine zweite Überraschung, die nach der dritten Strophe folgt: Erneut handelt es sich hier um einen maximalen Kontrast: Aus der Nachtigall wird ein Spatz, aus dem Gesang wird Sprechen und Piepen, aus der passionierten Liebe wird die häuslich-brave Ehe. Noch der Reim trägt zu diesem Eindruck bei: Reimt die erste Hälfte „Blut“ auf „Liebesglut“, so die zweite „gutes Weib“ auf „Zeitvertreib“, gar „schmollet nicht“ auf „Glaubensunterricht“. Die satirische Wendung des Gedichts gibt natürlich auch seiner ersten Hälfte eine neue Bedeutung: Die Geschichte vom wunderbaren Gesang erweist sich jetzt als Erfindung der Philister, die gerade nicht singen können.

Heines Gedicht nimmt also eine doppelte Verschiebung vor: Die erste Hälfte scheint die religiöse Erlösungsbotschaft in eine der Versöhnung durch Poesie umzudeuten, die zweite nun verwandelt die frohe Botschaft der Kunstreligion in einen Spatzengesang – eine Kritik, die natürlich hervorragend zum ästhetischen und politischen Programm von Heines „Neuen Gedichten“ passt.

Dieses Programm gibt auch der Mitte des Gedichts eine präzise Bedeutung: „Doch wenn das Rosenlied verhallt / Geht auch der ganze Wald zugrund“ – diese Zeilen entsprechen dem Bewusstsein Heines, nicht nur am Ende der Religion, sondern auch am Ende der Kunstperiode zu schreiben. Zugleich sagen diese Verse, was sie tun: Das Lied geht zu Ende und der Märchenwald verwandelt sich in den prosaischen Lebensraum der Spatzen. Dass die Kritik des Gesangs selbst im Gesang geschieht, der sich formal bis auf die Anführungszeichen von der Spatzenpredigt auch nicht unterscheidet, macht das nur umso deutlicher.

Auch hier handelt es sich also um ein poetologisches Gedicht, um ein Gedicht über Dichtung, und auch dieses nutzt den biblischen Text, um über die Grenzen der Dichtung zu reflektieren. Die Parodie der Bibel verwandelt sich in eine Parodie romantischer Dichtung und latent auch in die Selbstparodie, die in Heines Dichtung immer schon mitläuft. Dass das ausgerechnet am biblischen Text geschieht, zeigt noch mal dessen kulturelle und poetologische Kraft, an der sich auch moderne Dichtung noch gerne misst. □

Der Johannesprolog aus der Sicht des Naturwissenschaftlers

Gerhard Haszprunar

I. Einleitung

Darf man das überhaupt? Ist es nicht vermessen und eine klare Grenzüberschreitung, sich als ausgewiesener Naturwissenschaftler mit dem Johannesprolog auseinanderzusetzen? Unbestritten ein Glaubenszeugnis ersten Ranges, aber eben keine Naturwissenschaft. Ich denke, man kann und darf, ja, man muss es sogar tun. Das ergibt sich, wie gleich ausgeführt wird, aus dem zentralen Begriff des Johannesprologs, λόγος (lógos), der mit dem deutschen Begriff „Wort“ sehr unzulänglich, meines Erachtens sogar irreführend übersetzt wird.

Ich verfremde zunächst den Text der erst drei Verse des Prologs in der Einheitsübersetzung, indem ich gar nicht übersetze:

Im Anfang war lógos, und lógos war bei Gott, und der lógos war Gott.
Im Anfang war lógos bei Gott.
Alles ist durch lógos geworden, und ohne lógos wurde nichts, was geworden ist.

Der angesprochene lógos ist keine Begriffserfindung des Johannes, sondern ganz im Gegenteil ein jahrhundertalter Terminus altgriechischer Philosophie, dessen weiter Spielraum an Deutungen die Beziehung zur Naturkunde sofort klar macht und den Kommentar des Naturwissenschaftlers direkt herausfordert: Heraklit (um 500 v. Chr.) sieht im lógos eine die Welt durchwirkende Gesetzmäßigkeit. Platon (um 400 v. Chr.) meint, dass nur das, was in erklärender (oder erklärbarer) Form sich als Teil des lógos wiederfindet, Gegenstand des Wissens sein kann. Die Sophisten (450 bis 380 v. Chr.) sehen den lógos als Gegensatz zum Mythos, der (eben anders als der lógos) darauf verzichtet, durch verständnisgemäße Beweise die Wahrheit seiner Behauptungen zu begründen. Und schließlich definiert die Stoa (300 v. Chr. bis 180 n. Chr.) den lógos als Vernunftprinzip des geordneten Kosmos. Dabei meinen sie sowohl dessen Kausalität als auch dessen historische Entwicklung.

Aus all dem folgt: Präziser und kürzer als durch den Begriff lógos ist der Gesamtgegenstand von Mathematik und Naturwissenschaften kaum auszurücken.

II. Die Herausforderung

Nun stellt der Johannesprolog in unübertroffener Dichte und Kompaktheit auf nur drei Verszeilen (Joh 1,1-3) ein geradezu ungläubliches Basiskonzept des christlichen Glaubens (welch Paradox!) auf: Der lógos wird sowohl als Eigenschaft, zugleich aber als Wesenheit des Schöpfergottes definiert, der alles, aber auch wirklich alles erschaffen hat – damit auch die Naturgesetze, *in summa* den lógos selbst!

Wie passt das zusammen? Lassen sich Wissen und Erkenntnisse moderner Naturwissenschaft, der lógos unserer Tage, mit diesem philosophisch-theologischen Ansatz vereinen? Ist es nicht besser, beide Ansätze nebeneinander stehen zu lassen als Ausdruck völlig unterschiedlicher Zugänge zum Sein und zum Verstehen? Oder müssen wir



Prof. Dr. Gerhard Haszprunar,
Lehrstuhl für Systematische Zoologie
an der LMU München, Direktor der
Zoologischen Staatssammlung und
Generaldirektor der Staatlichen
Naturwissenschaftlichen Sammlungen
Bayerns

uns im Sinne eines „Entweder“ – „Oder“ entscheiden, wie nicht wenige auf beiden Seiten der Glaubenden und Wissenschaftler meinen? Ich möchte zunächst den zentralen Denkfehler vieler Kreationisten, insbesondere der Vertreter des Intelligent Design aufzeigen. Weit entfernt, einen Gottesbeweis für möglich zu halten oder gar anzustreben, werden danach einige „Passungen“ zwischen den prinzipiellen Resultaten der Naturwissenschaften und dem Ansatz des Johannesprologs dargestellt. Denn es kann zwar nur eine Wahrheit geben, diese mag aber durchaus mehrere Facetten besitzen.

III. Wie es mit Johannes nicht geht: der Denkfehler des „Lückenbüßergottes“

Kreationisten meinen in der Regel, dass der biblische Schöpfungsbericht mehr oder minder wörtlich zu nehmen ist, in jedem Fall aber der aktuell gültigen naturwissenschaftlichen Sicht vom Beginn und Werden des Kosmos einschließlich des Menschen widerspricht. Diese Meinung vertritt übrigens auch der Islam, der nicht selten sogar Evolution an sich, also die Veränderlichkeit von Arten, überhaupt leugnet.

Die moderne christliche Theologie hat demgegenüber sehr klar aufgezeigt, dass die (beiden!) Schöpfungsberichte im Buch Genesis (Gen 1,1; 2,4a; Gen 2,4b-2,25) keineswegs als Report oder gar Tatsachenbericht aufzufassen sind und sich mit Kosmogonese und Evolutionstheorie durchaus in Einklang bringen lassen. Papst Johannes Paul II. hat bereits 1985 anlässlich des Symposiums „Christlicher Glaube und Evolutionstheorie“ gemeint: „Gemäß den Ausführungen meines Vorgängers (Papst Pius XII., 1950 „Humani Generis“) stehen sich recht verstandener Schöpfungs-glaube und recht verstandene Evolutionstheorie nicht im Wege.“



fol. 89v: Auferweckung des Lazarus.

Allerdings hält sich hartnäckig die Ansicht, dass die Evolutionstheorie (meist inklusive der Kosmogonese) „eben doch nicht alles erklären kann“ und Gott zumindest als Ursache vor den Urknall zu setzen sei, obwohl die Physiker längst bewiesen haben, dass „vor dem Urknall“ (mit dem auch die Zeit selbst beginnt) eine ähnlich sinnlose Aussage ist wie der bekannte Bruch „1/0“. Vermutlich hat auch der Urknall selbst eine rein naturgesetzliche Erklärung. Gerade die Ideenwelt des in den USA weit verbreiteten „Intelligent Design“ hält unverrückbar an vorgegebener Ordnung und Plan fest und versucht einen „Designer“ immer da zu postulieren, wo wir Dinge noch nicht verstehen.

Gott ist auch dort zu finden, wo wir etwas wissen und verstehen.

Das ist nicht nur schlechte Naturwissenschaft, das ist auch schlechte Theologie: Wenn sich die Allmacht Gottes nur auf das Unverständliche beschränken sollte, wäre sie keine. Der postulierte Lückenbüßergott steht aber geradezu diametral zum Ansatz des Johannes, der darauf beharrt, dass aber auch wirklich ALLES, auch das Verständliche und Begriffliche, in die Schöpfung Gottes einbezogen ist. Wenn man Johannes ernst nimmt, dann ist göttliche Schöpfung eben beispielsweise auch in Blitz und Donner zu finden, wobei es völlig irrelevant ist, ob wir diese Naturphänomene nun seit gut 150 Jahren durch Elektrostatik und Überschallknall erklären können. Gott ist auch dort zu finden, wo wir etwas wissen und verstehen.

Das logos-Konzept des Johannes eröffnet damit aber die Chance, durch zunehmendes Wissen über Naturgesetze (Wissenschaft schafft Wissen) dem Schöpfungsphänomen und damit dem Schöpfer selbst näher zu kommen. Das bedarf nun einiger Ausführungen.

IV. Was wissen wir heute über die Prinzipien dieser unserer Welt?

Naturwissenschaft kennt als methodisches Prinzip grundsätzlich keine „ewiggültige Wahrheit“, sondern bestenfalls eine Annäherung an jene. Trotzdem hat insbesondere die moderne Astro- und Quantenphysik, aber auch Chemie und Biologie Denk- und Kausalitätsmodelle geschaffen, die wohl nie mehr grundlegend widerlegt werden – und einige davon passen erstaunlich gut in die genannte Grundthese des Johannesprologs:

Alles eins im Anfang: Es gilt heute unter den theoretischen Physikern als sicher, dass „im Anfang“, also in der Planck-Zeit (10^{-43} Sekunden) nach dem Urknall vor circa 13,8 Milliarden Jahren alle wesentlichen Naturkräfte (noch) als einzige unierte Urkraft wirkten. Man beachte dabei den Gegensatz der beiden Zeitwerte – es liegen fast 60 Zehnerpotenzen dazwischen!

Diese vereinte Urkraft kann in Form einer Grand Unified Theory (GUT) für drei physikalische Grundkräfte bereits mathematisch formuliert werden: (1) Elektromagnetismus (treibt den Elektromotor an), (2) schwache Wechselwirkung (die Grundlage des radioaktiven Zerfalls) und (3) starke Wechselwirkung (hält die Atomkerne zusammen). Bleibt die Einstein'sche Relativitätstheorie – im Prinzip eine Theorie der (4) Gravitation (Schwerkraft).

Die Synthese der GUT mit der Relativitätstheorie zu einer Theory of Everything (TOE), oft auch als Quantengravitation oder Weltformel genannt, steht trotz intensiver Anstrengungen noch aus. Eine der Schwierigkeiten dieser Synthese liegt darin, dass sich die Quantenphysik insbesondere in Nanometer (10^{-9} Meter) bis Sub-Ångström ($< 10^{-10}$ Meter) Dimensionen bewährt, während sich die Relativitätstheorie auf Hunderte ja zig Millionen von Lichtjahren bezieht – wiederum stoßen wir auf riesige Diskrepanzen.

Trotzdem: für gigantisch groß und winzig klein gilt gleichermaßen: nur eine einzige Urkraft. Das passt zur

johanneischen These: ein logos – ein Schöpfergott.

Naturgesetze sind schöpferisch: In Physik, Chemie und Biologie zeigen sich viele unterschiedliche Phänomene, wo ein System nach einer Phase gradueller Veränderung „von selbst“, das heißt auf naturgesetzlicher Basis prinzipiell neue Eigenschaften entwickelt. In der klassischen Philosophie werden solche Phänomene meist als Emergenz (von lat. emergere für Auftauchen, Herauskommen oder Emporsteigen) bezeichnet, von Konrad Lorenz wurden sie als Fulguration (von lat. fulgur für Blitz) definiert.

Beispiele dafür finden sich etwa an der Sternengeschichte, die vom ersten Aufleuchten durch die gezündete Kernfusion bis zum Tod durch eine Supernova mit Neutronenstern oder Schwarzen Loch als Endstadium sogar mathematisch nachzuvollziehen beziehungsweise vorhersagend zu modellieren ist. Fulguration findet sich aber auch bei Metalllegierungen und bei jeder chemischen Synthese, wo das entstandene Metall beziehungsweise Molekül völlig neue Eigenschaften zeigt, die sich in den Ausgangsstoffen nicht ansatzweise finden.

Naturgesetze können auch schöpferisch sein.

Wenn sich etwa Wasserstoff und Sauerstoff in der bekannten Knallgasexplosion zu Wasser verbinden, hat Letzteres eine Fülle von Eigenschaften, die man in den beiden Ausgangsstoffen vergeblich sucht. Und auch in der Biologie schafft die Natur (ja, es handelt sich um Schöpfung *sensu stricto*) bei jedem einzelnen Befruchtungsvorgang beziehungsweise Zeugungsakt – sei es bei Pilz, Pflanze, Einzeller, Tier oder Mensch – nicht zuletzt auch im Erwachen unseres eigenen Selbstbewusstseins etwas wirklich Neues, etwas noch niemals da Gewesenes.

Es sei zusammenfassend explizit festgehalten: Naturgesetze können schöpferisch sein. Ein konstruierter prinzipieller

Gegensatz zwischen den Naturgesetzen als Wirkursache des sich (noch immer) entwickelnden Kosmos und dem johanneischen logos als Schöpfergott wird damit aber obsolet.

Die Welt ist zufällig und unvorhersehbar – damit frei und sinnoffen: So paradox es klingt: der berühmte und so oft geschmähte Zufall, die prinzipielle Un-Vorher-Bestimmbarkeit (Indetermination) aller Quantenereignisse, ist ein Naturgesetz der Quantenphysik! Selbst Albert Einstein hat dies nach langen Jahren erbitterten Widerstandes eingesehen. Und wer das aus weltanschaulichen Gründen noch immer nicht akzeptieren will, sei gewarnt: nur in einer prinzipiell freien, unvorherbestimmten Welt kann es freien Willen, kann es Verantwortung, Tugend und gerechtes Lob geben, notwendigerweise existiert aber eben auch gerechter Tadel, Schuld und Scheitern. Das bedeutet als Konsequenz, dass wir uns von so lieb gewordenen Begriffen wie Fügung, Vorsehung oder Bestimmung, alles nur Umschreibung eines vorgegebenen Schicksals (Kismet), endgültig zu lösen haben. Die Seiten im Buch der Zukunft sind (Gott sei Dank!) leer. Es liegt nicht zuletzt auch an uns, wie sie geschrieben werden.

Ein philosophischer Seitenblick: An dieser Stelle lauert der Trugschluss aus Jacques Monods 1970 erschienenem „Le hasard et la nécessité“ („Zufall und Notwendigkeit“). Weil die Welt, der gesamte Kosmos „nur“ zufällig ist, soll alles – und damit auch der Mensch – sinnlos sein, so meinte der Nobelpreisträger für Chemie. Es ist dieser durchaus populäre Trugschluss, der abstoßt, der viele gläubige Menschen an den Naturwissenschaften, an Kosmogonese und Evolutionstheorie (ver)zweifeln lässt. Wer will schon sinnlos sein? Welch Lapsus: aus der naturwissenschaftlich seit 100 Jahren vielfach abgesicherten, prinzipiellen Indetermination des Weltgeschehens wird in philosophischer Betrachtung auf einen determinierten (!) Zustand, nämlich Sinnlosigkeit, geschlossen.

Meines Erachtens eine logische Unvereinbarkeit. Nein, diese Welt ist nicht

sinnlos, sondern sinnoffen: Es ist möglich, aber eben nicht vorherbestimmt, ihr Sinn zu geben. „Lebe (in Freiheit) so, dass Dein Leben einen Sinn bekommt“, forderte zu Recht der „Vater der Logotherapie“, Viktor Frankl (1905-1997) als Neurologe und Psychiater.

V. Synthese: Wissenschaft als Schöpfung, Wissen als Verantwortung

Die oben genannten Grundprinzipien, (1) Rückführung aller Naturgesetze auf eine einzige Urkraft, (2) schöpferische Naturgesetze, und (3) Freiheit und damit Sinnoffenheit des Kosmos haben Konsequenzen. Sie zeigen zunächst auf, dass und wie eine Synthese von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie im Sinne des johanneischen *lógos* möglich ist.

Es liegt an uns, in Freiheit das Richtige zu tun.

Mehr noch: Wenn wir die Schöpfung – wie es viele Theologen tun – als erste Offenbarung ansehen, dann ist jeder Naturwissenschaftler und Forscher, auch jeder Lehrer und jeder, der in irgendeiner Form Wissen schafft, wiederum schöpferisch tätig. Dann wird Gott als *lógos* durch die Wissenschaften herein und nicht hinaus erklärt.

Wissen und Wissenschaft kreieren (ja, auch das ist schöpferisch zu sehen) aber auch immer Verantwortung: Naturwissenschaft kann daher nicht wertfrei agieren. Und in der Tat: noch nie war die Verantwortung des Menschen für die gesamte Erde so greifbar wie in einer Zeit globaler Kriege, Klimaveränderung, Artensterben und des Welthungers, noch nie die Herausforderung so deutlich sichtbar, weil wir heutzutage wissen, wo wir Fehler begehen.

Wenn wir also, wie Johannes in seinem Prolog ausführt, die „Macht, Kinder Gottes zu sein“, annehmen, dann folgt daraus, dass wir als Gottes Kinder und Erben, als Seine Hände und Sein Mund für diese Welt Verantwortung tragen. Der Johannesprolog mag somit als Fundament und Anleitung dienen für alle, die sich um Wissenschaft und Glaube Gedanken machen, aber auch für die Wissenschaftler selbst, deren Wissen als Skalpell anzusehen ist: weit besser als eine Steinzeitklinge, um eine lebensrettende Operation durchzuführen – aber auch weit besser, um eine Kehle durchzuschneiden. Es liegt an uns, in Freiheit das Richtige zu tun. □

Der Johannesprolog – Gedanken eines Kunsthistorikers

Wolfgang Augustyn

I.

Wenn nun – nach einem Exegeten, einem Literaturwissenschaftler und einem Naturwissenschaftler – ein Kunsthistoriker von einer weiteren Annäherung an den Prolog des Johannesevangeliums berichtet, so liegt es nahe, dafür an die Bildüberlieferung zu erinnern, die dieses Evangelium mit seinem eindrucksvollen Prolog veranlasst hat: ein Text, von dem Augustinus berichtete, ein Zeitgenosse habe vorgeschlagen, ihn in goldenen Lettern in allen Kirchen an prominenter Stelle anzubringen. Wie wenig anderen Texten aus den Evangelien erkannte man diesem eine besondere Bedeutung zu. Die Gleichsetzung von *Logos* und Christus mag begründet haben, warum man in diesem wegen seiner Sprache einerseits so eingängigen, andererseits eben doch schwierigen christologischen Hymnus die Segenskraft Christi in besonderer Weise erfahrbar glaubte und – auch dafür ist Augustinus ein früher Zeuge – schon zu seiner Zeit bei Fieber den Kopf des Kranken mit dem Evangelium berührte und in späteren Zeiten den Text des Prologs als Amulett mit sich führte.

Der Text des Prologs wurde seit dem Hochmittelalter jedoch nicht nur als Evangelium in der dritten Weihnachtsmesse gelesen, sondern war als Teil des Segensritus und seit dem 13. Jahrhundert bis 1970 als Schlussevangelium gebräuchlich, wurde häufig auch bei Taufe, „Letzter Ölzung“ oder vor der Erteilung des Wettersegens verlesen. Dass diese breite Verankerung im Leben auch Wirkungen in den Künsten hatte, dass man auch hier nach Ausdrucksformen für die unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten dieses Textes suchte, ist nicht verwunderlich. Ungewöhnlich sind jedoch manche der dafür gefundenen Lösungen. Einige dieser Bildkonzepte seien im Folgenden kurz vorgestellt.

II.

Die Orte, an denen man mit einem Bild zu diesem Text rechnen muss, sind zunächst die Zeugen der schriftlichen Textüberlieferung selbst. Wohl schon die frühesten Evangelien wurden ihres Inhalts wegen geschmückt, in besonderer Weise geschrieben und möglicherweise illustriert, wie dies in den seit dem 6. Jahrhundert bebilderten Handschriften das ganze Mittelalter hindurch üblich blieb. Ein Beispiel dafür ist die aufwendig geschriebene Seite mit dem Johannesprolog im „Book of Lindisfarne“, das der Mönch und spätere Bischof von Lindisfarne Eadfrith (698-721) am Ende des 7. Jahrhunderts schrieb. Es gab nie ein festes Schema für die Bildausstattung solcher Handschriften, jedoch bestimmte Traditionen, in denen sich kirchliche und künstlerische Überlieferungen, Abhängigkeiten und Verwandtschaften spiegeln können.

Dies gilt auch für eines der späten irischen Evangelien, das „Book of Kells“ aus der Zeit um 800. Jedes Evangelium beginnt mit einer ganzseitigen Darstellung des Evangelistenymbols, es folgt ein Bild des Evangelisten. Auffällig ist an der Bebilderung der frühen irischen Handschriften die radikale Reduktion des Figürlichen. Die Fülle des Ornaments ist einer strengen Ordnung unter-



Prof. Dr. Wolfgang Augustyn, Stellvertretender Direktor des Zentralinstituts für Kunstgeschichte, München

worfen, die auch semantische Bedeutung hat. Das Milieu, in dem diese Handschriften entstanden, war durchdrungen von einer umfassenden, intellektuellen Spiritualisierung, die in theologischen Texten erkennbar wird, die aber auch die materiellen Zeugnisse prägte. Die hohe Rationalität des ornamentalen Stils – erkennbar in der mit vielfachen Zirkelschlägen erreichten Ornamentik und den korrekt konstruierten Flechtornamenten – ist ein sprechendes Indiz dafür. Man sieht vor dem Johannesevangelium alle Symbole – gleichsam repräsentativ für den Inhalt aller Evangelien, die um das große griechische *Chi* angeordnet sind, den Anfangsbuchstaben des Christusnamens.

Das Evangelistenbild (Abb. 1) in der Tradition antiker Autorenbilder zeigt Johannes, den Verfasser des Evangeliums, in strenger Frontalität auf einem thronähnlichen Sitz, nicht beim Schreiben; man ließ ihn vielmehr zwei Attribute vorweisen, die dem Beschauer über den Dargestellten Auskunft geben, in der Rechten eine überlange Schreibfeder, in der Linken ein Buch. Auffällig ist, dass man jeweils in der Mitte der vier Seiten des Rahmens, in jede Himmelsrichtung, ein zusätzliches Detail wahrnehmen kann: Oben Kopf (heute beschnitten), links und rechts Hände und unten Füße, womit man im Mittelalter nicht selten Welt Darstellungen versah, um zu zeigen, dass Gott die ganze Welt schützend umfängt, wie in der Londoner Psalterkarte, entstanden nach 1262.

Im Book of Kells ging es wohl darum, zu zeigen, in wessen Auftrag und mit wessen Autorität der Evangelist handelte, galt der Text doch als inspiriertes „Wort Gottes“; gleichzeitig war dieses Motiv ein Hinweis auf die universale Gültigkeit dieser Botschaft.

Aus ähnlichen Gründen stellte man dem Prolog des Johannes-Evangeliums in einem Evangelienbuch aus dem Bamberger Dom aus dem zweiten Viertel des 11. Jahrhunderts eine Darstellung des über dem Erdball thronenden Christus voran (Abb. 2). Darüber liest man als Beischrift die Anfangsworte des Prologs.

Engel huldigen ihm, die beiden Bildfelder in der unteren Hälfte zeigen als Sinnbild der heidnischen Welt eine Götzenanbetung, gegenüber die christliche Kirche eine Taufszene. Im Rahmen sind die Personifikationen der vier Elemente mit ihren Attributen wiedergegeben: unten Aqua mit Fisch und Terra mit einem Menschen, in der oberen Hälfte vom Betrachter aus rechts Aer mit dem Mond und gegenüber Ignis mit der Sonnenscheibe.

Der Gedanke der Universalität bestimmte auch die Echternacher Mönche dazu, die um 1020/1030 das heute in Nürnberg verwahrte Evangelienbuch anfertigten, den Evangelisten mit seinem Symbol zu zeigen und gegenüber, zu den Zeilen eines Gedichts über das Evangelium, die Personifikationen der vier Himmelsrichtungen. Auf der nachfolgenden Seite beginnt der Prolog mit kunstvoll verschränkten Anfangsbuchstaben, in den Eckmedaillons sieht man die Personifikationen von Jungfräulichkeit (Virginitas), Enthaltensamkeit (Continentia), Keuschheit (Castitas) und Nüchternheit (Sobrietas).

III.

Die bisher gezeigten Beispiele belegen, dass man in der Bildüberlieferung die Bedeutung und universale Geltung des Johannestextes als eines der vier Evangelien betonte. Im Fall des vierten Evangeliums kam jedoch noch ein besonderes Element hinzu: der Prolog mit der darin formulierten Gleichsetzung von Christus und *Logos*, *verbum* in der lateinischen Übersetzung. Immer schon galt der Gott der Bibel als ein Gott des Wortes. Man verstand den Bibeltext immer als Wort Gottes, sodass Augustinus von einer Doppeloffenbarung Gottes im Wort und in der Schöpfung schreiben konnte: Dies begründete die Vorstellung von den zwei Büchern, dem Buch der Schrift und dem Buch der Natur. Wenn Christus die Apostel aussendet, wie am Beginn eines Evangeliums aus Kloster Abdinghof, entstanden in Köln um 1080, so ist seine Selbstaussage „Ego sum os tium“ auf der Schriftrolle zu lesen, die er seinen Jüngern weist (Abb. 3).

Doch wurde nicht nur das Wort Christi mit Rolle und Codex gleichgesetzt, es kam sogar zur bildlichen Umsetzung der im Prolog formulierten Identität von Christus und Wort, wobei man sich dazu der eingängigen Metapher des Buchs bediente. Der Zisterziensertheologe Isaak von Stella (1100-1178) verglich Christus auf diese Weise: Christus sei sichtbar in der Schrift und greifbar im Sakrament. Wenn er nicht mehr im Fleisch gegenwärtig ist, in der Schrift ist er bei uns. Der Text des Evangeliums wird gleichsam zur leiblichen Gegenwart des sichtbaren Worts. Diese Analogie wurde im Verlauf des Mittelalters noch weiter ausgeführt, wenn etwa der französische Benediktiner Petrus Berchorius im 14. Jahrhundert seiner allegorischen Beschreibung des Christuserignisses die Herstellung einer Handschrift zugrunde legte und davon sprach, dass der menschgewordene Gottessohn vom Vater diktiert worden sei, im Schoß Mariens vom Heiligen Geist auf jungfräuliches Pergament geschrieben, der Welt zur Kenntnis gebracht in der Offenbarung der Geburt, korrigiert in der Passion, abgeschabt bei der Geißelung, punktiert und durchstoßen bei der Durchbohrung der Wunden, auf ein Lesepult gestellt bei der Kreuzigung, bemalt durch die Vergießung des Bluts, gebunden in der Auferstehung, disputiert bei der Himmelfahrt. Geöffnet und aufgeschlagen werde das Buch Christus beim letzten Gericht. Dementsprechend sieht man in einem französischen Stundenbuch aus der Zeit um 1430/35 Maria vor



Abb. 1: Book of Kells (Evangeliar, Dublin, Trinity College, Ms. 58, fol. 291 v), Iona, um 800



Abb. 2: Evangeliar (Bamberg, Staatsbibliothek, Msc. bibl. 94, fol. 154v), Köln, zweites Viertel 11. Jh. (um 1050?)

Christus knien, der in einen Codex eingebunden scheint.

Ausführlich hatten schon die Pariser Dominikaner im 13. Jahrhundert von dieser Vorstellung Gebrauch gemacht, als sie für den Text der Bible moralisée in einem allegorischen Vergleich Moses im Weidenkörbchen mit dem Christuskind im Codex gegenüberstellten. So wie Moses in ein Weidenkörbchen gelegt wurde, liegt Christus, das Fleisch gewordene Wort, sicher geschützt im Evangelium, bewahrt durch die Kirche, während das Wort Gottes im offenen Buch der Synagoge ohne Schutz bleibt, die – unten rechts – darüber klagt. Auf der nachfolgenden Seite wird dieser Vergleich fortgesetzt: Die Tochter des Pharao findet das Weidenkörbchen mit dem Kind und nimmt es auf (Abb. 4). Dem entspricht das Tun der Kirche, die den Logos aufnimmt. Das Kind, der Logos, ist geschützt im Buch.

IV.

Die im Johannesprolog artikulierte Inkarnationsvorstellung wurde auch in einen eucharistischen Zusammenhang gestellt. Auch dafür ein Beispiel: Zu den acht Pfeilerbildern im Erfurter Dom gehört das 1534 datierte Bild der „Eucharistischen Mühle“, das ein namentlich nicht bekannter Maler aus dem Umfeld

der Cranach-Werkstatt ausführte. Bildbestimmend ist das Motiv einer großen Getreidemühle im Mittelgrund. Im Scheitel des Bildes sieht man Gottvater; er blickt zur Seite auf Maria, die vor ihm kniet. Gabriel, den Boten der Verkündigung, sieht man gegenüber. Maria antwortet seinem Gruß, wie es das Lukas-Evangelium überliefert (Lk 1,28):

Die im Johannesevangelium artikulierte Inkarnationsvorstellung wurde auch in einen eucharistischen Zusammenhang gestellt.

„Ecce ancilla domini. Fiat michi secundum verbum suum“ („Siehe ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach seinem Wort“). Während sie bekundet, sich in den Willen Gottes zu fügen, kommt der von Gottvater ausgehende Heilige Geist in Gestalt einer Taube vom Himmel herab und nähert sich dem rechten Ohr Mariens. Dass der Glaube vom Hören komme, hatte schon Paulus im Römerbrief geschrieben (Röm 10,17). Die Empfängnis Jesu durch das Ohr Mariens hatten die

Theologen der frühen Kirche ebenso wie ihre Nachfolger im Mittelalter als theologisches Bild verstanden: So wurde das Wort Gottes Fleisch, konnte die Menschwerdung Christi geschehen.

Die gewählte Bildformulierung war an sich nicht originell, sondern entsprach den allseits bekannten ikonographischen Konventionen und führte zugleich das Thema des ganzen Bildes ein: In einer komplexen Allegorie wird anschaulich gemacht, dass Gott in Christus Mensch geworden und in der Eucharistie wirklich gegenwärtig und dauerhaft erfahrbar ist. Dass dies möglich ist, setzt freilich einen Transformationsprozess voraus, in dem aus Gottes Wort immer wieder aufs Neue Christus Mensch wird.

Um dies zu illustrieren, bediente man sich des Bildes der Mühle. Die vier Symbole der Evangelisten stehen für die vier Evangelien. Dass nicht die Verfasser der Evangelien agieren, sondern abstrahierend ihre Symbole als Handelnde ins Bild gesetzt sind, soll möglicherweise die überzeitliche, dauerhafte Bedeutung des Geschehens anzeigen. Sie stehen auf dem Kasten einer großen Getreidemühle und haben Säcke geschultert, aus denen sie den Text der Evangelien in einen Trichter kippen. Die Schriftbänder tragen Zitate aus den Evangelien, die sich auf die Mensch-

werdung des Wortes beziehen. Zum Evangelium des Johannes etwa liest man dessen Anfang: „In principio“. Über eine flache Schütte fällt das in den Evangelien geoffenbarte Wort Gottes herab – nun nur noch ein einziges Schriftband mit dem Johanneszitat: „Et deus erat verbum“ („Und Gott war das Wort“, Joh 1,1).

Der Ort, an dem sich Christus befindet, der Kelch, gibt unmissverständlich zu verstehen, dass es sich um das Altarsakrament handelt, in dem die Präsenz des menschgewordenen Wortes erfahrbar wird.

Die allegorische Bildkomposition besteht in einem Vergleich: Getreide muss gemahlen werden, um zu Brot verarbeitet werden zu können. So wie Getreide müssen auch die Texte der Evangelien einen Transformationsprozess erfahren. Für diesen steht die Mühle, die auf jeder Seite mit einer großen Kurbel von den Aposteln betrieben wird. Als Mahlgut



Abb. 3: Evangeliar aus Kloster Abdinghof in Paderborn (Berlin, Kupferstichkabinett, Hs. 78 E 3, fol. 1v/2r), Köln, um 1080

geht aus der Mühle ein Schriftband hervor: „Et verbum caro factum est.“ Dieser Satz gehört zum Abschluss des Johannesprologs (Joh 1,1-14): „Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius.“ („Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt; und wir haben seine Herrlichkeit geschaut.“).

Es endet in einem großen Kelch, in dem das verwandelte Wort, der Mensch gewordene Christus, als nacktes Kind zu sehen ist. Der Ort, an dem sich Christus befindet, der Kelch, gibt unmissverständlich zu verstehen, dass es sich um das Altarsakrament handelt, in dem die Präsenz des menschengewordenen Worts erfahrbar wird. Diesen Kelch halten die vier lateinischen Kirchenväter: Papst Gregor der Große, Hieronymus als Kardinal und die Bischöfe Ambrosius und Augustinus. Auch ihnen sind Schriftbänder mit Zitaten aus ihren Werken zugeordnet, die sich auf die Menschwerdung Gottes in Christus beziehen. Die einzelnen Bildmotive und die Texte auf den Spruchbändern lassen den Betrachter nicht im Zweifel darüber, wie diese Darstellung zu verstehen war: Es geht um die Menschwerdung des Worts in Christus, das Fortwirken des menschengewordenen Worts in der Eucharistie und die Verankerung dieses Wirkens im Handeln der Kirche. Die

komplexe Argumentation dieses Bildes beruht auf älteren Tradition, in dieser Formulierung auf Vorlagen der Zeit um 1400, die um 1534 neue Aktualität gewonnen hatten, als man damit in den theologischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit die tatsächliche Realpräsenz Christi in der Eucharistie in der Gestalt des eucharistischen Brotes zu verteidigen bemüht war.

Solche Bilder waren und sind ein Instrument eigenen Rechts, um Inhalte des Glaubens und der Theologie anschaulich zu machen, wenngleich – das sei keineswegs bestritten – in der Geschichte der Bildkünste die Eingängigkeit solcher Bilder oft um den Preis einer inhaltlichen Differenzierung erreicht war. Dass ein so bildmächtiger Text wie der Prolog des Johannesevangeliums Wirkungen auch in den Künsten hatte, liegt nahe. □



Abb. 4: Rohan-Stundenbuch (Paris, Bibl. nat. de France, Ms. lat. 9471, fol. 133r), Paris, um 1480

Der „Lieblingsjünger“ im Johannes-evangelium – Eine detektivische Spurensuche

Michael Tilly

I. Einführung

Als eines der großen Rätsel des Neuen Testaments gilt die wahre Identität des namenlosen „Lieblingsjüngers“ im Johannesevangelium. Dieser unbekanntere Jünger ist der einzige, der in dem Buch ausdrücklich als von Jesus geliebt bezeichnet wird; die anderen Evangelien benutzen die Bezeichnung nicht. Explizit genannt wird der „Lieblingsjünger“ in Joh 13,21-26 beim Verrat des Judas, in Joh 19,25-27 gemeinsam mit den Frauen unter dem Kreuz Jesu, in Joh 20,1-9 als Zeuge der Auferweckung, in Joh 21,2-7 bei der Begegnung mit dem Auferstandenen und in Joh 21,20-24 als Verfasser des gesamten Evangeliums. Möglicherweise ist noch an weiteren Stellen von ihm die Rede. So lesen wir in Joh 1,35-40 von einem Anhänger Johannes des Täufers, der Jesus nachfolgt. In Joh 18,15f. verschafft ein ungenannter Jünger Petrus Einlass in den hohenpriesterlichen Palast. Und in Joh 19,33-35 begegnet uns ein anonymere Zeuge der besonderen Umstände des Kreuzestodes Jesu.

Wer ist dieser namenlose „Lieblingsjünger“? Handeln die angeführten Stellen von ein und demselben Menschen? Reichen die wenigen Hinweise im vierten Evangelium überhaupt aus, um seine geheimnisvolle Identität zu ermitteln? Ist er wirklich der Verfasser des Johannesevangeliums? Ist er überhaupt eine historische Gestalt oder ist er nur eine fiktive literarische Figur?

II. Spurensicherung

In Joh 1,35-40 lesen wir von zwei ehemaligen Anhängern Johannes des Täufers, die zu Jüngern Jesu werden. Der eine davon, Andreas, der Bruder des Petrus, wird namentlich genannt. Der Name des anderen bleibt unerwähnt. Über ihn erfahren wir hier nur, dass er von Anfang an als einer der ersten Zeugen bei Jesus war, dass er in ihm den Christus und Gottessohn erkennt, und dass er in der Begegnung mit ihm in die Nachfolge gerufen wird. Im Anschluss an die Fußwaschung schildert der Evangelist sodann eine Mahlszene, in deren Verlauf der Verrat des Judas offenbart wird (Joh 13,21-26). Hier führt Johannes erstmals ausdrücklich den „Jünger, den Jesus liebte“, in seine Erzählung ein. Beim gemeinschaftlichen Festmahl ist er unmittelbar neben Jesus platziert, als dieser seine baldige Auslieferung durch einen der Anwesenden voraussagt; im Hintergrund des erzählten Geschehens steht die Sitte, dass sich bei einem solchen Festmahl, das üblicherweise auf Speisesofas im Liegen eingenommen wurden, der Kopf eines jeden Mahlteilnehmers etwa in Brusthöhe des links neben ihm Liegenden befand. Der neben Jesus liegende „Lieblingsjünger“ wird von Petrus im Namen der anderen Jünger dazu aufgefordert, nach dem Namen des Verräters zu fragen. Wenn der „Lieblingsjünger“ erkennt, und hier aus der Gruppe aller Jünger Jesu herausgehoben wird, an der Brust seines Herrn liegt, ebenso wie dieser nach Joh 1,18 an der Brust des Vaters lag, dann entspricht seine Beziehung zu Jesus dessen ursprünglicher Liebesgemeinschaft mit Gott (vgl.



Prof. Dr. Michael Tilly, Professor für Neues Testament und Antikes Judentum an der Fakultät für Evangelische Theologie der Eberhard Karls-Universität Tübingen

Joh 3,35; 10,17; 15,8 u.ö.). Der „Lieblingsjünger“ steht also Jesus ganz besonders nahe und gerade diese Unmittelbarkeit erscheint als ein wesentlicher Unterschied zwischen ihm und Petrus.

Ein unbekannter Jünger, der vom Evangelisten als Konkurrent des Petrus dargestellt wird, begegnet auch im Zusammenhang mit dessen Verleugnung Jesu in Joh 18,15f. Der „andere Jünger“, der dem gefangenen Jesus treu bleibt, ihm mutig folgt und auch Petrus Zugang zum Palast des Hohenpriesters Hannas verschafft, erscheint hier geradezu als eine Kontrastfigur zu Petrus, die selbst unbehelligt agiert, während dieser kläglich versagt, indem er Jesus drei Mal verleugnet. Zugleich scheinen die Spuren des unbekannteren „anderen Jüngers“ in das Umfeld des Jerusalemer Tempels zu führen.

In Joh 19,25-27 ist zu lesen, dass außer Maria, ihrer Schwester und Maria Magdalena allein der „Lieblingsjünger“ beim sterbenden Jesus bleibt und von ihm den Auftrag erhält, fortan für seine Mutter zu sorgen. Einerseits wird der „Lieblingsjünger“ von Jesus in seinen letzten Worten in seiner menschlichen Beziehung zu Maria zu seinem Stellvertreter auf Erden erklärt. Andererseits entspricht der Wortlaut von V. 27b („der Jünger nahm sie auf“) nahezu wörtlich dem Johannesprolog (Joh 1,11f.), wo von der Aufnahme des Logos durch die Glaubenden die Rede ist. Nur wenige Verse später, in Joh 19,33-35, bezeugt ein ungenannter Jünger das Herausfließen von Blut und Wasser aus der Seitenwunde Jesu und bestätigt damit die Wirklichkeit des Todes und das Menschsein des Erlösers. Dieses wahrhaftige Augenzeugnis, so der Evangelist, soll den Glauben seiner Gemeinde bewirken und bewahren.

Ausführlich tritt der „Lieblingsjünger“ in der Episode vom Wettlauf zum Grab (Joh 20,1-9) hervor. Hervorgehoben durch das Motiv des „Wettlaufs“

begegnet erneut das Konkurrenzverhältnis zwischen ihm und Petrus, welcher ihm gegenübergestellt wird; erneut ist es der „Lieblingsjünger“, der als erster das Ostergeschehen versteht und dadurch zum Glauben an die Wirklichkeit der Auferweckung Jesu kommt. Die eigentümliche Notiz, dass nicht er, sondern Petrus als erster die Grabhöhle betritt, harmonisiert die Episode mit der im frühen Christentum allseits bekannten Überlieferung, die Petrus als ersten Osterzeugen unter den Aposteln anführt (vgl. 1 Kor 15,3f.; Mk 16,7parr.).

Das Schlusskapitel des Johannesevangeliums (Joh 21,2-7) versieht den „Lieblingsjünger“ im Kontext einer weiteren Erscheinungserzählung in Galiläa mit der Gabe der rechten Erkenntnis Jesu Christi. Wieder stehen sich Petrus und der „Lieblingsjünger“ gegenüber. Allein dieser deutet den reichen Fang richtig und erkennt in der unbekannteren Gestalt am Ufer den auferstandenen Jesus. Petrus hingegen erfährt erst vom „Lieblingsjünger“, dass dieser „Fremde“ in Wirklichkeit der Herr ist.

In Joh 21,20-24 schließlich verbürgt die Gestalt des mittlerweile verstorbenen „Lieblingsjüngers“ die Autorität und Zuverlässigkeit des gesamten Johannesevangeliums. Zunächst sprechen hier Jesus und Petrus über den „Lieblingsjünger“. In der rätselhaften Antwort Jesu auf die Frage nach seinem Schicksal scheint sich zum einen die ursprüngliche Hoffnung vieler Christen widerzuspiegeln, dass mit der Wiederkehr des Auferweckten noch zu Lebzeiten des „Lieblingsjüngers“ zu rechnen ist, und kommt zum anderen das apologetische Bemühen der Verfasser von Joh 21,1-25 zum Ausdruck, diese Hoffnung angesichts des mittlerweile eingetretenen Todes des „Jüngers, den Jesus liebte“, zu relativieren. Sodann führt der christliche Schriftsteller, der das Zusatzkapitel verantwortet, das gesamte Johannesevangelium auf das glaubhafte schriftliche Zeugnis des „Lieblingsjüngers“ zurück.

III. Ermittlungen

Aus den verstreuten Hinweisen auf den „Lieblingsjünger“ lässt sich nun ein erstes Profil erstellen. Zu diesem Profil gehört zunächst sein eigentümliches Verhältnis zu Petrus. Bereits in der Mahlszene nach der Fußwaschung erscheint er aufgrund seiner besonderen Nähe zu Jesus als sein überlegener Konkurrent. Ebenso ist er Petrus in den Episoden vom Wettlauf zum Grab und vom reichen Fischfang am See Genezareth immer einen Schritt voraus. Das Schlusskapitel stellt die beiden nebeneinander und weist dem „Lieblingsjünger“ die engere Beziehung zu Jesus, Petrus hingegen den höheren Rang in der Nachfolge zu.

Die erste Schlussfolgerung, die wir hieraus ziehen können, ist, dass auch der unbekanntere Jünger, der Petrus in den hohenpriesterlichen Palast bringt, mit dem „Lieblingsjünger“ identisch zu sein scheint. Die zweite Schlussfolgerung besteht darin, dass die wiederholte Gegenüberstellung der beiden Jünger dafür spricht, dass der Evangelist der historischen Führerpersönlichkeit der Jerusalemer Gemeinde keine symbolische Idealgestalt bzw. rein fiktionale Erzählfigur, sondern eine ebenso geschichtliche Gestalt gegenüberstellt. Vor dem Hintergrund der stereotypen gemeinsamen Nennung der beiden Apostel Petrus und Johannes in der Apostelgeschichte (vgl. Apg 3,1.3; 4,13.19; 8,14-25) könnte dies wiederum darauf hindeuten, dass die nachträgliche Verknüpfung des Johannesevangeliums mit dem Namen des „Lieblingsjüngers“ nicht aus der Luft gegriffen ist.

Zum Profil des „Jüngers, den Jesus liebte“, gehört auch, dass er als Verfasser

des Johannesevangeliums bezeichnet wird und dessen Autorität verbürgt. Das „Ich“, das im allerletzten Vers des Buches (Joh 21,25) zu Wort kommt, scheint sich selbst als Schüler des „Lieblingsjüngers“ zu betrachten, der dessen Werk abschließt und der von ihm seine eigene Zeugen- und Autorenschaft ableitet. Wenn die frühchristliche Lehrergestalt, die das Johannesevangelium in seiner Endgestalt verantwortet, den „Lieblingsjünger“ als einen Garanten ursprünglicher Jesustradition einfach erfunden hätte, dann wäre nicht begrifflich zu machen, warum sie ihn nicht gleich mit einem bekannten Namen aus dem Zwölferkreis versehen hat. Ein solcher Aufweis der apostolischen Herkunft seines Verfassers hätte die Autorität und nachmalige Kanonisierung des anfangs nicht unumstrittenen vierten Evangeliums immens befördert. Offenbar ist die Anonymität des „Lieblingsjüngers“ also gewollt und offenbar hat sie eine Bedeutung.

Es ist die erklärte Intention des Johannesevangeliums, bei seinen christlichen Adressaten Glauben zu wecken und zu stärken. Indem nun der Autor den „Lieblingsjünger“ einerseits als idealen und vorbildhaften Jünger darstellt, der Jesus am nächsten stand, und er ihn andererseits nirgendwo namentlich identifiziert, unterbreitet er den Hörern und Lesern ein literarisches Identifikationsangebot und ein Handlungsvorbild. Solche Erkenntnis, Treue und Zeugenschaft, wie sie der „Lieblingsjünger“ in paradigmatischer Weise verkörperte, sollen auch die Christen in der Gemeinde des Johannes erstreben.

Wenn nun aber die Gestalt des „Lieblingsjüngers“ eine derartige literarische Funktion hat und dem Leser des Buches zum Vorbild werden soll, dann ist tatsächlich zu fragen, ob der Evangelist sich diese Erzählfigur nicht einfach ausgedacht hat, um seiner „guten Botschaft“ mehr Überzeugungskraft und Plausibilität zu verleihen. Drei gewichtige Argumente sprechen jedoch gegen die Annahme, der „Jünger, den Jesus liebte“, sei eine Erfindung des Johannes ohne jeden geschichtlichen Anhalt: Dass die wiederholte Gegenüberstellung des „Lieblingsjüngers“ mit Petrus gegen seinen fiktionalen Charakter spricht, wurde bereits angesprochen. Daneben wären auch die explizite Beglaubigung des Kreuzestodes Jesu (Joh 19,35) und seiner Auferweckung (Joh 21,7) durch den „Lieblingsjünger“ funktionslos, wenn er von den Lesern des Buches überhaupt nicht als persönliche Autorität und glaubwürdiger Zeuge, sondern nur als symbolische Gestalt wahrgenommen wurde. Weiterhin spiegelt sich in Joh 21,22-24 wider, dass der Verfasser dieser Verse zum einen den „Lieblingsjünger“ als eine bereits verstorbene, überragende Lehrerpersönlichkeit betrachtete, auf die sich der Gegenwartsbezug des von ihm hinterlassenen Werkes gründet, und dass sein unerwarteter Tod für ihn zum anderen einer nachträglichen Deutung bedurfte, die ältere Erwartungen korrigierte. Diese Erwartungen der Gemeinde gehen dabei von seiner historischen Person gleichsam auf das Evangelium selbst über.

IV. Verdächtige

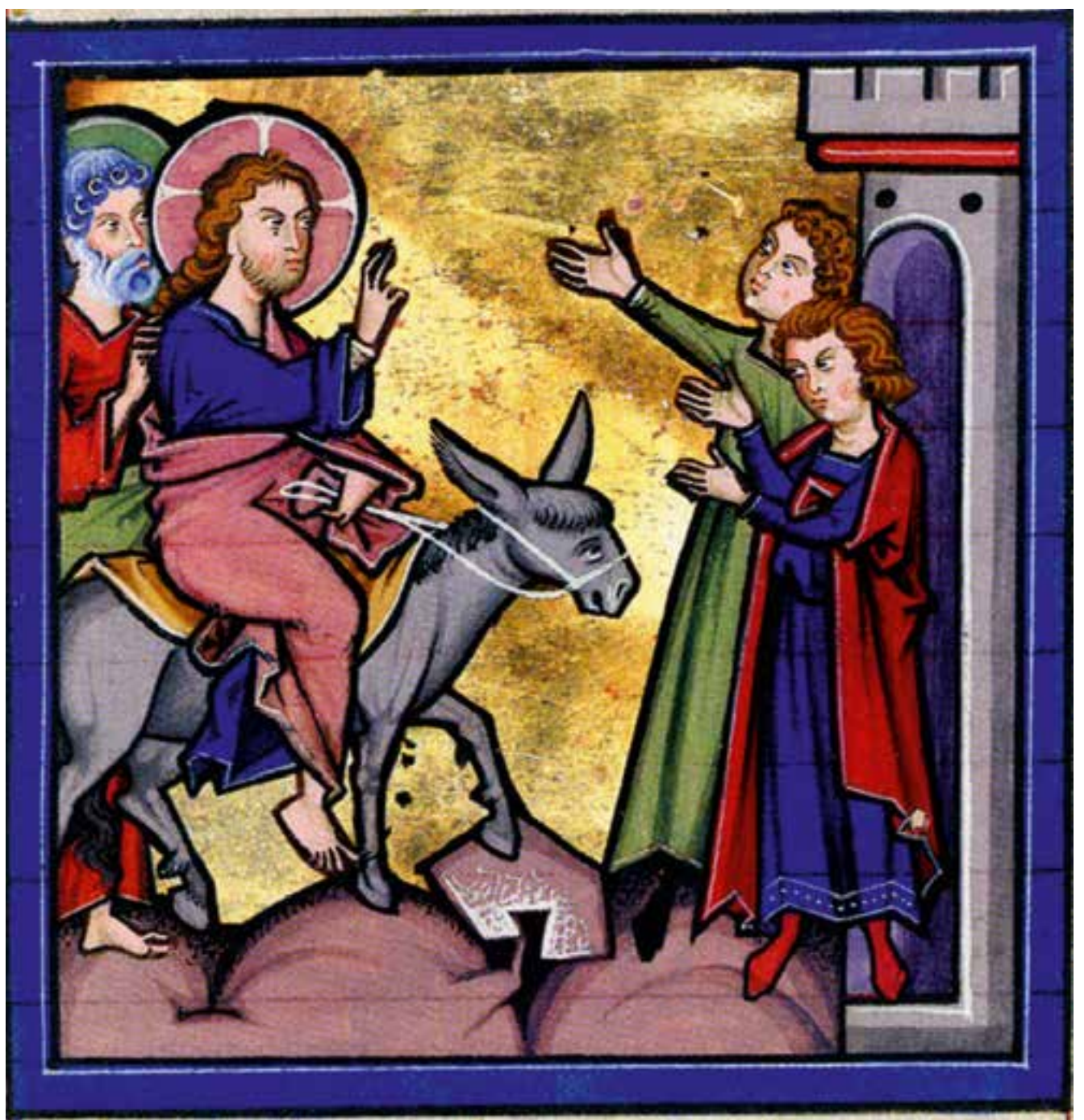
In der Geschichte der Auslegung des Johannesevangeliums wurde immer wieder versucht, die wahre Identität des anonymen „Lieblingsjüngers“ aufzudecken. Als unwahrscheinliche „übliche Verdächtige“ begegnen der Apostel Paulus, der gebildete Judenchrist Apollos (vgl. Apg 19,3; 1 Kor 3,6.9), der Herrenbruder Judas (vgl. Mk 6,3par.), der galiläische Jünger Nathanael (vgl. Joh 1,45-50), der reiche Mann aus Mk 10,21 sowie Thomas Didymus (vgl. Joh 20,24-29).

Genauer in Augenschein zu nehmen ist Lazarus aus Bethanien, der Bruder von Maria und Martha. Schließlich ist er die einzige namentlich genannte Person im Johannesevangelium, von der es heißt, Jesus habe sie „geliebt“ (Joh 11,5.36). Lazarus hat ein Haus in Bethanien an der Ostseite des Ölbergs; die Nähe zum Tempel könnte seine guten Beziehungen zur Jerusalemer Priesterschaft erklären, die es ihm ermöglichten, Petrus in den Palast des Hohenpriesters zu schleusen (vgl. Joh 18,15f.). Aufgrund seiner Wiederbelebung durch Jesus (Joh 11,1-46) erscheint Lazarus geradezu als „Fachmann“ in Sachen Auferstehung, was ihn dazu befähigt haben könnte, die Leinenbinden vor der Grabhöhle und die unbekannte Gestalt am Seeufer korrekt zu deuten. Gegen die recht spekulative Annahme, Lazarus sei der unbekannte „Lieblingsjünger“, spricht indes, dass kaum zu erklären ist, warum der Evangelist diese wichtige Erzählfigur in der zweiten Hälfte seines Buches ab Kapitel 13 wieder namenlos werden lässt.

Zu befragen ist auch der in der Apostelgeschichte mehrfach erwähnte Johannes Markus, in dessen Haus sich nach Apg 12,12 die Jerusalemer Gemeinde versammelte. Indem nun die originelle Annahme, dass der „Lieblingsjünger“ Maria aufnahm, weil er in seinem Haus Platz für sie hatte (Joh 19,27), mit der Vorstellung vom Vorrecht des Gastgebers, neben Jesus als „Ehrengast“ zu sitzen (Joh 13,23), kombiniert wurde, und zudem die Erwähnung eines Judenchristen namens Markus, Vetter des Barnabas, in Kol 4,10f. auf Johannes Markus und zugleich als Hinweis auf dessen priesterliche Herkunft gedeutet wird, welche ihrerseits seinen Zutritt zum hohenpriesterlichen Palast zu erklären vermag, wird mittels der Verknüpfung frühchristlicher Texte die wahre Identität des „Jüngers, den Jesus liebte“, erhellt. Gegen diese unhistorische Kombination einzelner Textdetails spricht ganz wesentlich, dass die Kenntnis sämtlicher angeführter Schriften, zumal als Bestandteile einer verbindlichen Sammlung, während der Entstehungszeit des Johannesevangeliums überhaupt noch nicht möglich war. Der neutestamentliche Kanon gewann erst in den nachfolgenden Jahrhunderten Gestalt.

Unser nächster Verdächtiger ist eine Frau: Maria Magdalena. Der Romanautor Dan Brown hat in seinem Erfolgsroman „The Da Vinci Code“ das im Refektorium des Klosters Santa Maria delle Grazie Jesus hängende Bild „Das Abendmahl“ von Leonardo da Vinci in phantasievoller Weise dahingehend gedeutet, dass die sichtlich feminin dargestellte Gestalt zur Rechten Jesu in Wirklichkeit seine geliebte Ehefrau Maria Magdalena sei, die ehemalige Hure und Mutter der Tochter Jesu. Ganz abgesehen davon, dass die weiblich erscheinenden Konturen in dem Renaissancegemälde zeitgenössischer künstlerischer Konvention entsprechen, ist darauf hinzuweisen, dass die populäre Vorstellung von Maria Magdalena als „Frau mit Vergangenheit“ und „Freundin Jesu“ allein darauf beruht, dass im Lukasevangelium nacheinander von einer namenlosen Sünderin (Lk 7,37-50) und von der Heilung der Maria Magdalena (Lk 8,1-3) die Rede ist. Allein die räumliche Nähe beider Aussagen hat diese abenteuerliche Kombination provoziert. Nach dem, was wir von Jesus aus Nazareth wissen, war seine Lebensweise die eines Propheten Gottes, und hierzu gehörte auch die Ehelosigkeit.

Als ein aussichtsreicherer Kandidat erscheint Johannes, der Sohn des Zebedäus, ein Mitglied des vorösterlichen Zwölferkreises um Jesus. Über ihn schreibt gegen Ende des zweiten Jahr-



fol. 90r: Der Einzug in Jerusalem.

hunderts n. Chr. Irenäus, der Bischof von Lyon, er habe das Johannesevangelium in hohem Alter in der kleinasiatischen Stadt Ephesos verfasst. Der Zebedäide Johannes begegnet bereits in Mk 1,18-20 als Jünger der ersten Stunde, was Joh 1,35-40 zu entsprechen scheint. Auch wird er von den Verfassern der synoptischen Evangelien immer wieder an der Seite des Petrus genannt, so z. B. in Mk 9,2; 14,33; Lk 5,10; 22,8; Apg 3,1-4,31. In Gal 2,9 werden Petrus und Johannes zusammen mit Jakobus von Paulus sogar als die drei „Säulen“ der Jerusalemer Christengemeinde bezeichnet. Besonders erfindungsreiche Auslegungen machen den Zebedäiden Johannes zum Vetter Jesu, indem sie zunächst Mt 20,20, wo von der namenlosen Frau des Zebedäus die Rede ist, mit Mt 27,56 verknüpfen, wo diese zu den Frauen um Jesus gezählt wird, und sodann Joh 19,25 dahingehend auslegen, dass die „Schwester der Mutter Jesu“ unter dem Kreuz die Mutter des Zebedäiden Johannes und nicht Maria, die Frau des Klopas ist. Beziehen wir in dieses Puzzle aus einzelnen neutestamentlichen Textfragmenten auch noch die in der lukanischen Vorgeschichte erwähnte priesterliche Abstammung der Tante Jesu und Mutter des Johannes mit ein (tatsächlich geht es hier um Johannes

den Täufer!), lassen sich sogar die guten Beziehungen des „Lieblingsjüngers“ zum Hohenpriester (Joh 18,15f.) erklären.

Es ist deutlich zu erkennen, dass gerade letzterer Identifikationsversuch in methodisch unzulässiger Weise versucht, das Johannesevangelium mit Hilfe anderer neutestamentlicher Texte zu deuten, ohne deren jeweiligen Kontext und Eigenbedeutung zu beachten. Gegen den Zebedäiden Johannes als „Lieblingsjünger“ spricht auch, dass es schwerlich vorstellbar ist, dass ein einfacher galiläischer Fischer als Autor eines theologisch solcherart ausgefuchsten Entwurfs in Erscheinung getreten ist, wie ihn das Johannesevangelium darstellt.

Kann die konsequente Eintragung der nachösterlichen Perspektive in dem Buch mit der Augenzeugenschaft des Zebedäussohns vereinbart werden? Wie ist zu erklären, dass seine Heimat Galiläa als Schauplatz des erzählten Geschehens in dem Buch kaum eine Rolle spielt? Und was hat es zu bedeuten, dass wichtige Ereignisse im Leben Jesu wie seine Verklärung (Mk 9,2-9parr.), oder die Auferweckung der Tochter des Jairus (Mk 6,21-43parr.), deren Zeuge der Zebedäide als Angehöriger des Jüngerkreises gemäß der synoptischen Evangelientradition gewesen war, im

Johannesevangelium fehlen, wenn dessen Verfasserschaft wirklich auf ihn zurückgeht?

Auch wenn man wie der Hauptstrom der altkirchlichen Tradition annimmt, dass die bedeutende Lehrergestalt, die das vierte Evangelium verfasste, mit dem Zebedäiden Johannes identisch ist, dann ist kaum zu erklären, warum seine Identifikation mit dem „Lieblingsjünger“ in dem Buch erkennbar verhindert wird. Indem nämlich die Jüngerliste in Joh 21,2 neben ihm auch die beiden Zebedäusöhne namentlich aufzählt, wird eine eindeutige Verbindung zwischen dem „Jünger, den Jesus liebte“, und dem Zebedäiden Johannes bewusst unmöglich gemacht. Wäre es dem Verfasser des Nachtragskapitels nur darum gegangen, mit Hilfe eines zuverlässigen Traditionsgaranten die Glaubwürdigkeit und Wertschätzung des gesamten Evangeliums zu befördern, dann hätte er sich eigentlich nicht der Gestalt eines anonymen „Lieblingsjüngers“, sondern gerade der unbestrittenen Autorität des prominenten Zebedäiden bedienen müssen. Zusammenfassend ist festzuhalten, dass auch die Gleichsetzung zwischen dem „Lieblingsjünger“ und dem Zebedäiden Johannes erst in der frühen kirchlichen Tradition vollzogen wird.



fol. 91r: Die Fußwaschung.

Als letzter Verdächtiger ist der Presbyter Johannes zu betrachten, über den der Bischof Papias von Hierapolis zwischen 130 und 140 n. Chr. schreibt. Wenn Papias hier zwischen dem Zebedaiden Johannes und einem anderen Johannes differenziert, dem er die Ehrenbezeichnung „Presbyter“ zuspricht, dann könnte Letzterer theoretisch als Verfasser des vierten Evangeliums in

Möglicherweise war der „Lieblingsjünger“ für die johanneische Gemeinde eine bekannte Gestalt, deren namentliche Nennung überhaupt nicht nötig war.

Frage kommen und somit als unser „Lieblingsjünger“ zu identifizieren sein, zumal sich auch der Absender des 2. und des 3. Johannesbriefs in dessen Präskripten als „Presbyter“ vorstellt. Die Hauptprobleme dieser Deutung bestehen darin, dass sie zum einen die Abfassung einer Evangelienchrift durch Johannes mit keinem Wort erwähnt, sondern nur die mündliche Überlieferung der Worte und Taten Jesu mit seinem Namen verbindet, und zum anderen aufgrund ihres relativ geringen Alters die Identifikation des „Lieblingsjüngers“ als Zeitgenosse Jesu und Ursprungsgestalt der johanneischen Gemeinde immens erschwert. Allenfalls wäre daran zu denken, dass der anonyme literarische „Presbyter“ und anerkannte Traditions-

träger von 2. Joh 1,1 und 3. Joh 1,1 mit dem „Presbyter Johannes“ des Papias identisch ist und deshalb auch im Johannesevangelium zum vorösterlichen Augenzeugen und Garanten authentischer Überlieferung stilisiert werden konnte. Versuche, dieses exegetische Problem mittels der Annahme eines unmittelbaren Schülerverhältnisses zwischen dem (älteren) Zebedaiden Johannes und dem (jüngeren) Presbyter Johannes, den Papias noch persönlich kennenlernen konnte, zu umgehen, wobei letzterer den ersteren posthum mit dem Würdetitel „Lieblingsjünger“ ausstattete, würden zwar die Nennung zweier Personennamens Johannes bei Papias einleuchtend erklären, haben aber den gravierenden Nachteil, dass ein solches Schülerverhältnis nicht den geringsten Anhalt in den frühchristlichen Quellen hat.

V. Eine Festnahme?

Die literarischen und theologischen Funktionen des „Lieblingsjüngers“ im Johannesevangelium lassen sich zusammenfassend wie folgt beschreiben: Erstens scheint in dem wiederholt aufscheinenden Konkurrenzverhältnis zwischen ihm und seinem Rivalen Petrus ein Bemühen um Unabhängigkeit des johanneischen Kreises von verbreiteten theologischen, christologischen und ekklesiologischen Vorstellungen zum Ausdruck zu gelangen, die mit dem Namen der Führungsgestalt des Jerusalemer Judentums verbunden wurden. Das letzte Kapitel des Buches ist hingegen um einen gewissen Ausgleich der johanneischen Sonderautorität des „Lieblings-

jüngers“ mit der allgemein akzeptierten Autorität des Petrus bemüht. Zweitens können wir davon ausgehen, dass die Namenlosigkeit des „Lieblingsjüngers“ im Johannesevangelium gewollt ist und dass seine Identität bewusst verhüllt

Durch die Vermittlung des „Lieblingsjüngers“ gelangt die johanneische Gemeinde in Unmittelbarkeit zu Jesus.

wurde. Möglicherweise war er für die johanneische Gemeinde eine bekannte Gestalt, deren namentliche Nennung überhaupt nicht nötig war. Der Identifizierungsansatz ist dem Text also nicht angemessen. Zudem lädt der „Lieblingsjünger“ als Erzählfigur den Leser des Evangeliums dazu ein, die eigene Person in das erzählte Geschehen einzutragen und sich mit ihm zu identifizieren. Dies wiederum enthebt uns der unbedingten Notwendigkeit, seine absichtsvolle innertextliche Anonymität aufzulösen und einen konkreten Namen für ihn zu finden.

Das Johannesevangelium enthält nicht nur Informationen für seinen Leser, sondern seine Lektüre „macht Sinn“, indem sie den Leser an einem Kommunikationsprozess beteiligt. Der „Lieblingsjünger“ als narrative „Leerstelle“ entspricht dabei dem aktuellen Anspruch der Gemeinde des Johannes, ihrerseits von Jesus „geliebt“ zu werden (vgl. Joh 1,34; 14,21; 15,9.12). Durch die Vermittlung des „Lieblingsjüngers“

gelangt die johanneische Gemeinde in Unmittelbarkeit zu Jesus. Indem er so die Zeit zwischen dem irdischen Jesus und der Gegenwart des Lesers überbrückt, wird auch eine gewisse Analogie zwischen ihm und der Erzählfigur des „Parakleten“ („Trösters“, „Beistand“) sichtbar, welcher im Johannesevangelium das geistbegabte Wirken Jesu weiterführt und das Heilsgeschehen für die Gegenwart und für die Zukunft der Gemeinde erschließt (vgl. Joh 14,16.26; 15,26; 16,7). Beide halten die Jesustradition wach, beide bezeugen die Wahrheit, beide leiten zum rechten Verständnis der Schrift an. Während der Verfasser des vierten Evangeliums das Problem der offensichtlichen Verzögerung der erhofften Wiederkunft Christi dadurch löst, dass er die Gegenwart der johanneischen Gemeinde durch das Wirken des „Parakleten“ als Interimszeit und als Schauplatz eines charakteristischen göttlichen Heilshandelns qualifiziert, ist der „Lieblingsjünger“ eine literarische Figur, die als Gewährsmann der Tradition, als wichtige Lehrautorität und als einzigartiger Augenzeuge für die vollmächtige und authentische Interpretation des erinnerten irdischen Wirkens und der Worte Jesu in dieser Gemeinde steht und die als Typus des wahren und berufenen Jüngers Jesu zugleich ein Ideal ihres Glaubens verkörpert.

Auch wenn uns der „Lieblingsjünger“ im Johannesevangelium in seinen Funktionen als Mittler zwischen den Jüngern und Jesus, als der „wahre“ Glaubende, als der autoritative Interpret seines Lebens und seiner Worte, als der Zeuge seines Sterbens und Auferstehens, als der Verfasser des Evangeliums und Bürge für die rechte Lehre, die es enthält und verkündet, zunächst im Sinne einer idealen Erzählfigur mit bestimmten literarischen und theologischen Funktionen entgegentritt, so ist er dennoch nicht unhistorisch und „erfunden“. Vielmehr ist zwar seine konkrete Darstellung in idealisierender Weise konstruiert, aber er ist eben auch kein Produkt literarischer Fiktion. Weder können wir ihn als einen Jünger Jesu namens Johannes identifizieren noch ist er ein bloßes Trugbild. Als eine idealisierende beschriebene historische Gestalt diene er dem Verfasser des vierten Evangeliums der beglaubigenden Rückbindung seines Werkes an einen authentischen Zeugen aus der Zeit Jesu und zugleich der legitimierenden Übertragung seiner Personalautorität auf das gesamte Buch.

Mit Sicherheit kann man davon ausgehen, dass der zur Zeit der Fertigstellung des Johannesevangeliums bereits verstorbene „Lieblingsjünger“ innerhalb der johanneischen Schule zu suchen ist, denn er verbirgt den andauernden Wahrheitsanspruch ihrer eigenständigen Tradition. Ob der „historische Lieblingsjünger“ Jesus aus Nazareth jemals kennen gelernt hat, liegt im Dunkeln. Unwahrscheinlich ist seine Zugehörigkeit zum Zwölferkreis um Jesus. Plausibler erscheint die Vorstellung, dass sich hinter dem symbolisch überhöhten „Jünger, den Jesus liebte“, eine herausragende Lehrergestalt innerhalb der johanneischen Gemeinde während der Periode ihrer Entstehung verbirgt. Das macht den „Lieblingsjünger“ Jesu nicht weniger bedeutend. Aber es macht ihn menschlich. □

Persönliche Zugänge zum Johannesevangelium

Christian Schütz OSB

Die Frage nach den persönlichen Zugängen zum Johannesevangelium versetzt mich, wenn ich sie richtig verstehe, in den „status confessionis“. Ihr Interesse richtet sich weniger auf eine dokumentierende Bestandsaufnahme als auf den konkreten und aktuellen Vollzug. Der sichtenden und wertenden Einblicknahme bietet sich dafür die Metapher des Weges an. Das Bild vom Weg trifft meiner Erfahrung nach für die einzelnen Zugänge zu, die ich gesucht und entdeckt zu haben glaube; es gehört zu ihrer Eigenart, dass sie Perspektiven eröffnen, deren Fülle und Tiefe sich nicht vorschnell erschöpfen. Das Weg-Motiv umspannt zugleich alle Neben- oder Seitenpfade, die mich auf das Johannesevangelium aufmerksam machten und machen, ein Vorgang, dessen Ende nicht abzusehen ist. Was sich dabei im Laufe der Zeit nach meiner Beobachtung abzeichnet, ist die Feststellung, dass das Phänomen des persönlichen Zugangs in seiner Mehrzahl wie in seiner Einzahl ein nicht zu negierendes individuelles Profil gewinnt.

Nach diesen Vor- und Rahmenbemerkungen lade ich Sie ein, mich auf dem Weg meines Zugangs zum Johannesevangelium zu begleiten.

I.

Die Zeit, in der mir das Anliegen eines persönlichen Zugangs zum Johannesevangelium bewusst geworden ist, fällt in die Endphase meines Theologiestudiums. Am Eingang des Portals stehen zwei Äußerungen, die mich stutzig werden ließen, sich festhalten und mich nicht mehr loslassen sollten. Die eine davon fiel in einer Vorlesung von Otto Kuss über die Gleichnisse Jesu und lautete dem Sinn nach: „Mit Karfreitag und Ostern ist alles geschehen, was nur geschehen konnte, aber nichts von allem verstanden.“ Mich verfolgte von da an die Frage: Was heißt „geschehen“ und „verstehen“? Wie hängen beide zusammen? Diese Frage erfuhr eine gewisse zeitgleiche Fortsetzung, in der sich leise auch eine Art Antwort ankündigte, durch eine Bemerkung, die ich in einem Vortrag von Hans Urs von Balthasar aufgefangen hatte.

Ich kann sie ebenfalls nur dem Sinn nach wiedergeben: „Für den, der sich den Evangelien der Bibel mit der Brille des kritischen Historikers nähert, ist das Markusevangelium am wichtigsten. Die enge zeitliche Berührung des Berichteten mit dem Geschehenen spricht zu Gunsten der Originalität, Authentizität und Objektivität des Tradierten. Aufgrund des chronologischen Abstands kann das Johannesevangelium damit nicht konkurrieren. Was diesem jedoch den übrigen Evangelien gegenüber einen glaubensmäßigen Vorsprung und Bedeutungszuwachs einräumt, das ist der Reichtum an Erfahrungen, Erkenntnissen, Einsichten und Inhalten, an Höhen, Tiefen und Weiten, der sich dem gläubigen Umgang mit dem Wort Gottes inzwischen erschlossen hat.“

Die erwähnten beiden Aussagen spielten zusammen, wenn es darum ging, mein mehr als flüchtiges Interesse am Johannesevangelium zu erwecken und mir einen weiter und tiefer führenden Zugang zu ihm zu erschließen. Wo aber schien dieser zu liegen?



Abt em. Prof. Dr. Christian Schütz OSB, Kloster Neustift, Professor em. für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Regensburg

II.

Auf der Suche danach stieß ich auf das Programm der „lectio divina“. Nicht nur die Bezeichnung, auch die Sache selber sind uns weithin fremd. Nur in der Liturgie der Kirche und im Lebenskreis monastischer Spiritualität hat sie ein eher schattenhaftes Dasein geführt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Offenbarungs- und Liturgiekonstitution mit seinem Plädoyer für die Heilige Schrift den Boden für die „lectio“ erneut bereitet. In der Zwischenzeit sind die Mönchsorden dabei, sich verstärkt auf die Praxis der „lectio divina“ zu besinnen. Die damit verbundenen Anstrengungen erkennt man schon daran, dass es unmöglich sein durfte, den Terminus technicus „lectio divina“ adäquat in unsere Sprache zu übersetzen. Die augenblicklich kursierenden Versionen wirken eher gekünstelt oder leisten Missverständnissen Vorschub, die das Proprium der „lectio divina“ verdecken. Will man diese Gefahren vermeiden, so legt es sich nahe, bei der Ausgangsbezeichnung zu verbleiben. Die Notwendigkeit, die Methode im Einzelnen vorzustellen, kann in keinem Fall außer Acht gelassen werden.

Die Wurzeln der „lectio divina“ liegen im Judentum; sie hatte im Synagogendienst und in der von den Rabbinen und ihren Schülern praktizierten Relecture der Bibel einen festen Platz. Bei ihnen hat sie wahrscheinlich Origenes kennen gelernt, dem Umgang der Kirche mit dem Wort Gottes und dem geistlichen Leben des Christen dienstbar gemacht. Die Mönche sind bei ihm von Anfang an in die Schule der „lectio divina“ gegangen. Dem Bibeltheologen Origenes verdankt die „lectio divina“ stärkste grundlegende wie nachhaltige Impulse, die in der geistlichen Lebensweisheit des Mönchtums ihren Niederschlag gefunden haben. Darin rühren wir an Erfahrungen und Einsichten anderer Zeiten, die zuweilen unsere Grenzen übersteigen und Elemente zu Tage fördern, die in unserem geist-

geistlichen Umfeld zu kurz kommen.

Der Ausdruck „lectio“ kann sowohl den Text bezeichnen, der gelesen wird, als auch den Vorgang des Lesens. Das Eigenschaftswort „divina“ verweist auf Gott, der sowohl als Autor wie auch als Inhalt in Frage kommen kann. In diesem Sinn nennt Gregor der Große die Heilige Schrift einfach „scripta Dei“. Es versteht sich von selbst, dass wir als Mönche nach der Schrift als Buch unserer Gottsuche greifen. Unser Leben als geistliches Leben kreist um die gelesene, meditierte, verstandene und im Tun realisierte Schrift. Wir nähern uns ihr unter dem Vorzeichen des „Wortes“. Das Wort stellt bekanntlich die Höchstform menschlicher Verbindung und Verständigung dar. Es bringt genau und ausführlich zum Ausdruck, was mitgeteilt werden kann oder soll. Es ist die Sprache, in der sich der Mensch am vollkommensten zu offenbaren vermag. Gott hat diesen Weg des Austausches gewählt, um sich uns mitzuteilen. Wer in diesem Kontext die Bibel als Wort Gottes „liest“, muss deswegen nicht schon verkehrte oder sachfremde Kriterien an sie anlegen. Er kann sich auf eine auch heute noch zitierte Aussage des alten Goethe berufen, der an einer Stelle von der Rede des Himmels an die Erde in deren Urzeit formuliert: „wie das Wort so wichtig dort war, weil es ein gesprochenes Wort war“.

Das Wort, das gesprochen wird, stiftet lebendige Gemeinsamkeit. Von diesem Wissen zehrt die „lectio divina“. Sie kann sich dabei auch auf ein Diktum der Offenbarungskonstitution des vergangenen Konzils stützen, das keineswegs als fromme Übertreibung gemeint ist, wenn es heißt: „In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf“ (Nr. 21) Die „lectio divina“, welche die Bibel als „Wort“ liest, geht von der Voraussetzung aus, dass Gott in ihr nicht nur gesprochen hat, sondern auch weiter und in der Gegenwart spricht.

Diese Auffassung deckt sich in meinen Augen mit den Intentionen der für das Johannesevangelium typischen Logos- und Wort-Theologie. Sie wird bereits zum Auftakt des Evangeliums im Prolog auf programmatisch exemplarische Weise formuliert. Ein neuerer Übersetzungsvorschlag gibt das „im Anfang“ mit „im Ursprung“ (Tobias Nicklas) wieder. Damit lässt sich unschwer das für die „lectio divina“ leitende Wort-Gottes-Verständnis in Verbindung bringen. Gottes Wort weist nicht nur einen in der Vergangenheit liegenden Ursprung auf; sein Kennzeichen ist es, dass es dort, wo es ergeht, sich zugleich „im Ursprung“ ereignet. Dieses Merkmal behält es bei und wiederholt sich im Rahmen der „lectio divina“. Die „lectio divina“ der Schrift als Wort Gottes schließt für mich die Möglichkeit des persönlichen Zugangs zum Johannesevangelium in unübertroffener Weise ein. Dieser Zugang wird mehr und mehr zu einem interpersonellen Dialog, der sich am Wort der Schrift entzündet und mit seiner Hilfe geführt wird.

Die „lectio divina“, in der die Schrift zum Wort wird, das an mich ergeht, erstreckt sich nicht auf ein beliebiges oder farblos allgemeines Wort Gottes. Ihr Wort bezieht sich auf Christus, der dieses Wort spricht und mit ihm identisch ist. In der „lectio divina“ wiederholt sich, was von den Vätern gesagt wird: „Man konnte sagen, dass für die Väter die Bibel Christus ist, denn jedes ihrer Worte führt uns zu dem, der sie gesprochen hat und versetzt uns in seine Gegenwart. Wenn die Väter die Bibel lasen, so lasen sie nicht Texte, sondern den lebendigen Christus, und Christus sprach zu ihnen; sie verzehrten das Wort wie das eucharistische Brot und den

Wein, und das Wort gab sich mit der Tiefe Christi hin“ (Paul Evdokimov).

Wenn die Bibel der Ort ist, den Gott für die Begegnung mit ihm erwählt und festgelegt hat, dann ist Christus in der Schrift der Ort, wo wir ihn immer und überall treffen. Die „lectio divina“ versetzt mich als Leser in die Gegenwart des Herrn; sie leitet mich dazu an, „Christus lesen“ zu lernen, ihm zuzuhören, um das zu vernehmen, was er mir durch seinen Geist in der Schrift sagt, denn jedes ihrer Worte besitzt einen aktuellen und persönlichen Bezug. Die „lectio divina“ nährt sich von der Entscheidung und Überzeugung, dass Christus in ihr weiterspricht, in jedem Wort der Schrift enthalten ist und sein Wort an den Leser richtet.

Welcher Christus begegnet uns in der „lectio divina“? Sie stellt uns den einen und ganzen Christus vor Augen. Dieser kommt ihr aus der als ein Buch gelesenen Schrift entgegen. Altes und Neues Testament hängen zusammen und weisen aufeinander, sie wollen zusammengelesen, -verstanden und -interpretiert werden. Dem Zusammenhang der „lectio divina“ erschließt sich das Geheimnis des ganzen Christus. In diesem Sinn ruft „der unergründliche Reichtum Christi“ (Eph 3,8) danach, in der „lectio divina“ gehoben zu werden. Diese begreift die Geschichte des Alten Bundes als einen integralen Bestandteil des einen Christuserignisses und zeigt sich vorbehaltlos aufgeschlossen für die

Wer im Glauben die Schrift liest, wird dadurch in Kontakt mit Gott versetzt.

christologischen Querverbindungen zwischen beiden Testamenten. In der Realisierung dieses Anliegens spielen biblische Programmtexte wie „Erfüllung“ oder „Erinnerung“ eine maßgebliche Rolle. Das christologische Interesse, das sich darin meldet, verweist den Leser unwillkürlich an die Adresse des Johannesevangeliums und dessen an Dichte nicht mehr zu überbietendes Christuszeugnis. Das Johannesevangelium steht unter einer nicht nachlassenden christologischen Betroffenheit, es spricht aus einer unauslotbaren Tiefe christologischer Erinnerung und ist gefangen von einem unwiderstehlichen Bann christologischen Staunens.

Gleichsam den Lebensnerv der „lectio divina“ treffen wir, wenn wir wissen wollen, wie sie es konkret angestellt hat, die Schrift zu lesen. Es überrascht und verunsichert mich in einem, wenn es heißt, dass die „lectio“ im Grunde völlig zweckfrei ist. Sie liest, um zu lesen. So eine Einstellung ist uns fremd. Sie kennt keine Absicht, sondern taucht in die Gegenwart des ergehenden Wortes ein, hört ihm unvoreingenommen zu und verkostet es. Die einzige legitime Präzisierung steckt in dem Eigenschaftswort „divina“, welches das Wort mit Gott in Verbindung bringt. „lectio divina“ meint ein Lesen Gottes (im transitiven Sinn), das den Leser bei Gott sein und seiner Stimme lauschen lässt. Wer im Glauben die Schrift liest, wird dadurch in Kontakt mit Gott versetzt. Was sich dabei abspielt, bringt Gregor der Große treffend auf den kurzen Nenner: „Das Herz Gottes in den Worten Gottes kennen lernen“. Die „lectio divina“ tut die Tür zur intimen Begegnung zwischen Gott und uns auf. In ihr öffnet Gott sein Herz und fordert uns auf, darin einzutreten, um es zu erkunden und zu kennen.

Es liegt auf der Hand, dass in der „lectio divina“ das Herz und die Liebe die Hauptrolle spielen. In ihr spricht



fol. 91v: Die Abschiedsworte Christi nach dem Letzten Abendmahl.

Gott von Herz zu Herz zu uns und mit uns. Was ergibt sich daraus für unseren Umgang mit der Heiligen Schrift? Man liest die Bibel als Wort Gottes letztlich nicht mit dem Kopf, sondern mit dem liebenden Herzen. Wenn ich die Häufigkeit und Zusammenhänge, in denen das Johannesevangelium auf die Liebe verweist, näher bedenke, dann scheint es dieser Folgerung, was den Zugang zur Bibel wie in Sonderheit zu ihm selber betrifft, Recht zu geben. Trotzdem meldet sich sogleich unser Verstand und protestiert dagegen. Es reicht nicht, die Schrift nur zu lesen, ohne sie zu verstehen. Letzteres setzt entsprechende intellektuelle Anstrengungen voraus. Diese

Man liest die Bibel als Wort Gottes letztlich nicht mit dem Kopf, sondern mit dem liebenden Herzen.

sind die Aufgabe der historischen Exegese. Um der buchstäblichen Bedeutung des geschriebenen Wortes Gottes innezuwerden, ist die Kooperation der uns verfügbaren Kräfte und Quellen menschlichen Wissens vonnöten. Die unverzichtbaren, um den historischen oder wörtlichen Sinn der Bibel kreisenden Bemühungen sind in den Augen dessen, der sie im Glauben liest, der unverrückbare Ausgangspunkt, nicht aber der Endpunkt und die Vollform des schriftgemäßen Lektüreprogramms. Historische und spirituelle Lektüre des einen Bibelwortes stehen nicht gegeneinander, sondern spielen zusammen. Statt sich mit der unmittelbaren Bedeutung zu begnügen, fragt der Leser der „lectio divina“ weiter nach dem zugrunde liegenden geistlichen Sinn biblischer Aussagen.

Die Suche nach dem spirituellen Gehalt der Schrift stellt keine Verfremdung oder Verfälschung derselben dar. Die geistliche Dimension ist im Wort der Bibel selber bereits grundgelegt und ent-

halten. Die Schrift ermutigt dazu, nach ihrem Stellenwert und Einfluss für bzw. auf das geistliche Leben zu forschen. Sie ist daraufhin angelegt, das Leben des Glaubenden vom Wort Gottes her aufzubauen, zu nähren und zu gestalten. Es verlangt den Leser danach, lesend das Wort in sein Leben zu holen, aus dem unerschöpflichen Schatz des Wortes zu leben. Wort und Leser treffen sich in diesem Anliegen. Das Wort sagt sich, spricht sich, betet und singt sich förmlich in das Herz, in die Mitte und Tiefen des Lebens hinein. Es übergibt sich dem Hörer und vertraut sich ihm an, macht sich ihm zugänglich und erschließt sich ihm. In diesen Vorgang ist unser ganzer Mensch und unsere ganze Person mit Leib, Geist und Seele hineinverwoben. Die Alten haben beispielsweise bis zur Generation unserer Großeltern teilweise auch bei der privaten Lektüre laut gelesen. Die Mönchsväter legten Wert auf die wiederholende oder „wiederkäuende“ Beschäftigung mit dem Wort der Schrift. Eine auf diese Weise praktizierte „lectio divina“ besagt keinen geistlichen Zeitvertreib, sondern ist Tätigkeit und Übung unseres äußeren und inneren Menschen. Sie erfordert unsere volle Aufmerksamkeit, kostet den entscheidenden Einsatz der Kräfte des Herzens und der Seele, Beharrlichkeit und Beständigkeit. Die „lectio divina“ zeichnet sich dadurch aus, dass sie fortwährend „am Lesen“ und darum besorgt ist, dass das Wort immer mehr in uns Wohnung nimmt. Es verträgt sich nicht mit ihrer Art, bei einer einmal gefundenen Bedeutung oder Stelle stehen zu bleiben, vielmehr stellt sie den Leser auf einen Weg, der aktive und passive Züge zugleich zeigt. Wenn ich in der „lectio“ in der Schrift lese, dann tut sowohl das Wort Gottes etwas an mir und mit mir wie auch ich mich mit aller Intensität ihm zuwende. Im Verlauf der „lectio divina“ gleichen sich Wort und Leser oder Hörer einander an.

Die Praxis der „lectio divina“ stellt im Grunde ein Gemeinschaftswerk, eine Gemeinschaftsaufgabe, eine gemeinsame

Arbeit von Gott und Mensch dar. Der Gott, der in der „lectio“ persönlich zu mir spricht, ist derselbe, der in der Geschichte seines Bundes mit dem Menschen, die in der Menschwerdung des Wortes gipfelt, gesprochen hat und am Sprechen ist. Es geht in der Schrift und

Wer die Heilige Schrift liest, liest immer auch mit den Augen anderer.

ihrer spirituellen Lesung um ein und dieselbe Heilsgeschichte. Im Lichte der in der Bibel bezeugten Heilsgeschichte lerne ich meine eigene Heilsgeschichte erkennen und lesen. So geübte „lectio divina“ stellt kein individualistisches und isoliertes Unternehmen dar, sondern geschieht von ihrem Inhalt und Kontext her immer „im Zusammenhang“. Wer die Heilige Schrift liest, liest immer auch mit den Augen anderer. Bei diesen „anderen“ ist an den Geist Gottes zu denken, der das Wort Gottes hervorgebracht und inspiriert hat, der in der Kirche gegenwärtig und im Leser am Werk ist. Zu den „Augen“, die „mitlesen“, zählen die Lesegeschichte, die Leseerfahrungen und -zeugnisse der Kirche, die in die Liturgie, die Tradition, die Theologie, die Spiritualität und die Frömmigkeit Eingang gefunden haben. An meiner „lectio divina“ nehmen viele andere teil, in ihr lesen und leben Vergangenheit und Gegenwart mit, wieder und weiter. In der Schatzkammer der „lectio divina“ hat das Johannesevangelium immer schon einen der vordersten und zentralen Plätze eingenommen. Als der Theologe des „Wortes“ ist sein Autor maßgebend präsent, wenn und wo von der „lectio“ die Rede ist.

III.

Monastische Spiritualität ist nach wie vor tief in der „lectio divina“ verwurzelt. Die Rolle der „lectio“ im Leben der

Mönche lässt sich bildlich mit einer Ellipse vergleichen, die um die beiden Brennpunkte der Liturgie und des Stundengebets kreist. Beide sind strukturell und inhaltlich von Geist und Praxis der „lectio divina“ bestimmt. Letztere präsentiert sich in ihrem Vollzug, ihrer Darstellung, ihren Spielregeln, Inhalten und Zusammenhängen meinen Eindrücken nach als johanneischen Einflüssen und einschlägigem theologischem Gedankengut nahestehend.

Auf alle Fälle liegt für mich der Übergang und Zugang von der „lectio divina“ zum Johannesevangelium gleichsam auf der Hand. Für diesen Zugang stehen die beiden Bezeichnungen „Wort“ und „Weg“. Sie sind nicht nur biblischen Ursprungs, sondern gleichzeitig Schlüsselbegriffe des Johannesevangeliums.

„Wort“ beinhaltet das Evangelium als Ganzes wie in all seinen Worten, Zeichen, Handlungen und Begebenheiten. Der „Weg“ verweist auf die Art und Weise des Vorgehens, die Regeln und Maße, um Erkenntnisse zu gewinnen und darzustellen. „Wort“ und „Weg“ bedingen sich gegenseitig und wirken zusammen. Das „Wort“ dient dem „Weg“ in gewissem Sinn als Kompass, der „Weg“ wiederum steht im Dienste des „Wortes“.

Die Schwelle des Zugangs zum Johannesevangelium besetzt in meinem Fall der Text. Für mich selber lese ich es gerne in der Originalsprache, zusammen mit anderen in einer Übersetzung. Wissend, dass jede Übersetzung immer auch Entfernung vom Ursprung und Deutung besagt, stellt sich die Frage nach der angemessenen Übertragung eines Textes. Den idealen Vorstellungen kommt eine Wort-für-Wort-Übersetzung des griechischen Johannesevangeliums am meisten entgegen, aber selbst sie entbehrt nicht ihrer Schwierigkeiten. Der ausgewiesene berufene Übersetzer besitzt ein Ohr für die in den Worten des Originaltextes unterschwellig verlautende Stimme des Wortes, er weiß um den Gleichklang der zu übersetzenden und übersetzten Worte, er versucht

die in Satz, Satzbau und Aussagegefüge sich manifestierende Architektur der Akzente und Rhythmen nachzubauen, um so die Seele der Sprache am Leben zu erhalten und zum Klingen zu bringen. Das Johannesevangelium kennt mehr als nur einen solcher Texte, die gleichsam höchst geistliche Musik des Wortes enthalten und unsere spirituellen Saiten zum Schwingen bringen. Ich denke hier neben dem Prolog (1,1-18) an Jesu Sendungsrede (3,11-21), das Messiaszeugnis des Täufers (3,29-36), Jesu Rede über seine Vollmacht (5,19-47), seine Bildrede über das Himmelsbrot (6,22-59), das Beispiel des guten Hirten (10,1-18), das Gleichnis vom Weinstock und vom Fruchtbringen (15,1-17). Wem die Kenntnis des Urtextes verwehrt ist, der kann mit Hilfe textnaher deutschsprachiger Bibel- oder Studienübersetzungen dem griechischen Grundtext des Johannesevangeliums relativ nahe kommen. Der damit nicht selten verbundene Verfremdungseffekt zwingt mich zu erhöhter Aufmerksamkeit und fordert mich zu einer vertieften und vertiefenden Auseinandersetzung mit dem Text heraus. Die Reaktion und Resonanz davon ist ein intensives Gespräch, in das mich der Urtext verwickelt und dessen Einsichten und Ergebnisse nicht zuletzt eine glaubensmäßige und spirituelle Bereicherung darstellen. Allein das Ringen um und mit dem Text enthält und erschließt mir so manchen nicht vorhersehbaren und kalkulierbaren Zugang zum Johannesevangelium. Der Preis und Lohn dafür ist eine „Philologia“ im ursprünglichen und besten Sinn des Wortes.

IV.

Auf der Suche nach zeitgemäßen Formen des Bibelstudiums und der Bibelarbeit bin ich auf die Västeras-Methode gestoßen. Dieses Bibelleseprogramm wurde erstmals in der schwedischen Stadt Västeras ausprobiert und kann sowohl individuell wie gemeinschaftlich gehandhabt werden. Was es in meinen Augen besonders attraktiv macht, das ist seine jederzeit variable Anpassungsfähigkeit an die Voraussetzungen, Bedingungen und Desiderate an die jeweiligen User. Aufgrund der ihm eigenen Flexibilität erweist es sich mit den Gegebenheiten und Ansprüchen des schlichten Bibelinteressenten genauso kompatibel wie mit denen des mit der Welt der Schrift profund Vertrauten. Der von dieser Methode signalisierten und ermöglichten Verfahrensweise mit dem Wort der Bibel sind im Hinblick auf Umfang, Tiefe und Intensität keine Grenzen gezogen. Das macht sie offen für weitere Ergänzungen, Erkenntnisse, Erfahrungen und Perspektiven.

Das A und O dieser Arbeitsform ist die Authentizität und Zuverlässigkeit des Textes. Je aufmerksamer ich mich auf ihn einlasse und auf ihn horche, desto mehr steigen die Chancen, einem genuinen Zugang zum Evangelium näher zu kommen. Als bedachtsamer Leser gehe ich der Västeras-Methode gemäß gleichsam mit drei methodischen Schlüsseln an den Text heran, die durch ein Fragezeichen, ein Ausrufezeichen und einen Pfeil dargestellt werden. Unter dem Symbol des Fragezeichens werden stichwortartig alle unklaren Ausdrücke, Stellen oder Verse des Textes zusammengetragen. Das Johannesevangelium steht an sich schon im Fadenkreuz von Fragen, die über sich hinausweisen und ohne Antwort bleiben. Einige Beispiele mögen genügen: „Wer bist du?“ (1,19), „Wo wohnst du?“ (1,38), „Wie kann ein Mensch, der schon alt ist, geboren werden?“ (3,4), „Bist du etwa größer als unser Vater Jakob?“ (4,12), „Wie kann er uns sein Fleisch zu

essen geben?“ (6,52), „Bist du etwa größer als unser Vater Abraham?“ (8,53), „Begreift ihr, was ich an euch getan habe?“ (13,12), „Wohin willst du gehen?“ (13,36), „Was bedeutet: Ich gehe zum Vater?“ (16,17), „Wen suchst du?“ (20,15), „Liebst du mich?“ (21,16). In unseren biblischen Texten sind wesentlich mehr unausgesprochene Fragen als die ausdrücklich formulierten enthalten. Das Johannesevangelium hat es in meinen Augen aufgrund der Mehrdeutigkeit und Hintergründigkeit seiner Formulierungen darauf abgesehen, uns mit Hilfe von An- und Rückfragen zu vertieftem Nachdenken zu bringen. Eine gängige Erfahrung besagt, dass wir infolge eines gewissen Vertrautheitsgrades mit biblischen Texten und Inhalten viele in der Schrift enthaltene Schätze übersehen oder überlesen. An guten Fragen liegt es, uns die Augen dafür zu öffnen und uns bislang verborgene Zugänge zu erschließen. Das in der Regel als schwierig geltende Johannesevangelium fordert uns dazu auf und geradezu heraus.

Der Zugang zum Johannesevangelium führt über die Fragen, die ich an seine und die es an meine Adresse richtet.

Was aber kann in diesem Zusammenhang als sinnvolle, berechtigte und nützliche Frage gelten? Als Orientierungsmarkte empfiehlt sich dafür nach meiner Beobachtung die Feststellung: Alles, was ich einem, der dem Text unvoreingenommen und fremd gegenübersteht, fundiert zu erklären nicht in der Lage bin, stellt ausgesprochen oder unausgesprochen eine eigene Frage dar. Unter diesem Aspekt können sich in einem Text viele persönliche Fragen verstecken, die zu entdecken und zu formulieren weitere Mitleser im Rahmen einer Bibelrunde mir behilflich sein können. Der Zugang zum Johannesevangelium führt über die Fragen, die ich an seine und die es an meine Adresse richtet. Fragen repräsentieren gleichsam die erste Instanz, die das Wort des Evangeliums ernst nehmen und in denen dieses den Leser ernst nimmt. So wichtig es ist, dass die Fragen, die ich an das Johannesevangelium richte, meine Fragen sind, die meiner Lebens- und Glaubenswelt entspringen, richtig ist auch, was mir unter dem Deckmantel der Frage an kompetenter sachlich-wissenschaftlicher Information, Ergänzung, Erfahrung, Kenntnis und Erkenntnis, Klärung oder Erklärung als zusätzliche Hilfestellung angeboten wird. Der Zugang zum Johannesevangelium wird dadurch nicht schmaler, sondern reicher, weiter und gründlicher.

Das Symbol des Ausrufezeichens bezieht sich auf Worte, Aussagen und Stellen, die im Rahmen des Bedenkens mit einer Art Bewusstseinsklärung, Hervorhebung oder besonderen geistigen Erkenntnis verbunden sind bzw. als bedeutsam ins Auge springen. Wie ein Kristall im Sonnenlicht, so können in einem für das Johannesevangelium typischen Begriff wie „Wahrheit“, „Leben“, „Licht“, „Herrlichkeit“, „Paraklet“, „Erhöhung“, „Werk“, „Zeugnis“ usw. plötzlich verborgene Perspektiven, Inhalte und Einsichten wie Entdeckungen aufleuchten. Ähnliches kann sich bei auffallenden Äußerungen oder dichten Formulierungen wiederholen, die mit unverhofften Einblicken überraschen, Betroffenheit auslösen und mit einem ungeahnten Tiefgang beschenken. Solche Lichter sind eher spärlich, aber es gibt sie sehr wohl und sie lassen eine geradezu unerschütterliche Gewissheit zurück.

Das Zeichen des Pfeils weist vom zu lesenden und gelesenen Text weg an die Adresse seiner biblischen Parallelen. Der Johannestext, den ich lese, steht nicht isoliert für sich, sondern mitten im „Corpus“ der einen Heiligen Schrift. Er ist mit ihr durch seinen Platz, die Wahl seiner Worte, Bilder, Gedanken, Inhalte, Intentionen, Ereignisse und die zugrunde liegende Geschichte verbunden. Durch die vorhandenen Gemeinsamkeiten ergeben sich Zusammenhänge und Querverbindungen, sprechen, spielen und handeln die bestehenden Parallelen mit, berühren, kommentieren und ergänzen sich. Die Bezugnahme auf Abraham und Mose, ihre Funktion und Geschichte durchzieht wie ein roter Faden das Johannesevangelium; es rekurriert auf die Pascha- und Festtradition, verbindet die Manna- und Wasserspende des Mose mit Jesu Brot- und Lebenswasser-Verheißung. Die Stimme von Propheten wie Elija, Jesaja, Ezechiel und Sacharja ist genauso vernehmbar wie die der Psalmen. Der Umgang mit den innerbiblischen Parallelverweisen kostet Einfühlungsvermögen und Fingerspitzengefühl für die Symbolerfahrungs-, -wahrnehmungs-, -denk- und -sprachwelt der Bibel sowie einen biblisch geschulten Sinn für das Zuspiel und Zusammenspiel der Ereignisse und Geschichte des Heils.

V.

Was das heißt, können wir z. B. an Joh 19,34 verdeutlichen. Dort heißt es: „Einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich floss Blut und Wasser heraus.“ Blut und Wasser besitzen ohne Zweifel symbolträchtige Bedeutung. Die spätere Deutung der Kirche hat das Blut auf die Eucharistie, das Wasser auf die Taufe bezogen. Naheliegender, zutreffender und reichhaltiger ist die Interpretation im Horizont der biblisch-alttestamentlichen Wasser-Blut-Symbolik. Denkt man an die technische Ausführung der Västeras-Methode, dann ist es zweckmäßig, den für die Schriftlesung gewählten Text auf ein eigenes Blatt zu schreiben. Der Text selber nimmt, nach Versen abgesetzt, die linke Hälfte des Blattes ein. Die rechte Hälfte ist in drei von oben nach unten verlaufende Rubriken gegliedert, über deren erster ein Fragezeichen, deren zweiter ein Ausrufezeichen und deren dritter ein Pfeil steht. Das Text- und Arbeitsblatt sieht folgendermaßen aus:

	?	!	→
Im Ursprung war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.			
Dieses war im Ursprung bei Gott.			

Den unmittelbaren Abschluss der Arbeit am Text bildet die individuelle bzw. gemeinsame oder auch mit fremder Hilfe (vgl. Kommentare) erfolgende Beantwortung der notierten Fragen. Wem das Verfahren zu langwierig und zeitintensiv erscheint, der kann auf Kosten der Qualität und des Resultates die Rubrik mit dem Pfeil weglassen.

Will man einen ausdrücklich geistlichen Auswertungsversuch des Textes in Angriff nehmen, dann sollte man gestützt auf die Texterarbeitung die zutreffende Überschrift oder das entsprechende Thema des Ganzen formulieren. Im Anschluss daran sollte der Höhe- oder Mittelpunkt des Textes fixiert werden. Um das Echo des Textes zu verstärken, dient es, die Schritte, die den Weg zum Zenit des Textes und den Abstieg davon markieren, zu erheben und nachzuzeichnen. Dadurch würde die geistig-

geistliche Architektur des biblischen Textes freigelegt, die ihm zugrunde liegt und dazu beiträgt, Ablauf und Aufbau der Darstellung zu begreifen und nachvollziehen zu können. Es geht um das Geländer des Textes, an dessen Hand wir den Zugang zum Wort und zu den Worten des Johannesevangeliums gewinnen.

Literatur, Dichtung, Lyrik oder Spiritualität haben auf ihre Art durch alle Jahrhunderte „Johannes“ gelesen.

Der Zugang über das Wort enthält und erschließt eine Reihe weiterer, vor allem spirituell wertvoller Zugänge. Unter ihnen verdient der Weg der Textmeditation Erwähnung, der die Methoden und Hilfestellung der Meditation von Texten auf die Worte der Schrift überträgt und in Anwendung bringt. Ein anderes Tor tut sich über die Beschäftigung mit einschlägigen Bildern auf. Das Johannesevangelium, das schon von sich aus dem Bild eine Vorzugsstellung einräumt, hat immer wieder Augen und Hände von Künstlern angesprochen und in ihren Werken beachtliche Resonanz gefunden. Ich denke in diesem Zusammenhang beispielsweise an die Welt der Ikonen oder Buchmalereien, die das Wort schauend und betend lesen. Diesen Zeugnissen stehen die Schöpfungen der geistlichen Musik zur Seite. Die Gregorianik als meditativer biblischer Wortgesang, die von johan-neischen Themen inspirierten Oratorien, geistlichen Lieder oder Hymnen verfügen über ganz eigene Weisen und Möglichkeiten des Zugangs zur Tiefenwelt des vierten Evangeliums. Literatur, Dichtung, Lyrik oder Spiritualität haben auf ihre Art durch alle Jahrhunderte „Johannes“ gelesen. Es sind viele, die an seine Tür geklopft haben und nach wie vor klopfen. An dieser Stelle möchte ich eine Lanze für die alte Hymnologie brechen, deren Vokabular zum Großteil dem Sprachschatz der Bibel, nicht zuletzt des Johannesevangeliums, entlehnt ist.

Eine Weise des Zugangs und Umgangs mit diesem am meisten „theologischen“ unserer Evangelien möchte ich auf keinen Fall verschweigen: Es ist der Weg des Gebetes. Abgesehen davon,

dass das Johannesevangelium nicht wenige Hinweise und Beispiele von Gebet enthält und damit selber „betet“, verlockt und verführt es mich als Leser dazu, in seinen Worten zu beten oder beten zu lernen: ein Zugang zu ihm, der wie viele andere nach wie vor offen ist. □

