

Relecture und réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannauslegung ^{viv} aufgewiesen am Prolog 1, 1–18 und der ersten Abschiedsrede 13, 31 – 14, 31 ¹

VON KLAUS SCHOLTISSEK

1. Einleitung

In der Johannesforschung melden sich neue Stimmen und anregende Positionen zu Wort. Dies zeigt eine Übersicht zu der schon quantitativ beachtlichen Zahl von Publikationen zum Corpus Johanneum der letzten vier, fünf Jahre². Auch inhaltlich teilt die Johannauslegung die Trends der exegetischen Zunft zu einer verstärkten Berücksichtigung oder – entschiedener – zu einem prinzipiellen Primat der synchronen Textauslegung. Damit sind die methodisch-textwissenschaftlichen, hermeneutischen und bibeltheologischen Grundlagenreflexionen angesprochen, die die Schriftauslegenden aller Konfessionen und Fachgebiete seit langem beschäftigen (und die wohl kaum zu einem abschließenden Ergebnis geführt werden können)³.

Innerhalb dieses hier nicht weiter ausgeführten Problemhorizontes stellen die folgenden Ausführungen zwei in der Johannesforschung methodisch *und* inhaltlich neue Paradigmen vor, die beanspruchen, festgefahrene Kontroversen (Literarkritik *oder* literarische Einheit des JohEv? Kanonische *oder* ‚ursprüngliche‘ Kapitelfolge? Präsentische *oder* futurische Eschatologie im JohEv?) konstruktiv zu überwinden. Der folgende Beitrag stellt diese beiden Paradigmen vor und weist die heuristische Leistungsfähigkeit der *réécriture* an zwei Textbeispielen auf⁴.

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den der Autor beim Rhein-Main-Exegetentreffen am 16. 1. 1999 in St. Georgen / Frankfurt a.M. gehalten hat. Die intensiven Rückmeldungen zum Begriff „relecture“ haben die im folgenden neu aufgenommene Unterscheidung von „relecture“ und „réécriture“ angeregt. In dieser neuen Fassung kam der Beitrag auch auf der Jahrestagung des Collegium Biblicum München am 17.–18. 9. 1999 zum Vortrag. Inhaltlich stellt dieser Beitrag einige Ergebnisse der Habilitationsschrift des Verfassers zur Diskussion: *K. Scholtissek*, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg i. Br. 2000.

² Vgl. *K. Scholtissek*, Johannine Studies. Surveying recent research with special regard to German contributions, in: *Currents in Research. Biblical Studies* 6 (1998) 227–259; vgl. die erweiterte deutsche Version: *Neue Wege in der Johannesexegese*. Ein Forschungsbericht I, in: *ThGl* 89 (1999) 263–295; vgl. *Ders.*, *Neue Wege in der Johannesexegese*. Ein Forschungsbericht II, in: *ThGl* 90 (2000) (in Vorb.).

³ Vgl. hierzu den neuesten Überblick bei *Th. Söding*, *Wege der Schriftauslegung*. Methodenbuch zum Neuen Testament. Unter Mitarbeit von Christian Münch, Freiburg i. Br. 1998 (Lit.).

⁴ Eine Auseinandersetzung mit den die Johannesforschung weithin bestimmenden methodischen, hermeneutischen und religionsgeschichtlichen Ansätzen führt der Verfasser in seinen Beiträgen: *Johannes auslegen I*. Forschungsgeschichtliche und methodische Reflexionen, in: *SNTU* 24 (1999) 35–83; *Johannes auslegen II*. Methodische, hermeneutische und einleitungswissenschaftliche Reflexionen, in: *SNTU* 25 (2000) (in Vorb.).

2. Relecture

Bei der Arbeit des Verfassers an seinem Habilitationsprojekt zu den rezipierten Immanenz-Formeln im Corpus Johanneum hat sich das Modell der relecture als bedeutende heuristische Hilfe erwiesen. Um das innovative Potential dieser hermeneutischen Figur für die Johannesforschung – und gegebenenfalls über diese hinaus – zu ermessen, bedarf es einer präzisen Begriffsbestimmung, die den durchaus verbreiteten, unspezifischen Gebrauch des Wortes relecture vermeidet. In dem hier verwendeten Sinn meint relecture kein freies Spiel von Texten und Zitaten, die sich nahezu beliebig kombinieren lassen und so ihre Inhalte je neu codieren. Relecture ist kein Stilmittel einer formvollendeten *captatio benevolentiae* vor der jeweiligen Tradition, die nur erwähnt wird, um sie im gleichen Atemzug der Sache nach zurückzuweisen⁵

2.1. Forschungsgeschichte

Die Beobachtung und die Auswertung des Phänomens der wiederaufnehmenden und fortschreibenden relecture ist in der alttestamentlichen Forschung kein neues⁶, aber vermutlich ein unterschätztes und deshalb unausgeschöpftes Unterfangen.

A. Gelin definiert relecture: „Sur un texte déjà existant se greffe l'indication d'une nouvelle lecture. Celle-ci est en liaison avec l'évolution spirituelle de la communauté, est conditionnée par son progrès, répond à un besoin que Dieu suscite. Elle vise, – normalement du moins, – à approfondir la donnée du texte, à être homogène à son thème de base.“⁷

(1) In der alttestamentlichen Prophetenforschung verbindet sich besonders mit dem Namen Odil Hannes Steck eine hohe hermeneutische Wert-

⁵ Relecture ist deshalb auch zu unterscheiden von dem schillernden Theorem der Intertextualität; vgl. A. Bendlin, Art.: „Intertextualität“: DNP 5 (1998) 1044–1047 (Lit.).

⁶ Vgl. A. Gelin, La question des „relectures“ bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante, in: *Sacra Pagina I* (BETHL XII), Gembloux 1958, 303–315. H. Graf Reventlow handelt im ersten Kapitel des ersten Bandes seines Werkes „Epochen der Bibelauslegung“ relativ knapp von der „Bibelauslegung innerhalb der Bibel“; vgl. *Ders.*, *Epochen der Bibelauslegung, I: Vom Alten Testament bis Origenes*, München 1990, 11–23. Zur Frage der „Wiederverwendung“ bzw. des „Wiedergebrauchs“ biblischer Texte (hier des Ps 80) vgl. *Th. Hieke*, Psalm 80 – Praxis eines Methodenprogramms. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klagelied des Volkes (ATSAT 55), St. Ottilien 1997, 207–211.304–307.446–449. *Th. Hieke* spricht vom „verwenderbezogenen Wirkpotential“ (209) eines Textes. Vgl. auch *M. Saebo*, *From Collections to Book. A New Approach to the History of Tradition and Redaction of the Book of Proverbs* (1986) in: *Ders.*, *On the Way to Canon. Creative Tradition History in the Old Testament* (JSOT.S 191), Sheffield 1998, 250–258, hier 258: „On the whole, the long and complex history of tradition and redaction that lies behind the final shape of the book, to a great extent was a history of creative reinterpretation, for theological reasons mainly.“

⁷ *Gelin* 394; vgl. ebd. 314: „L'intérêt de la méthode des relectures tient à ce qu'elle attire l'attention sur les rapports entre la vie de la communauté et le texte qui fixe et entraîne sa marche, sur le rapports entre ce texte et un autorité directrice, sur la tradition vivante dans laquelle il s'insère. Elle nous révèle un peu mieux le jeu complexe de l'inspiration; ...“

schätzung der Reflexion über innerbiblische Rezeptions- und Auslegungsprozesse. Mit seinem Aufsatz: „Prophetische Prophetenauslegung“ (1993)⁸ und dem darauf folgenden Band „Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis“ (1996)⁹ hat er eine wichtige Diskussion angestoßen und federführend geprägt. In seinem Vorwort zu der schon genannten Monographie schreibt O. H. Steck: „Die Frage nach einem Sinnwillen in wachsenden prophetischen Büchern als ganzen muß endlich ihr eigenes Recht erhalten und in aufwendiger Verlagerung herkömmlicher Forschungsschwerpunkte geklärt werden. ... Hinter den vorliegenden Prophetenbüchern könnte ein produktiv langzeitiger Traditionsvorgang wachsender Rezeption und Aneignung im Buchwachstum zum Vorschein kommen, der als solcher theologisches Gewicht und Vorbildlichkeit hat und hinter der Frage nach innovativen Originallogien nicht länger im Schatten stehen kann.“¹⁰

O. H. Steck entdeckt und beschreibt den Traditionsprozeß der „explizierenden Prophetenrelecture“¹¹ als Fortschreibung, die ihren Einheitspunkt im fortwährendem Wirken des *Deus praesens*¹² findet, die nicht auf „Korrektur oder gar Annullierung“ des Älteren hinausläuft¹³ und die „eine *Selbstaktualisierung Jahwes*“ beinhaltet, insofern „die Relecture-Formulierungen ... gleichfalls und gleichrangig als Aussagen des namengebenden Propheten selbst (!) erscheinen“¹⁴. Als „höhere Einheit“ des Fortschreibungsprozesses erweist sich „das Gesamtvorhaben Gottes mit dem Ergehen Israels“¹⁵.

Die von O. H. Steck angestoßene Diskussion wird in dem Sammelband „Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld“ (1997)¹⁶ weitergeführt¹⁷. In seinem Beitrag in diesem Sammelband, der sich

⁸ Vgl. O. H. Steck, „Prophetische Prophetenauslegung“, in: Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung. Eine Züricher Vorlesungsreihe zu Gerhard Ebelings 80. Geburtstag am 6. Juli 1992, hg. v. H. F. Geißler u. a., Zürich 1993, 198–244; vgl. den überarbeiteten und erweiterten Nachdruck in: *Ders.*, Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort, Tübingen 1996, 127–204.

⁹ Vgl. Steck, Prophetenbücher.

¹⁰ Ebd. VI f; vgl. ebd. 123: Hinter den gegebenen Prophetenbüchern würde „ein Vorgang von Tradition sichtbar, ein Vorgang fortschreibender Aneignung und Bewahrheitung des Überlieferten als Ausdruck virulenter Lebendigkeit des sich in Prophetengestalten worthaft kündenden und sich in literarischen Aneignungen durch die Zeiten weiter explizierenden Gottes.“ Steck verwendet hier auch das Stichwort *relecture* (ebd. 155.157f.163.166–168 u. ö).

¹¹ Ebd. 166.

¹² Vgl. ebd. 161 f, hier: „Gott stiftet die höhere Einheit der Textbeziehungen!“ Vgl. ebd. 181: Gott „bewegt sich im Verlauf von Zeit mit der Überlieferung *personal* belegend und handelnd und bleibt gemäß prophetischer Kundgabe *so und nicht anders* im Erfahrungsraum der Gesamtzeit Israels in der Welt mit sich identisch.“

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Ebd. 171.

¹⁵ Ebd. 177.

¹⁶ Vgl. R. G. Kratz – Th. Krüger (Hg.), Rezeption und Auslegung im Alten Testament. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck (OBO 153), Fribourg/CH – Göttingen 1997 (Lit.).

¹⁷ Vgl. hierzu besonders den einleitenden Beitrag von Kratz, Die Redaktion der Prophetenbücher, in: *Ders.* – Th. Krüger, Rezeption 9–27.

der Danielrezeption vor und nach der Zerstörung des zweiten Tempels zuwendet¹⁸, kommt Klaus Koch zu bemerkenswerten Aussagen: „Die verschiedenen Arten der Danielrezeption erscheinen beispielhaft für die vielschichtigen Vernetzungen, die durch den Lauf der Geschichte notwendig ins Spiel kommen, wenn ernsthafte Leser die Botschaft der Schrift vernehmen wollen. Die Wahrheit der Schrift liegt nicht in dem Anliegen ihrer ursprünglichen Erstschriftsteller begraben, sondern wächst mit und durch die sie rezipierende Gemeinde. ... Nicht jede Form von Rezeption ist berechtigt oder gar wegweisend. Vielleicht ist auch das Erstzeugnis des Autors höher zu achten als alle Überlieferungsstufen vor und nach ihm. Doch was Rezeptionsgeschichte für eine Biblische Theologie oder eine systematische Pneumatologie bedeutet, wissen wir noch nicht. Dafür Kriterien auszubilden, steht uns als exegetische Aufgabe noch bevor.“¹⁹

Mutatis mutandis läßt sich der in der Prophetenforschung von O. H. Steck gewonnene hermeneutisch und theologisch belangvolle Begriff von „prophetischer Auslegung“²⁰ auch für die neutestamentliche Forschung, hier die Johannesforschung, mit großem Gewinn fruchtbar machen.

(2) Das Dokument der päpstlichen Bibelkommission von 1993: „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“²¹, das es verdient, mit hoher Aufmerksamkeit studiert zu werden, ordnet „relectures“ den biblischen „Formen“ wie Parabeln, Allegorien, Anthologien, Centos²², pescher, Psalmen, Hymnen, Visionen, Offenbarungen, Träumen und weisheitlichen Kompositionen zu. Bezeichnenderweise werden diese Formen vorgestellt im Teilkapitel: „Zugänge über die jüdische Interpretations-Tradition“ (Nr. 110–112). Das Bibeldokument bestimmt „relectures“ als „umgestaltende und akzentuierende Wiederaufnahme“²³. Bei relecture handelt es sich mithin um ein innerbiblisches und sprachlich klar bestimmbares Phänomen, das hier allerdings nicht näher erhellert wird.

Auch innerhalb des zum Kapitel „III. Charakteristische Dimensionen der katholischen Interpretation“ gehörigen Teilkapitels „A. Die Interpretation innerhalb der biblischen Tradition“ wird der Kategorie der „Wiederaufnahmen (relectures)“ große Bedeutung zugemessen. Die Vielfalt von relecture-Prozessen, von innerbiblischen Interpretationsprozessen, zeigt, „daß die Bibel selbst zahlreiche Hinweise und Anregungen zur Kunst der Interpre-

¹⁸ K. Koch, Spätisraelitisch-jüdische und urchristliche Danielrezeption vor und nach der Zerstörung des zweiten Tempels, in: R. G. Kratz – Th. Krüger, Rezeption 93–120.

¹⁹ Ebd. 120.

²⁰ Vgl. hierzu näherhin die Ausführungen von Steck, Prophetenbücher 123 f. 157–204.

²¹ Vgl. hierzu: Die Interpretation der Bibel in der Kirche (SBS 161), Stuttgart 1995, 91–168 (Lit.), hier 9–61: L. Ruppert, Kommentierende Einführung in das Dokument; ebd. 62–90: H.-J. Klauck, Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: Darstellung und Würdigung (Lit.); K. Kertelge, Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Zum gleichnamigen Dokument der päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993: TThZ 104 (1995) 1–11.

²² Eine Anmerkung erklärt Centos als „Zitatmosaik aus antiken Dichtern“ (Die Interpretation der Bibel in der Kirche [s. Anm. 21] 111 Anm. 8).

²³ Vgl. ebd.

tation enthält“ (IBK 138). Zur Auslegung der Schrift in ihrer Gesamtheit gehört mithin die Anerkennung der durch die Relektüren begründeten „mehrstimmigen Symphonie“ (vgl. IBK 139) der biblischen Zeugnisse²⁴.

2.2. *Relecture bei Andreas Dettwiler*

Zwar hatte schon Rudolf Schnackenburg in seinem epochalen Johanneskommentar im Blick auf die johanneische Abschiedsrede das Stichwort „relecture“ verwendet²⁵, die programmatische Reflexion und Anwendung dieser hermeneutischen Figur verdankt die Johannesforschung A. Dettwilers Dissertation über die johanneische Abschiedsrede(-n) (veröffentlicht 1995)²⁶. Der Autor weist m. E. überzeugend nach, daß Joh 15, 1–17 als relecture von 13, 1–17.34–35 und 16, 4b–33 als relecture von 13, 31–14, 31 zu lesen ist²⁷. Dettwiler definiert relecture als „eine Weise schriftlicher Reinterpretation“, „die sich durch die zweifache Bewegung von explizierender Rezeption und gleichzeitiger thematischer Akzentverlagerung auszeichnet“²⁸. Die Wachstumsgeschichte eines Schrifttextes und die diese Wachstumsgeschichte prägende theologische Denkbewegung wird nicht als Geschichte miteinander konkurrierender, sich überlagernder bzw. sich gegenseitig ablösender theologischer Positionen gedeutet, sondern als relativ organischer Fortschreibungsprozeß, der das vorfindliche Frühere nicht zurückweist, sondern es positiv aufgreift und – oftmals sensibilisiert durch eine neue herausfordernde Gemeindesituation – entfaltet, vertieft und neuakzentuiert. Mit den Worten von A. Dettwiler: „Das Verhältnis des Rezeptionstextes zu seinem Bezugstext kann grundsätzlich beschrieben werden als ein Verhältnis innovativer, explizierender Rezeption bei gleichzeitiger thematischer Verlagerung.“²⁹

²⁴ P. Ricœur spricht in seinem komprimierten Aufsatz: „Nommer Dieu“ (frz. 1977) von der „biblischen Polyphonie“; vgl. das Kapitel IV der deutschen Übersetzung: Gott nennen, in: *ders.*, Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, hg. v. B. Casper, Freiburg – München 1981, 45–79, hier 57; vgl. ebd. 49: „Diese dreifache Unabhängigkeit des Textes hinsichtlich des Autors, seines Kontextes, und seines ersten Empfängers erklärt, warum die Texte für unzählige Wiedervertextungen durch das Lesen und Hören offen sind.“ J. Zumstein spricht von relecture als „Rekontextualisierung der behandelten Thematik“, in: *ders.*, Der Prozeß der Relecture in der johanneischen Literatur: NTS 42 (1996) 394–411, 408.

²⁵ Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium (HThK IV/1–4), Freiburg i. Br. I (1965) ⁷1992, II (1971) ⁴1985, III (1975) ⁶1992, IV (1984) ³1994, hier III 103.141; vgl. auch R. E. Brown, The Gospel According to John. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 29.29a), New York 1966.1970, I 588–597 („The Special Relationship between xiii 31 – xiv 31 and xvi 4b–33“).

²⁶ A. Dettwiler, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13.31–16.33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995.

²⁷ Vgl. auch die positive Stellungnahme von H.-J. Klaucke, Der Weggang Jesu. Neue Arbeiten zu Joh 13–17: BZ 40 (1996) 236–250, hier 245–247.

²⁸ Ebd. 12; vgl. ebd. 44–52.

²⁹ Dettwiler 294. Vgl. F. Hahn, Die Hirtenrede in Joh 10, in: Theologia crucis – Signum crucis. FS E. Dinkler, Tübingen 1979, 185–200, 195 (er spricht mit Blick auf 10, 1–18 von einer „deutero-johanneischen Redaktion“, die „nicht die Eigenarten der johanneischen Theologie im Sinne der

Nach Jean Zumstein, dem Doktorvater von A. Dettwiler in Neuchâtel, dem die Johannesforschung mehrere Aufsätze zur *relecture* im JohEv verdankt³⁰, liegt ein Prozeß der *relecture* dann vor, „wenn ein erster Text die Bildung eines zweiten Textes hervorrufen und wenn dieser zweite Text seine volle Verständlichkeit erst im Bezug zum ersten Text gewinnt.“³¹

A. Dettwiler hat idealtypische Regeln des Paradigmas *relecture* zusammengestellt³²:

- (1) *Relecture* ist ein intertextuelles Phänomen, das zugleich in synchroner und in diachroner Hinsicht zu analysieren ist.
- (2) Der Rezeptionstext setzt das im Bezugstext Entwickelte als grundsätzlich weiterhin gültig voraus.
- (3) *Relecture* vollzieht sich in der zweifachen Bewegung von explizierender Rezeption und thematischer Akzentverlagerung.
- (4) Der Rezeptionstext ist von Anfang an als Rezeptionstext konzipiert worden. Beweggrund für *relecture* kann einerseits ein genuin innertheologisches Bedürfnis nach weiterer Entfaltung des tradierten Sachverhalts und andererseits eine neue geschichtliche Situation sein.
- (5) Die Autorenfrage ist nicht von zentraler Bedeutung für das Verständnis von *relecture*.

2.3. Weiterführung

Dieser Ansatz läßt sich über die Position von A. Dettwiler, der *relecture* m. E. mit Erfolg auf zwei getrennte Textpartien bezieht, hinaus durch die Anwendung auf das gesamte Corpus Johanneum weiterführen: Die theologische Denkbewegung und die Genese des JohEv insgesamt ist als Fortschreibungsprozeß zu verstehen, der die johanneische Jesusüberlieferung und Christusverkündigung, die „zu denken gibt“³³, im Blick auf die gegenwärtige Lebenssituation und Glaubenserfahrung der Christen vertieft auslotet.

Francis J. Moloney, dem die Johannesforschung einen neuen dreibändigen Kommentar verdankt, der die narrative Anatomie des JohEv konsequent aufarbeitet³⁴, formuliert: „The Gospel as a whole has a unified style

geltenden kirchlichen Lehre korrigieren wollte, sondern ... die johanneischen Tendenzen weiterführt und verstärkt“).

³⁰ Vgl. J. Zumstein, *Mémoire et relecture pascalle dans l'évangile selon Jean*, in: *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard* (MoBi 23), hg. v. D. Marguerat – Ders., Genf 1991, 153–170 (= in: *Ders.*, *Miettes exégétiques* [MoBi 25], Genf 1991, 299–316); *Ders.*, *Prozeß*; *Ders.*, *Zur Geschichte des johanneischen Christentums*: ThLZ 122 (1997) 417–428.

³¹ Zumstein, *Prozeß* 395.

³² Vgl. Dettwiler 46–52.

³³ H. Weder, *Die Asymmetrie des Rettenden. Überlegungen zu Joh 3,14–21 im Rahmen johanneischer Theologie* (1990), in: *Ders.*, *Einblicke in das Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991*, Göttingen 1992, 435–465, 464.

³⁴ Vgl. F. J. Moloney, *Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel: John 1–4*, Minneapolis

and language. ... This is the result of continual reworking over decades of the Johannine community's telling and retelling of the story of Jesus.³⁵

Nach H. Weder legt die Geschichte des Johannesevangeliums „Zeugnis ab von der fortschreitenden Reflexion, welche der Glaube in der christlichen Gemeinde ausgelöst hat“³⁶. Seine Intention ist es zu zeigen, „dass johanneische Theologie verstanden werden kann als ein Vorgang des Nachdenkens, in welchem entfaltet wird, was der christliche Glaube zu denken gibt. Auffallend ist dabei, dass nicht die Konfrontation mit dem Früheren gesucht wird ..., sondern dass das Frühere so ins Neue gewendet wird, dass sein Recht gerade nicht bestritten sondern für die Deutung fruchtbar gemacht wird.“³⁷

Auch 1–3 Joh können als Teil des johanneischen Fortschreibungsprozesses verstanden werden und bezeugen zugleich dessen früheste Wirkungsgeschichte. Hermeneutisch fruchtbar ist zudem auch die Betrachtung der johanneischen Schriftauslegung³⁸, z.B. der Mosetypologie³⁹, unter dem Aspekt der relecture.

1993; *Ders.*, Signs and Shadows. Reading John 5–12, Minneapolis 1996; *Ders.*, Glory not Dishonor. Reading John 13–21, Minneapolis 1998; vgl. auch *ders.*, The Gospel of John (Sacra Pagina Series 4), Collegeville 1998.

³⁵ Vgl. *F. J. Moloney*, A Sacramental Reading of John 13,1–38: CBQ 53 (1991) 237–256, 241 Anm. 22. Vgl. *J. Zumstein*, Le point de vue de l'école johannique sur les logia de Jésus dans le premier discours d'adieu: RevSR 69 (1995) 59–70, hier 59: „Dans le quatrième évangile, la présentation des paroles de Jésus atteste un phénomène de relecture. Ce processus est observable quasiment dans chaque chapitre.“ Vgl. *Ders.*, Prozeß (u.a. mit Hinweis auf die Überschrift, den Prolog, den Epilog, das Verhältnis von JohEv und 1 Joh).

³⁶ *Weder*, Asymmetrie 437.

³⁷ Ebd. 464. Vgl. *ders.*, Von der Wende der Welt zum Semeion des Sohnes, in: John and the Synoptics (BETHL 101), ed. by *A. Denaux*, Leuven 1992, 127–145, hier 127: „Im Sinne einer Arbeitshypothese werde ich den Versuch machen, die johanneische Theologie mit dem Modell der Entfaltung zu verstehen, der Entfaltung dessen, was der christliche Glaube zu denken gab.“

³⁸ Vgl. zuletzt: *M. Hengel*, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund urchristlicher Exegese, in: JBTh 4 (1989) 249–288; *H. Hübner*, Biblische Theologie des Neuen Testaments III. Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung, Epilegomena. Göttingen 1995, 152–205; *M. J. J. Menken*, Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form (CBET 15). Kampen 1996; *Chr. Dietzfelbinger*, Aspekte des Alten Testaments im Johannesevangelium, in: Geschichte – Tradition – Reflexion I–III. FS M. Hengel, Tübingen 1996, III 203–218; *W. Kraus*, Johannes und das Alte Testament. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie, in: ZNW 88 (1997) 1–23; *Ders.*, Die Vollendung der Schrift nach Joh 19,28. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium, in: The Scriptures in the Gospels (BETHL 131), *C. M. Tuckett* (Hg.), Leuven 1997, 629–636; *A. Obermann*, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate (WUNT II 83), Tübingen 1996; *K. Scholtissek*, Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag, in: „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, hg. v. *R. Kamplinger*, Paderborn 1999, 151–181.

³⁹ Vgl. hierzu: *W. A. Meeke*, The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology (NTS 14), Leiden 1967; *K. Haacker*, Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie (AzTh I 47), Stuttgart 1972; *S. Kreuzer*, „Wo ich hingehe, dahin könnt ihr nicht kommen“. Johannes 7,34; 8,21; 13,33 als Teil der Mosetypologie im Johannesevangelium, in: *W. Pratscher/G. Sauer* (Hg.), Die Kirche als historische und eschatologische Größe. FS K. Niederwimmer, Frankfurt a.M. 1994, 63–76 (Lit.).

3. Réécriture

Neben der relecture, die die diachrone Zuordnung zweier Texte (als Bezugs- und als Rezeptionstext) reflektiert und interpretiert, vollzieht sich – so die hier vertretene These – im Johannesevangelium *auf synchroner Ebene* ein analoger Prozeß, der hier in Unterscheidung zur relecture mit dem Begriff „*réécriture*“ bezeichnet wird. Réécriture wird hier definiert als: variierende Wiederaufnahme und vielschichtige Um-Schreibung ein und derselben Grundkonstellation durch den gleichen Autor.

Der Begriff *réécriture* stammt ursprünglich aus der Intertextualitätsdebatte und wurde von der in den siebziger Jahren entstandenen *critique génétique* (Textgenetik) übernommen⁴⁰. Wie so oft in hermeneutischen Diskussionen wird auch dieser Terminus nicht völlig einheitlich verwendet⁴¹. Für die hier verwendete Definition von *réécriture* (s.o.) kann auf die neuere Kafka-Forschung von Gerhard Neumann verwiesen werden. Für den Sammelband „Ein Landarzt“ erkennt er die „Wieder-Holung schon vorgegebener Grundmuster“⁴² bzw. die „Durchschrift einer immer sich wiederholenden Grundsituation“ (= *Ré-Écriture*)⁴³ als durchgehaltenes poetologisches Prinzip von Franz Kafka. In seiner Interpretation des „Prozeß“ hält G. Neumann fest: „Kafkas Gestaltungsabsicht zielt damit in der Tat nicht auf einen linearen Ablauf, sondern auf eine Reihe fortgesetzter Metamorphosen einer als Anfang gesetzten Grundsituation.“⁴⁴

Der *réécriture*-Charakter der johanneischen Denkbewegung läßt sich sprachlich an der Fülle von Wiederholungen und Wiederaufnahmen von wörtlichen Fremd- oder Selbstzitatzen, von Sätzen oder Teilsätzen und von Signalwörtern aufweisen. Diese intratextuellen Wiederaufnahmen lassen sich als literarisches Basisphänomen bestimmen, das den *réécriture*-Prozeß

⁴⁰ Vgl. C. Oriol-Boyer (Hg.), *La réécriture*, Grenoble 1990; A. Grésillon, *Éléments de critique génétique. Lire les manuscrits modernes*, Paris 1994; vgl. hier die Definition von *réécriture*: „toute opération scripturale qui revient sur du déjà-écrit, qu'il s'agisse de mots, de phrases, de paragraphes, de chapitres ou de textes entiers“ (245). Vgl. auch die deutsche Übersetzung: *Grésillon, Literarische Handschriften. Einführung in die „critique génétique“* (Arbeiten zur Editionswissenschaft, 4), Bern 1999, 299: „Um-Schreibung [*réécriture*]: jeder Schreibvorgang, der auf bereits Geschriebenes reflexiv oder verändernd zurückkommt, gleich ob es sich um Wörter, Sätze, Abschnitte, Kapitel oder abgeschlossene Texte handelt“ (vgl. ebd. 103).

⁴¹ In: SEMEN 3 (1987). *La réécriture du texte littéraire* (Groupe de recherches en linguistique et semiotique = GRELIS) (Annales Littéraires de l'Université de Besançon 347), ed. par Th. Aron, Paris 1987, wird sowohl das „Um-“ und „Neuschreiben“ von Texten anderer Autoren als auch eigener Texte als *réécriture* gedeutet.

⁴² Vgl. G. Neumann, Schrift und Druck. Erwägungen zur Edition von Kafkas *Landarzt*-Band, in: ZDP 101 (1982) 115–139, hier 130.

⁴³ Ebd. 132; vgl. 136: Die Texte Kafkas nehmen „in wiederholenden Umschreibungen und Umschreibungen Vor-Geschriebenes“ auf und „variieren“ und „vergegenwärtigen“ es „nach dem Prinzip der *Ré-Écriture*“; vgl. *ders.*, Pour un Kafka en procès: Genesis 1 (1994) 63–87.

⁴⁴ G. Neumann, Der Zauber des Anfangs und das „Zögern vor der Geburt“ – Kafkas Poetologie des „riskantesten Augenblicks“, in: H. D. Zimmermann (Hg.), Nach erneuter Lektüre: Franz Kafkas *Der Prozeß*, Würzburg 1992, 121–142, hier 141; vgl. *ders.*, Der verschleppte Prozeß, in: Poetica 14 (1982) 92–112.

anzeigt und vorantreibt. So wird z. B. innerhalb der Offenbarungsrede Jesu in Joh 6 das „ICH-bin“-Wort aus 6,35 („ICH bin das Brot des Lebens“) in 6,41.48.51 wiederaufgenommen⁴⁵.

Inhaltlich kommt die johanneische Grundkonstellation, die der Evangelist in immer neuen Anläufen umschreibt, in dem Täuferwort in 1,26 zum Ausdruck: „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt“. Dieses Wort Johannes des Täufers ist in der Johannesforschung bisher unbeachtet geblieben. Tatsächlich ist diese Messias-Regel des Täufers, wie sie hier genannt werden soll, eine Basisaussage, eine Sinnlinie⁴⁶, die in nahezu allen johanneischen Szenen einschließlich der Ostergeschichten narrativ entfaltet und amplifiziert wird⁴⁷.

Dieses innerjohanneische Phänomen der réécriture soll an den folgenden exegetischen Stichproben zum Prolog und zu der johanneischen Abschiedsrede, Teil I, nachgewiesen und erkundet werden.

3.1. Erstes Textbeispiel: Der Prolog

Aufgrund seiner theologischen, philosophischen und rhetorischen Intensität und Qualität hat der Prolog des JohEv seit jeher die Aufmerksamkeit der Ausleger auf sich gezogen⁴⁸. Es ist wohl kaum übertrieben, im Johan-

⁴⁵ Am Beispiel der asymmetrischen Licht-Finsternis-Metaphorik im Corpus Johanneum hat O. Schwankl die literarischen Entwicklungsprozesse unter den Stichworten: Wiederholung, Variation und Amplifikation zusammengefaßt; vgl. *ders.*, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg i.Br. 1995, 180–183.393 f.

⁴⁶ Zur Analyse von Sinnlinien vgl. die Ausführungen bei W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg i.Br. (1987) 31993, 97 f. 102.103–109; vgl. auch Söding, Wege 139.141 f.

⁴⁷ Vgl. hierzu K. Scholtissek, „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt“ (Joh 1,26). Die Messias-Regel des Täufers als johanneische Sinnlinie – aufgezeigt am Beispiel der relecture der Jüngerberufungen in der Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesus, in: MThZ 48 (1997) 103–121.

⁴⁸ Vgl. die Forschungsüberblicke bei: M. Theobald, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh (NTA.NF 20), Münster 1988, 6–161 (Lit.); J. Habermann, Präexistenzaussagen im Neuen Testament (EHS.T 362), Frankfurt a.M. 1990, 317–414.555–596; U. B. Müller, Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus (SBS 140), Stuttgart 1990, 40–83; W. Schmitz, Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse (BZNW 64), Berlin 1992, 260–277. Vgl. auch: O. Hofius, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18 (1987), in: *Ders.* – H.-Chr. Kammler, Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums (WUNT 88), Tübingen 1996, 1–23; W. Carter, The Prologue and John's Gospel. Function, Symbol and the Definitive Word: JSNT 39 (1990) 35–58; J. Painter, The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community, (1991) 2nd rev. and enl. Edition, Edinburgh 1993, 137–162; H. Weder, Die Weisheit in menschlicher Gestalt. Weisheitstheologie im Johannesprolog als Paradigma einer Biblischen Theologie, in: S. Pedersen (Ed.), New Directions in Biblical Theology. Papers of the Aarhus Conference, 16–19 September 1992 (NT.S 67), Leiden 1994, 143–179; M. Karrer, Jesus Christus im Neuen Testament (GNT 11), Göttingen 1998, 317–321; M. Theobald, Le prologue johannique (Jean 1,1–18) et ses „lecteurs implicites“. Remarques sur une question toujours ouverte: RSR 83 (1995) 193–216 (Lit.: 194 f Anm. 3); E. Harris, Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist (JSNT.S 107), Sheffield 1994; M. Cholin, Le prologue et la dynamique de l'évangile de Jean, Lyon 1995; J. Zumstein, Le prologue, seuil du quatrième évangile: RSR 83

nesprolog, der einen komplexen Wachstumsprozeß durchlaufen hat⁴⁹, ein geniales (wenn nicht das genialste) Konzentrat urchristlicher Theologie zu sehen. Dies gilt sowohl für die VV 1–18 selbst, wie im Blick auf ihre rhetorische Funktion für das Gesamt des JohEv⁵⁰.

Zu den die Prologforschung dominierenden Kontroversen gehören die Trennung von Tradition und Redaktion, also die Rekonstruktion und Auslegung des vorjohanneischen Hymnus, die Interpretation der Funktion des Prologes für das Corpus Evangelii sowie die innere Architektur des Prologes selbst. Die als letzte genannte Frage nach der formalen und inhaltlichen Gestalt der VV 1–18 soll hier aufgegriffen werden und einer vielleicht überraschenden Lösung zugeführt werden.

Mit jeder Gliederung verbinden sich weitreichende inhaltliche Entscheidungen. Nicht zufällig ist deshalb auch die Gliederung des Prologs äußerst umstritten. Diese Diskussion kann hier nur in einer Hinsicht aufgenommen werden: Neben konzentrischen Gliederungsvorschlägen⁵¹ ist die Annahme weit verbreitet, daß der Prolog auf der Ebene des Endtextes heilsgeschichtlich gegliedert werden kann⁵². Kontrovers diskutiert wird dann nicht mehr über diese Prämisse, sondern über die Frage, in welchem Entwicklungssta-

(1995) 217–239; U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig 1998, 28–45; L. Schenke, Johannes. Kommentar, Düsseldorf 1998, 18–36; U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998, 19–36.

⁴⁹ Vgl. nur: Schnackenburg, Joh I 200–207; Theobald, Fleischwerdung (Lit.).

⁵⁰ Vgl. H. Lausberg, Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes: NAWG.PH Göttingen 1984, 189–279, bes. 193–196.272–279, der Joh 1,1–18 als Exordium (Proömium) des JohEvs deutet; vgl. ders., Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart 1990, 266–279 (151–160 [zum Proömium]); vgl. ebd. 598 (307): „Die proömiale Periphrase dient also der Verhüllung (*fumus*), erst die *narratio* bringt die Enthüllung (*lux*). Die Verhüllung gibt dem Hörer ein Rätsel auf, dessen Lösung durch Deutung der Periphrase ihm intellektuelle Genugtuung verschafft“ (zitiert auch bei Theobald, Fleischwerdung 269).

Zum Prolog als einem Metatext des JohEv vgl. auch J. Zumstein, Le prologue, seuil du quatrième évangile: RSR 83 (1995) 217–239; Ders., Prozeß 401–403, hier 403: „Der Prolog erfüllt die Funktion, den hermeneutischen Rahmen festzulegen, innerhalb dessen die Erzählung gelesen werden soll.“ Warum Zumstein in diesem Zusammenhang davon spricht, „dass der Mensch Jesus, der im Zentrum der nachfolgenden Erzählung stehen wird, die Verdoppelung Gottes inmitten der Welt darstellt“ (ebd.), ist hingegen unverständlich. Den Prolog-Charakter der VV 1–18 zu bestreiten (so J. Habermann, Präexistenzchristologische Aussagen im Johannesevangelium. Annotationes zu einer angeblich „verwegenen Synthese“, in: Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, hg. v. R. Laufen, Paderborn 1997, 115–141, hier 127f), ist unbegründet. Zur narrativen Funktion von Prologen vgl. H.-J. Klauck, Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997, 13–18.36–39.76f.112–115 (Lit.); hier 113 (zu Mk 1,1–15): „Gezeigt wird, wie die himmlische Wirklichkeit Gottes in die irdische Realität hineinreicht, und die Person Jesu wird als Schnittpunkt beider Dimensionen vorgestellt“.

⁵¹ Vgl. M.-É. Boismard, Le prologue de St. Jean (LD 11), Paris 1953; R. A. Culpepper, The Pivot of John's Prologue: NTS 27 (1980) 1–31; J. Staley, The Structure of John's Prologue: CBQ 48 (1986) 241–264; R. Meynet, Analyse rhétorique du prologue de Jean: RB 94 (1989) 481–510.

⁵² Dieses heilsgeschichtliche Paradigma liegt der Mehrheit der Auslegungen zugrunde; vgl.: I. de La Potterie, Structure du prologue de saint Jean: NTS 30 (1984) 354–381; Schnackenburg, Joh I, und Lausberg, Johannes-Prolog 196, zugrunde. B. Viviano, The Structure of the Prologue of John (1:1–18). A Note: RB 103 (1998) 176–184, sucht beide Interpretationsansätze zusammenzuführen.

dium und in welchen Versen vom *logos asarkos* und in welchen Versen vom *logos ensarkos* gehandelt wird.

Rudolf Schnackenburg nimmt an, daß der vorjohanneischen Hymnus in allen drei von ihm rekonstruierten Strophen vom *logos asarkos* gesprochen habe, wohingegen der Evangelist durch den Einschub der VV 6–8 die ursprünglich zweite und dritte Strophe umdeute mit Blick auf den *logos ensarkos*⁵³. Ulrich Wilckens hingegen setzt in seinem neuen Johanneskommentar den Beginn der Rede vom *logos ensarkos* erst bei V 14 an⁵⁴.

Hier wird der heilsgeschichtlichen Lesart des Johannesprologes das Modell einer *christologischen réécriture* innerhalb des Prologs gegenübergestellt. Die Differenz zu den heilsgeschichtlichen Auslegungen des Prologes spitzt sich zu besonders an der Einschätzung der VV 4–5: Handeln diese Verse – wiederum auf der Ebene des Endtextes – schöpfungstheologisch bzw. heilsgeschichtlich vom *logos asarkos*, dem die Aufgabe zufällt, den Menschen „Licht“ und „Leben“ zu spenden?⁵⁵ Oder handeln die VV 4–5 – metaphorisch codiert – doch schon vom Christusereignis?

Die hier favorisierte christologische *réécriture* in den drei Partien des Prologes führt zu der folgenden Auslegung:

(1) VV 1–5: Unter rhetorischen Gesichtspunkten⁵⁶ lassen sich die VV 1–5 (I) als Prolog im Prolog verstehen. Insbesondere VV 4–5 beinhalten dann schon eine äußerst gedrängte Kurzfassung der johanneischen Evangelienzählung (vgl. nur die Wiederaufnahme von 1,5 in 12,35⁵⁷!)⁵⁸. Für Otto Schwankl stellt V 5 „eine Art Generalanzeige dar, einen Kurztext des gesamten Evangeliums“^{59, 60}

Die folgenden Abschnitte VV 6–13 (II) und 14–18 (III) sind dann als

⁵³ Vgl. Schnackenburg, Joh I 203f. Für O. Hofius spricht der Logos-Hymnus (in der von ihm rekonstruierten Version) ab V 10 vom *logos ensarkos*; vgl. ders., Struktur 19.

⁵⁴ Vgl. Wilckens, Joh 19–36.

⁵⁵ So Schnackenburg, Joh I 217–226, in seiner Auslegung der VV 4–5. Gleichwohl hält seine Interpretation die eigene These nicht wirklich durch.

⁵⁶ Eine rhetorische Analyse von 1,1–18 kann wichtige Impulse von Lausberg, Johannes-Prolog, aufgreifen, wird diese Studie aber wohl auch weiterführen.

⁵⁷ Vgl. 12,35: „Jesus sagte nun zu ihnen: Noch kurze Zeit ist das Licht in/bei euch (ἐν ὑμῖν). Wandelt also solange ihr das Licht habt, damit die Finsternis euch nicht überwinde (καταλάβῃ).“ Zur Auslegung von 12,35f vgl. Schwankl, Licht 251–270.

⁵⁸ So Habermann 123f, und zuletzt Schwankl, Licht 80f.110.94: „Speziell V.5 stellt dann eine Art Generalanzeige dar, einen Kurztext des gesamten Evangeliums“; vgl. ebd. 81: Im Prolog werden „die Fundamente des ganzen Bauwerkes gelegt, also seine Grundelemente und Grundstrukturen festgesetzt; werden die Hauptdarsteller vorgestellt, die das Spiel bestreiten und bestimmen; wird das gesamte Geschehen angesagt, vielleicht auch schon summarisch (und noch orakelhaft) ‚durch-gesagt‘ und ‚vor-gespielt‘“. Vgl. ebd. 112f und den Hinweis auf die *delektierende* Funktion der „exordialen Verschlüsselung“, des Spieles zwischen Ver- und Entschleierung (ebd. 114). Nach Zumstein, prologue 233, haben Prologe auch die Funktion, Erwartungen und das Verlangen zum Weiterlesen zu wecken. Vgl. auch die gattungskritischen Beobachtungen zu 1,1–18 bei Theobald, Fleischwerdung 267–271. Vgl. auch sein Urteil zur rhetorischen Strategie in 1,1–18; ebd. 143f.264.267–271.297f.

⁵⁹ Schwankl, Licht 94; vgl. ebd. 80f.110. Vgl. in diesem Sinne auch Theobald, prologue 200–208.

⁶⁰ Vgl. auch Schnelle, Joh 45, der das Präsens φαίvet in V 5 auf die Inkarnation bezieht.

zweifach fortschreibende und deutende *réécriture* dieser „Eingangshalle“⁶¹ zu verstehen, die die zunächst noch unbestimmteren Aussagen zunehmend konkretisiert und präzisiert. Bekanntlich identifiziert erst V 17 den Logos mit Jesus Christus. Francis J. Moloney urteilt treffend: „The author has constructed three parallel passages, deepening and expanding the same essential message with each statement and restatement.“⁶²

(2) VV 6–13: Nach der ersten Darstellung des Täuferzeugnisses in VV 6–8 wird das Kommen des „wahren Lichtes“, des Logos, in die „Welt“ (V 9) und die Reaktion darauf benannt: Obwohl die Welt durch ihn geschaffen wurde, erkennt sie ihn nicht (V 10); obwohl er „in das Eigene kommt“ nehmen „die Eigenen“ ihn nicht auf (V 11)⁶³. Die VV 10 und 11 sind nicht additiv, sondern im Sinne einer fortschreitenden Präzisierung zu verstehen.

Denen jedoch, die ihn „aufnehmen“, d. h. an seinen Namen glauben, gibt er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden (VV 12–13). Damit präzisiert der Prolog selbst die zunächst noch unbestimmtere Aussage aus den VV 4–5. „Die VV. 10–12 rafften die evangelische Geschichte in wenigen Zeilen zusammen.“⁶⁴

(3) VV 14–18 führen den *réécriture*-Prozeß zu ihrem Höhepunkt: Das Christusereignis, das zuvor lichtmetaphorisch (vgl. VV 4–5) und dann auch familienmetaphorisch (vgl. VV 11–13) reflektiert wurde, wird jetzt in V 14 als Inkarnation und Herrlichkeitsoffenbarung des Logos in Jesus Christus bestimmt. Der doxologische Duktus der VV 14–18 nimmt die soteriologischen und ekklesiologischen Vorgaben der vorausgehenden Abschnitte auf und führt sie weiter aus. Das ekklesiale „wir“ stimmt dem Zeugnis Johannes des Täufers (vgl. die fortschreibende Wiederaufnahme der VV 6–8 in V 15) zu und entfaltet dieses Zeugnis: Dazu werden die vorangegangenen Aussagen über den Logos (die Gottesprädikationen, die Präexistenzaussage, die Schöpfungsmittlerschaft; vgl. VV 1–3.10b) christologisch als einzigartige Vater-Sohn-Beziehung ausgearbeitet (vgl. VV 14d.18) und die Fleischwerdung des Sohnes geradezu hymnisch als Offenbarung der Gnadenfülle Gottes für die „Glaubenden“ (vgl. V 12) und „Schauenden“ (vgl. V 14) besungen (vgl. VV 14e.16–17). Der V 18 schließlich, der als Spitzenaussage den Prolog zusammenfaßt und zugleich zum Corpus Evangelii überleitet, ist als *inclusio* zu VV 1–5 und als vertiefende Auslegung dieses Prologes im Prolog zu interpretieren.

Die hier vorgestellte Auslegung des Prologes liest 1,1–18 nicht heilsgeschichtlich (dies gilt eher für den vorjohanneischen Hymnus), sondern die

⁶¹ *Schwankel* spricht auch von einem „kosmopolitisch gestalteten Foyer“ (*Ders.*, Licht 101).

⁶² *Moloney*, John I 27.

⁶³ Zur Auslegung von 1,11–13 als semantischer Achse des JohEv vgl. *F. Mußner*, Die „semantische Achse“ des Johannesevangeliums. Ein Versuch, in: *Vom Urchristentum zu Jesus*. FS J. Gnllka, Freiburg i. Br. 1989, 246–255; *Scholtissek*, In ihm sein und bleiben; *Ders.*, „Er kam in sein Eigentum – und die Eigenen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1,11). Jesus – Mittler und Ort rettender *vita communis* in Gott nach dem Johannesevangelium, in: *GuL* 72 (1999) 436–451.

⁶⁴ *Theobald*, Fleischwerdung 269.

VV 1–5, 6–13 und 14–18 als sukzessive und präzisierende réécriture ein und desselben Heilsgeschehens⁶⁵. Die VV 4–5 und 9–13 handeln nach diesem Interpretationsmodell unisono von dem einen Christusereignis, das sie licht- (VV 4–5, 9–10) und familienmetaphorisch (VV 11–13)⁶⁶ deuten und das in den VV 14–18 in einer erneut präzisierenden réécriture ekklesiologisch-doxologisch kulminiert (vgl. „wir“/„uns“ in VV 14bc.16).

Otto Schwankl hat überzeugend aufgewiesen, daß hinter der zu diagnostizierenden „Unbestimmtheit“ insbes. der ersten Verse des Johannesprologs ein hermeneutisches Programm steht⁶⁷, genauerhin die rhetorische Strategie von Verschleierung und Entschleierung⁶⁸. Die Polyvalenz der Leitworte in den VV 1–5, insbes. der Licht-Finsternis-Metaphorik, dokumentiert das Wissen, das Interesse und die Kompetenz des Autors, kulturell unterschiedene Rezipienten anzusprechen und sie über die schrittweise vorgenommene, fortschreitende Enthüllung und Präzision zu der Offenbarung Gottes in seinem fleischgewordenen Logos Jesus Christus zu führen. Dieser schon zu Beginn seines Evangeliums meisterlich eingeführten Weise der Leserlenkung durch réécriture wird der Evangelist sich dann auch im Corpus Evangelii bedienen.

3.2. Zweites Textbeispiel: Die Abschiedsrede Joh 13,31–14,31⁶⁹

Die Abschiedsrede Jesu in 13,31–14,31 läßt sich in fünf Teile gliedern⁷⁰: Bilden das Proömium⁷¹ 13,31–38⁷² und 14,27–31 den Rahmen, so 14,1–4,

⁶⁵ Vgl. Schenke, Johannes 23: Der dritte Abschnitt des Prologs nimmt den ersten und zweiten auf und buchstabiert ihn aus der Sicht der Glaubenden bekennend neu durch.

⁶⁶ Die Licht- und Familienmetaphorik werden so schon im Prolog als leitende metaphorische Bildfelder des JohEvs eingeführt. Zur johanneischen Familienmetaphorik vgl. K. Scholtissek, Kinder Gottes und Freunde Jesu. Beobachtungen zur johanneischen Ekklesiologie, in: Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS K. Kertelge, hg. v. R. Kampling – Th. Söding, Freiburg i. Br. 1996, 184–211 (Lit.).

⁶⁷ Vgl. Schwankl, Licht 84–87, 97–100, 112f, 120f, 147.

⁶⁸ Vgl. Lausberg, Johannes-Prolog 195f.

⁶⁹ Zur Absicherung und Vertiefung der folgenden Ausführungen vgl. Scholtissek, In ihm sein und bleiben (Kap. E. IV.); zur Hermeneutik der joh Abschiedsrede vgl. ders., Abschied und neue Gegenwart. Exegetische und theologische Reflexionen zur johanneischen Abschiedsrede 13,31–17,26, in: EThL 1999/2000.

⁷⁰ Die vorgenommene Gliederung folgt weitgehend A. Dettwiler; zur Begründung dieser Gliederung vgl. ebd. 111–126. Vgl. u. a. die Diskussionen und Positionen bei: Brown, John II 642–648; J. Beutler, Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14) (SBS 116), Stuttgart 1984, 13–15; J. Becker, Das Evangelium nach Johannes (ÖTBK IV/1–2), 3. erw. Aufl. Gütersloh (1979, 1981) 1991, II 546–548. Weitere Forschungspositionen sind angeführt bei F. F. Segovia, The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide, Minneapolis 1991, 64f. A. Stimpfle verzichtet auf eine Gliederung, vgl. ders., Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums (BZNW 57), Berlin – New York 1990, 175.

⁷¹ Zur rhetorischen Charakteristik eines Proömiums bzw. Exordiums vgl. H.-J. Klauck, Hellenistische Rhetorik im Diasporajudentum. Das Exordium des vierten Makkabäerbuchs (4 Makk 1,1–12) (1989), in: Ders., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), Fribourg – Göttingen 1994, 99–113, hier 103f (Lit.; mit Hinweis auf Aristot Rhet III 14,1 [1414B 19–26]): „Denn was

14,5–14⁷³ und 14,15–26 die drei zentralen Abschnitte. Ausgehend von der zweiteiligen Themenangabe in 14,1–4 (πορεύομαι/ὑπάγω und πάλιν ἔρχομαι) entfalten und erläutern die beiden Ausführungen in VV 5–14 und 15–26 das grundlegende Verheißungswort Jesu, das die Aufforderung Jesu in 14,1 begründet und motiviert. Die in 14,2–4 grundlegende Opposition πορεύομαι bzw. ὑπάγω und (πάλιν) ἔρχομαι bildet die semantische Achse der Rede Jesu. Durchgehende Sinnlinien bilden „sehen“, „erkennen“ und „glauben“, sodann „lieben“ und „bewahren der Gebote (bzw. Worte) Jesu“ sowie „die Welt“ als negativ gedeutete Kontrastgröße⁷⁴. Inhaltlich geht es um die Bewältigung der durch den Abschied Jesu bedingten Abwesenheit⁷⁵ – eine Abwesenheit (bzw. genauer die Rückkehr zum Vater), die eine neue Anwesenheit bzw. Gegenwart Jesu bei den Glaubenden ermöglicht. Damit ist die eschatologische Situation der Christen angesprochen, die „nicht als Waisen zurückgelassen werden“ (14,18). Die folgenden Ausführungen spüren der eschatologischen Dialektik in 13,31–14,31 nach:

man sagen will, das soll man gleich in der Einführung verflechten“). Vgl. *Quint Inst* IV 1,1–79 (hier 1,5: *benevolum, attentum, docilem*).

⁷² Für Schnackenburg beginnt die Abschiedsrede erst mit 14,1; vgl. *ders.*, Joh III 63; vgl. auch G. Fischer, Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f (EHS.T 38), Frankfurt a. M. 1975, 23; *Beutler*, Angst 9–11. Der „Wechsel zur 2. Person“ Plural in 14,1a, auf den Schnackenburg abhebt (vgl. ebd.), ist jedoch nicht stichhaltig. Auch 13,31–38 ist durchgehend an die Jünger adressiert. Petrus ist im JohEv nicht einfach Repräsentant einer dem johanneischen Christentum gegenüberstehenden „Großkirche“ (gegen *Stimpfle*, Blinde 187 Anm. 201). Auch die „Einleitung“ einer Rede ist Bestandteil derselben. Zudem ist die Anrede *τεχνία* in 13,33a fester Topos der Gattung Abschiedsrede. Viele leitende Themen und Stichwörter der Abschiedsrede (vgl. nur: *δοξάζω; έντολή; ἀγάπη; ὑπάγω*) sind hier erstmals aufgegriffen. Auch *Dettwiler*, 53–55.111f, argumentiert für den die Abschiedsrede einleitenden Charakter von 13,31–38; vgl. ebd. 128 (zu 13,31–32): „Der Text hat, funktional in seinem kontextuellen Gefüge gesehen, *prologartigen* Charakter. Er ist gleichsam der hermeneutische Schlüssel für 13,33–14,31 – aber nicht nur für 13,33–14,31, sondern auch ... für den Abschiedsredenkomplex insgesamt.“ In diesem Sinne urteilt auch *Segovia*, Farewell 61–64. Die genannten Gründe sprechen gegen den Versuch von *Moloney*, in Joh 13 eine durch die doppelten Amen-Worte Jesu (vgl. 13,16.20.21.38) signalisierte Rahmenkomposition mit den Abschnitten VV 1–17; 18–20 und 21–38 auszumachen; vgl. *ders.*, A Sacramental Reading of John 13, 1–38: CBQ 53 (1991) 237–256, hier 242–247. Er gewichtet zudem nicht ausreichend den erzählerischen und inhaltlichen Abschluß bzw. Neueinsatz in 13,30c (ἦν δὲ τότε) einerseits und 13,31–32 (reziproke Verherrlichung von Vater und Sohn) andererseits.

⁷³ Schnackenburg unterteilt – wie J. Becker, Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium: ZNW 61 (1970) 215–246, hier: 223–228; *Ders.*, Joh II 546, und Fischer, Wohnungen 19, – zwischen VV 1–17 (mit 1–3.4–11.12–27) und VV 18–24: „Bis V 17 dominiert das Thema vom Weggang Jesu, ab V 18 das von seinem Wiederkommen“ (*Ders.*, Joh III 64.83). Diese Gliederung ordnet die Gabe des Geistes, des ἄλλος παρακλητος, in VV 16–17 (Parakletwort I) dem Fortgang Jesu und eben nicht dem Wiederkommen Jesu zu. Überzeugender ist jedoch letztere Option. V 15 formuliert zudem die Voraussetzung für die Gabe des Geistes. Im Abschnitt 14,15–26 ist die doppelte Inklusion durch die Aufforderung der Liebe zu Jesus bzw. des Haltens seiner Gebote und durch die Parakletworte I und II in VV 15.16–17 und 23cd.24ab.(25)26 zu beachten.

⁷⁴ Vgl. die Ausführungen zu den semantischen Linien in Joh 14 bei *Dettwiler* 114–118; vgl. ebd. 115: „Die Nähe ist so groß, daß hier vermutlich von einem Verhältnis der Isotopie (sehen – erkennen – [glauben] geredet werden kann.“

⁷⁵ Dies ist der Sitz im Leben der Gattung Abschiedsrede; vgl. A. Winter, Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh. 13–17 (FRLANT 161), Göttingen 1994.

3.2.1. Die futurische Eschatologie in Joh 14,2–3

Mit den Themasätzen⁷⁶ in 14,2–3 greift der Evangelist die apokalyptisch beeinflusste urchristliche Parusieerwartung auf (vgl. auch 1 Joh 2,28; 3,2; 4,17) und faßt sie in ein johanneisches Sprachgewand⁷⁷. Das futurisch-eschatologische Handeln Jesu (vgl. die vier Verben in der 1. Pers. Sg.) restituiert und überbietet den status quo vor dem Fortgang Jesu, nämlich die Gemeinschaft mit Jesus am gleichen Ort. Die Bewohner des himmlischen Hauses „sind nun der Ungewißheit und Ambivalenz menschlichen Lebens nicht mehr punktuell und partiell, sondern dauerhaft und endgültig enthoben“⁷⁸. Das soteriologische Sinnziel des Sterbens Jesu (V 3a) und seines Wirkens als des bei Gott Erhöhten (V 3b–d) ist die futurisch-eschatologische Gemeinschaft der Jünger mit Jesus „im Hause des Vaters“. V 3ef schließt so den Kreis mit V 2a: In den vielen Wohnungen im Haus des Vaters werden Jesus und die Seinen für immer beieinander sein. Die durch den Tod Jesu bedingte Trennung ist also keine absolute; seine zukünftige Wiederkunft und sein rettendes Eingreifen begründen vielmehr die endgültige, von keinem Tod oder Leid bedrohte himmlische Gemeinschaft.

Diese, das vollendete Leben der Glaubenden beschreibende Gemeinschaft zwischen dem Vater, dem Sohn und den Glaubenden wird familienmetaphorisch als eine große Hausgemeinschaft, als Leben in vielen Wohnungen eines einzigen Hauses dargestellt⁷⁹. Der wiederkommende Jesus wird die Seinen selbst zu sich in diese Hausgemeinschaft des Vaters „aufnehmen“. Unter Berücksichtigung des metaphorischen Bildfeldes von der „Aufnahme in das Haus“ als integrativem Bestandteil der semantischen Achse im JohEv, benennt die Verheißung Jesu in V 3cd den Zielpunkt des gesamten, vom Vater seinen Ausgang nehmenden Geschehens resp. der Sendung des Sohnes in die Welt: Jesu „Wieder-Kommen“ und seine „Aufnahme“ der Seinen zu sich schließt seine mit dem ersten „Kommen“ begonnene Sendung ab⁸⁰. Von daher ist Jesu „Aufnahme“ der Seinen zu sich (14,2–3; vgl. die Vorbereitung in 8,30–36) auch als seine futurisch-eschatologische Antwort auf seine „Aufnahme“ durch die Glaubenden (vgl. 1,12–

⁷⁶ Vgl. das Urteil über 14,2–3 von *Cb. H. Dodd*, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge (1953–81968), paperback editions (1968–71988) ⁸1992, 419: „It is also the climax of the thought of the whole Gospel.“

⁷⁷ Schnackenburg urteilt zusammenfassend, der Evangelist habe das Wort Jesu in VV 2–3 „auf dem Hintergrund damals geläufiger Vorstellungen selbst gebildet“ (*Ders.*, Joh III 69).

⁷⁸ *Dettwiler* 156.

⁷⁹ Dies berechtigt freilich nicht zu der Überinterpretation, mit „Wohnungen“ in V 2 seien die johanneischen Hausfamilien direkt gemeint und hier werde ihnen gegenüber den konkurrierenden „apostolic churches“ „room for their own style of shared life“ zugesprochen (so aber *W. Howard-Brook*, *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship*, New York 1994, 314 f. 323).

⁸⁰ Vgl. *H. Strathmann*, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen ⁶1951–¹¹1968, 206: „Diese Verheißung der Wiederkunft beweist aufs neue, daß Johannes von der ihm oft nachgesagten spiritualisierenden Verflüchtigung der eschatologischen Erwartung weit entfernt ist (vgl. 5,28 f.).“

13; 13,20) zu verstehen. Die „Aufnahme“ Jesu (als gen. obj. et subj.) ist ein reziprokes Geschehen.

Bezieht sich das „Wiederkommen“ Jesu in 14,3c (πάλιν ἔρχομαι) auf die Parusie oder auf die „Aufnahme“ eines Menschen im Zeitpunkt seines Todes?⁸¹ Im Sinne johanneischer Eschatologie ist es wenig sinnvoll, beide Deutungen gegeneinander auszuspielen. Auf „das geistige Kommen (Jesu) nach der Auferstehung (V 18ff)“ ist 14,3c jedenfalls nicht zu beziehen.⁸² R. Schnackenburg und G. Fischer⁸³ wenden sich gegen die Deutung von 14,3c-e auf die Parusie, weil dies der johanneischen Gegenwartseschatologie widerspreche⁸⁴: Jesu Verheißung παραλήμφομαι ὑμᾶς „beginnt“ für Joh „bereits nach Ostern, in der gläubigen Existenz ... vollendet sich aber erst nach dem Tod (bzw. nach der Parusie)“⁸⁵. Aber wollte der Evangelist hier in 14,2–3 wirklich die allgemeine urchristliche Parusieerwartung „auf die Gegenwart Christi, sein geistiges Kommen nach der Auferstehung (V 18ff) umdeuten“⁸⁶? Die futurische und die präsentische Eschatologie im Jo-

⁸¹ Vgl. u. a. J. Beutler, Psalm 42/43 im Johannesevangelium (1979), in: Ders., Studien zu den johanneischen Schriften (SBAB 25), Stuttgart 1998, 77–106, hier 95.

⁸² Mit ders., Angst 39–41; gegen Schnackenburg, Joh III 70.

⁸³ Vgl. Fischer, Wohnungen 299–334. Fischer behauptet ebd. 305 f, der Evangelist Johannes „opere“ alle futurisch-eschatologische Hoffnung seinem präsentisch-eschatologischem Konzept. An die Stelle der Parusie-Erwartung trete die Verheißung vom Eingehen in die himmlische Welt (vgl. ebd. 334). Damit löst er jedoch die für die joh Eschatologie konstitutive Spannung von Heilsgegenwart und Heilszukunft, die er an anderer Stelle zu Recht betont (vgl. ebd. 334–345), selbst auf, ja widerspricht sich: „Es gibt also für den einzelnen noch eine reale Zukunft, ein Heil, das in dieser Welt so noch nicht möglich ist“ (338).

⁸⁴ Vgl. Schnackenburg, Joh III 70; vgl. auch seinen Exkurs: „Das eschatologische Denken im Johannesevangelium“, in: Ders., Joh II 530–544. Der Exkurs von Schnackenburg betont einerseits die Umprägung von traditionell eschatologischen Vorstellungen (vgl. ζωή [αἰώνιος]; „in das Reich Gottes eingehen“; Gericht; Auferstehung; der „letzte Tag“) im Blick auf „die Gemeinschaft, die Jesu Jünger und alle Gläubigen mit ihrem Herrn gefunden haben“ (ebd. 535), sieht andererseits aber auch, daß „sich eine bewußte Ablehnung der urchristlichen Zukunfts-eschatologie für den vierten Evangelisten nicht erweisen läßt“ (ebd. 537) bzw. daß „das JohEv keine voll realisierte Eschatologie“ (ebd. 539) kennt. Zwar habe der Evangelist die Zukunfts-eschatologie nicht grundsätzlich gelehnet, es habe sich aber ein „tiefgreifendes Umdenken vollzogen“ (540), das „sich stärker auf die Existenzsituation und das Heilsschicksal des einzelnen Menschen“ richte (541). An anderer Stelle (zu 3,36) hält Schnackenburg fest, daß sich Gegenwarts- und Zukunftsaussagen durchaus nicht widersprechen; vgl. ders., Joh I 403.426 f.

⁸⁵ Ders., Joh III 71. Vgl. ähnlich E. Haenchen, Johannesevangelium. Ein Kommentar, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 474: „Gleichsetzung von Eschatologie und Geisterfahrung“; vgl. J. Gnülka, Johannesevangelium (NEB.NT 4), Würzburg (1983) ¹1993, 112: Der Evangelist „deutet mit den Mitteln der herkömmlichen Erwartung an, daß sie (die Jünger; Anm. d. Verf.) schon jetzt bei Gott beheimatet sein werden und der Erhöhte sich ihnen auf neue und beglückende Weise erschließen wird.“ M. E. greift diese Interpretation über den Textbefund in 14,2–3 hinaus.

⁸⁶ Schnackenburg, Joh III 70. R. Schnackenburg steht damit der Position von Becker, die er ablehnt, faktisch doch sehr nahe; vgl. andererseits seine Auslegung von 14,2,23, die ein postmortales Ziel festhält (ebd. 68 f.93); vgl. ebd. 93: „Freilich ist damit nicht gesagt, daß in dieser geistlich-innerlichen Gemeinschaft mit Jesus und Gott die letzte Erfüllung jener Verheißung liegt. Da Joh den leiblichen Tod nicht aus dem Blick verliert und in 12,25 f die gleiche Wendung, wo ich bin, wird auch mein Diener sein‘ im Zusammenhang des Martyrertodes gebraucht, erwartet auch er das offenbare Schauen der Herrlichkeit erst in der himmlischen Welt (vgl. 17,24), in die Jesus den Jüngern vorangeht.“

hEv dürfen nicht a priori gegeneinander in Position gebracht werden, als stünden sie notwendig in Konkurrenz zueinander⁸⁷.

3.2.2. Die präsentische Eschatologie in Joh 14,15–26

Der Aufbau und die innere Struktur der VV 15–26 dokumentieren die meisterliche Kompositions- und vertiefende Fortschreibungskunst der johanneischen Jesusreden. Das Material der Jesusworte in VV 15–26 ist einerseits begrenzt, andererseits ermöglichen Kompositionen und gezielte Erweiterungen bzw. vertiefende Variationen inhaltlicher und formaler Art eine vertiefende Interpretation. Sprachlich und inhaltlich zeigen diese Verse, wie sich die theologische Denkbewegung der johanneischen Jesusreden vollzieht, die ihre Basisaussagen kontinuierlich fort- und um-schreibt. Zu den Basisaussagen in VV 15–26 sind zu rechnen: (1) die Kombination von Liebe zu Jesus und Halten seiner Gebote, die zueinander in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis stehen (vgl. VV 15ab.21a–d.23cd.24ab), und (2) die Verheißungen Jesu für die österliche Zeit: die Parakletworte I und II (VV 16–17.25–26) und die Verheißung seines eigenen Wiederkommens (VV 18–21.23–24). Die amplifizierende Anordnung und Gestaltung dieser Aussagen ermöglichen ihre inhaltliche Auslotung. Folgende Gliederung ist erkennbar:

I. 14,15–21

- | | | |
|----|--------|---|
| A: | 15ab | Liebe zu Jesus und Halten seiner Gebote |
| B: | 16–17 | <i>Verheißung Ia</i> = Parakletwort I |
| | 16: | Der Paraklet: μεθ' ὑμῶν |
| | 17: | Der Paraklet: παρ' ὑμῶν καὶ ἐν ὑμῖν |
| C: | 18–21 | <i>Verheißung II</i> = Kommen Jesu |
| | 18–19: | Jesu Kommen: „sehen“, „leben“ |
| | 20: | Erkenntnis der reziproken Immanenz von Vater, Sohn und Glaubenden (<i>Verheißung IIa</i>) |
| | 21a–d: | Wiederaufnahme von A (Regel) |
| | 21e–h: | reziproke Agape von Vater, Sohn und Glaubenden (<i>Verheißung IIb</i>) |

⁸⁷ Gegen eine rein gegenwartseschatologische Deutung von 14,2–3 wendet sich auch *Beutler*, *Angst* 39–41. Es ist ernsthaft zu fragen, ob das joh Verständnis der nachösterlichen Zeit als Zeit der neuen Gegenwart Jesu, gleichsam als eingeschränkte Ostererfahrung, mit *Dettwiler* als „Leben in vollendeter Gottesbeziehung“ (255; vgl. ebd. 255–258) verstanden werden kann bzw. wirklich vom JohEv so verstanden wurde. Daß „die glaubende Gemeinde ... unmittelbaren Anteil an der Erfahrung der Liebe Gottes hat“, trifft m. E. die joh Position sehr gut; gleichwohl ist diese Aussage nicht identisch mit einer postulierten „Vollendung des Gottesverhältnisses“.

II. 14, 22–26

	22	Einwand des Judas
	23–26	Antwort Jesu
A':	23cd	Liebe zu Jesus und Halten seiner Gebote (Regel)
C':	23e–24e	<i>Verheißung II</i> = Kommen Jesu
	23e–g:	vita communis von Vater, Sohn und Glaubenden (Äquivalent zur reziproken Immanenz-Aussage) (<i>Verheißung IIc</i>)
	23eg:	Liebe und Kommen des Vaters (mit dem Sohn) (<i>Verheißung III</i>)
	24ab:	Wiederaufnahme von A' ex negativo (Regel)
	24c–e:	Erläuterung ad vocem „meine Worte“
B':	25–26	<i>Verheißung Ib</i> = Parakletwort II
	26cd:	Der Paraklet: „alles lehren und alles erinnern“

Aus der Gliederung lassen sich folgende Beobachtungen ableiten:

(1) In 14, 15–26 liegen zwei vergleichbar aufgebaute Teilabschnitte vor, die sich dadurch unterscheiden, daß die Verheißungen I und II aus Teil I in Teil II chiasmisch umgekehrt werden, so daß eine Rahmung des Gesamtkomplexes durch die Parakletworte I und II entsteht (I: A-B-C; II: A'-C'-B').

(2) Die an die Basisaussage der Liebe zu Jesus und dem Halten seiner Gebote anknüpfenden Verheißungen I und II sind parallelisiert, sie drücken weder eine identische, noch zwei getrennte, sich additiv zueinander verhaltende Wirklichkeiten aus.

(3) Immanenz-Aussagen finden sich über den Parakleten in den Glaubenden (V 17) und über den Sohn im Vater. Reziprok wird die Immanenz zwischen dem Sohn und den Glaubenden ausgesagt (V 20). Sodann begegnet in V 23e–g ein Äquivalent der reziproken Immanenz-Aussage in V 20, das fortschreibend Bezug nimmt auf VV 2–3.20.

(4) Die Verheißungen Ia und Ib, die beiden Parakletworte in VV 16–17 und 25–26, stehen selbst auch in einer Fortschreibungsrelation: Betont das Parakletwort I das Kommen, den Beistand und die Immanenz des Parakleten als Grundverheißung für die österliche Zeit, so das Parakletwort II das dynamische Wirken des Parakleten als „lehren“ und „erinnern“.

(5) Die Verheißung II, das Kommen Jesu zu den Glaubenden, spricht im Teil I vom österlichen „Sehen“ Jesu (gen. obj.) und vom „Leben“ Jesu (gen. subj.) wie vom „Leben“ der Seinen, die zur Erkenntnis der Immanenz des Sohnes im Vater und der reziproken Immanenz der Glaubenden im Sohn führen. Durch die Wiederaufnahme der als Regel formulierten Verbindung von Gebotserfüllung und Liebe zu Jesus in V 21 (ὁ ἔχων ...) wird die ebenfalls als Regel formulierte reziproke Agape zwischen den Glaubenden, dem Vater und dem Sohn (ὁ δὲ ἀγαπῶν ...) vorbereitet (Verheißung IIb). Sowohl die reziproken Formulierungen als auch die in beiden Fällen aus-

drücklich genannten drei Subjekte: Vater, Sohn und Glaubende lassen die Absicht erkennen, die reziproke Immanenz-Aussage und die reziproke Agape-Aussage als sich gegenseitig interpretierende Analogie zu reflektieren.

(6) Die Verheißung II in Teil II alteriert die reziproke Immanenz-Aussage aus V 20 und die reziproke Agape-Aussage aus V 21, indem sie unter Rückgriff auf VV 2–3 reziproke Immanenz und reziproke Liebe als Wohngemeinschaft (*vita communis*) von Vater, Sohn und den Glaubenden auslegt (Verheißung IIc). – Die Verheißungen in VV 15–26 lassen folgende Zusammenhänge erkennen: Zunächst werden die Gabe bzw. Sendung des Parakleten (Verheißung I) und das Kommen Jesu (Verheißung II) parallelisiert und so einander zugeordnet. Sodann werden die Verheißungen I und II jeweils variiert und fortgeschrieben (vgl. Verheißung Ia und Ib; Verheißung IIa, IIb, IIc). Schließlich wird in V 23ef auch die Liebe und das Kommen des Vaters (mit dem Sohn) eingeführt (= Verheißung III).

(7) V 24ab ist eine erneute Wiederaufnahme der Basisregel, die dreimal positiv (VV 15ab.21a–d.23cd) und hier einmal negativ formuliert ist. Die Regel in V 23cd und die Kontrastregel in V 24ab rahmen die Spitzenaussage der gesamten Rede Jesu in V 23e–g. V 24cd greift sodann die die ganze Rede kennzeichnende Theozentrik auf und schlägt damit einen Bogen zurück zu 14, 1.

(8) Mit VV 15–26, dem zweiten Redepart zur Auslegung der Themenangabe in VV 1–4, verschieben sich Perspektive und Interesse: War in VV 5–14 von der soteriologischen Christologie die Rede, so rückt jetzt die Situation der Jünger nach dem Abschied Jesu in den Blick. Ihre neue Situation wird erhellt: Jesus verheißt ihnen einen ἄλλος παράκλητος (V 16b), so daß sie nicht als Waisen zurückbleiben. Der Übergang zwischen VV 5–14 und VV 15–26 ist vorbereitet: Jesu Fortgang zielt immer schon auf das Heil seiner Jünger (vgl. V 3), seine Selbstoffenbarung richtet sich an die Jünger: Eben für sie ist er „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (V 6b). Auch der Hinweis auf die größeren Werke der Jünger in V 12e und die Zusage der Bittgebeterhörung in VV 13–14 als Folgen der Erhöhung Jesu zielen auf die nachösterliche Situation der Jünger. Die zweite Ausführung zu VV 2–4 bindet die Liebe zu Jesus (fünfmal genannt: VV 15a.21de.23c.24a) sowie das „Halten seiner Gebote“ (bzw. „seines Wortes“, „seiner Worte“) mit dem Kommen des Parakleten bzw. dem Kommen Jesu sowie des Vaters zusammen. Die durch das nachösterlich neue „Kommen“ ermöglichte Gegenwartsweise des Parakleten (VV 16–17), Jesu (VV 18–20) sowie des Vaters und Jesu (V 23) wird zum weitaus größten Teil mit Immanenz-Aussagen beschrieben. Innerhalb der Immanenz-Aussagen in VV 15–26 kommt V 23c–g besonderes Gewicht zu, da hier direkt die Themaussage aus VV 2–3 aufgenommen und – in Umkehrung zum Bezugstext – die *Habitatio* von Vater und Sohn in bzw. bei den Glaubenden verheißt wird.

3.2.3. Argumentation und réécriture in Joh 13,31–14,31

Die drei zentralen Teile der Abschiedsrede Jesu in 13,31–14,31, die Themenangabe in VV 1–4 und die beiden Hauptteile der Rede, VV 5–14 und 15–26, stehen in einem spezifischen argumentativen Gefüge:

(1) VV 1–4 reflektieren die urchristliche futurische Eschatologie (vgl. 1 Thess 4,16–17) in johanneischer Sprache und johanneischer Interpretation⁸⁸. Der bevorstehende Tod Jesu, sein Abschied von den Jüngern, ist tatsächlich sein „Gehen“ zum Vater – ein Gehen, das den Weg zum Vater für alle Glaubenden öffnet⁸⁹. Beim Vater bereitet Christus den Glaubenden einen „Platz“; er wird wiederkommen und sie zu sich holen, damit sie „dort sind, wo er ist“⁹⁰. Dies zeigt: Alle im „Glauben“, im „Lieben“ und im „Bleiben“ gewonnene Gemeinschaft mit Jesus und durch ihn mit dem Vater ist – bei aller Betonung derselben – nicht identisch mit einer Aufhebung der futurischen Eschatologie. Die Rede Jesu in 13,1–14,31 zeigt vielmehr, daß futurische und präsentische Eschatologie insofern einander zugeordnet sind und bedingen, als die nachösterliche Gemeinschaft mit Jesus und dem Vater ein realer, gleichwohl bleibend bedrohter Vorgriff auf das vollendete Leben in den Wohnungen Gottes ist. Das Wohnungnehmen des Vaters und des Sohnes bei denen, die Jesus lieben und sein Wort halten (14,23), ersetzt das Wiederkommen Jesu und das „Aufnehmen“ der Glaubenden (14,3) nicht, sondern geht diesem Geschehen voraus⁹¹.

Die These von J. Becker, in den beiden Hauptteilen der Abschiedsrede 13,31–14,31 korrigiere der Evangelist eine in 14,2–3 erkennbare Gemeindeüberlieferung, hat bei vielen Auslegern Anklang gefunden⁹². Gleichwohl ist J. Beckers traditionsgeschichtliche Rekonstruktion der johanneischen Tradition in 14,2–3 als Gemeindeglaube, der sich in der Zeit der Abwesenheit

⁸⁸ Dies sieht Fischer nicht, wenn er die tatsächlichen Differenzen zwischen der johanneischen und der paulinischen Eschatologie benennt (vgl. *ders.*, Wohnungen 306–309).

⁸⁹ Vgl. *Schnackenburg*, Joh III 4: „Die joh. Passion ist in Wirklichkeit eine Erzählung vom Sieg Jesu und der Vollendung seines Werkes.“

⁹⁰ „Dort sein, wo Jesus ist“ ist die johanneische Umschreibung für die Schicksalsgemeinschaft der Jünger mit Jesus im irdischen Leben und am Ort der Vollendung (vgl. 12,26; 17,24); vgl. *Schnackenburg*, Joh III 71.

⁹¹ Vgl. *Schnackenburg*, Joh III 93: „Jetzt sind die Jünger ‚dort, wo Jesus ist‘ (vgl. V 3), im Raum der Liebe Gottes. Freilich ist damit nicht gesagt, daß in dieser geistig-innerlichen Gemeinschaft mit Jesus und Gott die letzte Erfüllung jener Verheißung liegt.“

⁹² Vgl. *Becker*, Abschiedsreden 228: „Die Rede entfaltet in einer polemischen Exegese gegen eine im Traditionsstück 14,2f. benannte Christologie in ihrem Hauptteil ‚die praesentia Christi‘, des Erhöhten, als ‚die Mitte‘ ihrer ‚Botschaft‘. Das meint die Gegenwart des Auferstandenen in der Einheit mit dem Vater und dem Geist. Diese Christologie enthält in nuce eine Ekklesiologie, die jedoch nur so zur Geltung kommt, als von dem, der an Jesus glaubt, bzw. ihn liebt, gesprochen wird. In solchen Jüngern lebt der gegenwärtige Erhöhte. ... Die Abschiedsrede vollzieht ... die ‚Reduktion der futurischen Eschatologie auf den Bereich der Anthropologie‘, d.h. die traditionelle Aussage: ‚Ich komme wieder und werde euch zu mir nehmen‘ (14,3) wird zum: ‚Ich lebe, und ihr sollt (auch) leben‘ (14,19; vgl. 11,25f).“ Vgl. ebd. 219–228; vgl. *Ders.*, Joh II 549–563. Zugespielt wird diese These vertreten von *Stimpfle*, *Blinde* 194.205.209, hier 215: „Mit den beiden Versen greift Johannes eine in seinen Augen falsche Glaubensvorstellung auf, um sie zu zerstören – was nur der johanneische Insider erkennt.“

Jesu als „im Wartestand der Hoffenden“⁹³ verstehe, ungesichert, die Deutung der präsentischen Eschatologie in 14,15–26 eine Überinterpretation und die These einer *Korrektur* einer vorgegebenen Gemeinde-Eschatologie durch die Eschatologie des Evangelisten sachlich unbegründet⁹⁴.

J. Becker und A. Stimpfle⁹⁵ überzeichnen die präsentische Christologie und Eschatologie des Evangelisten: Die Betonung des österlichen Wiederkommens Jesu und der Gegenwart des Geistes ist zwar ein klare Absage an die Vorstellung eines Zurückbleibens der Jünger als Waisen. Zutreffend ist sicher auch die auf R. Bultmann zurückgehende Deutung, daß 14,23 die Blickrichtung aus 14,2–3 umkehre⁹⁶. Aber daß Ostern, Pfingsten und die Parusie in der Theologie der Rede und des Evangelisten zusammenfallen⁹⁷,

⁹³ Becker, Abschiedsreden 222.

⁹⁴ Kritisch zu dieser Auslegung von Becker äußern sich auch: Schnackenburg, Das Anliegen der Abschiedsrede in Joh 14, in: Wort Gottes in der Zeit. FS K. H. Schelkle, Düsseldorf 1973, 95–110; Ders., Joh II 64f.69; Fischer, Wohnungen 15–17. Dettwiler, der von seinem methodischen Ansatz her die Auslegung von Becker kritisch beurteilt (vgl. ders. 118–121.122 f), kommt interessanterweise sachlich doch zu einem nahezu gleichen Urteil im Blick auf die postulierte Korrektur von 14,2–3. insbes. in 14,23; vgl. ebd. 121: Der „erste, traditionelle Lösungsansatz“ in 14,2–3 werde „im Sinne der genuin joh Position modifiziert und überboten“. Im Blick auf den Zusammenhang von 14,2–3 und 14,4–14 spricht Dettwiler einerseits von „Reinterpretationsprozessen“, andererseits davon, daß das „in V2.3 angelegte Weg-Motiv“ aufgegriffen und „christologisch so transformiert“ wird, „dass das mythologische Weg-Verständnis von V2.3 im Endergebnis aufgehoben wird“ (ebd. 159f). M. E. steht diese Auslegung in Spannung zu seiner eigenen methodologischen Ausgangsposition: „Redaktionskritisch gesehen liegt in 13,31–16,31 also weder Substitution noch Einschreibung, sondern Weiterschreibung vor“ (294). Vgl. auch die problematische Deutung ebd. 206f: „In der Erfahrung des Geist-Parakleten ereignet sich ‚Parusie‘. ... Die nachösterliche Zeit ist keine Zeit der Defizienz, sondern der Vollendung.“ Wie dann noch von einem „Transzendenzbewusstsein der joh Gemeinde“ (ebd.) die Rede sein kann, leuchtet nicht ein. Auch das fürbittende Gebet des Erhöhten für seine nachösterliche Gemeinde (Joh 17) wäre dann obsolet. So sehr dem Grundanliegen der Exegese Dettwilers zuzustimmen ist (der Annahme, daß die Abschiedsrede die nachösterliche Zeit gerade nicht als Zeit der Abwesenheit und des Wartestandes, sondern als Zeit der neuen Erfahrung und Gemeinschaft mit Jesus im Geist bestimmt), so sehr ist seine konkrete Auslegung der präsentischen Eschatologie des Evangelisten in Joh 14 doch zu kritisieren (dies gilt auch für die ähnliche Auslegung bei Dietzfelbinger, Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden [WUNT 95], Tübingen 1997, 31–33.55–63.75–78). Die futurische Eschatologie in 14,2–3 wird gerade nicht abrogiert, sie bleibt bestehen und vorausgesetzt – auch und gerade dann, wenn der Evangelist die in 14,2–3 vorhandene ‚Leerstelle‘ füllt und genau hier sein Interesse liegt. Richtig gesehen von: M. Hengel, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch (mit einem Beitrag zur Apokalypse v. J. Frey) (WUNT 67), Tübingen 1993, 211f; Ch. Hoegen-Rohls, Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (WUNT II 84), Tübingen 1996, 144–146.251.254.311f (gerade in der Pneumatologie hat „die Zukunftsdimension grundlegende Relevanz“; vgl. 16,13); Schenke, Johannes 292.

⁹⁵ Stimpfle spricht von einem „absolut vergegenwärtigten Heilsgeschehen“ (Ders., Blinde 215).

⁹⁶ Vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen (¹⁰1941–²¹1986) ¹⁷1962, 474: „Richtete 14,2 den Blick ... auf die himmlische $\mu\omega\nu\eta$ bei Gott ... so ist in 14,23 der Blick gleichsam umgedreht worden: Gott wird seine $\mu\omega\nu\eta$ im Glaubenden machen.“

⁹⁷ Vgl. Becker, Abschiedsrede 227. Vgl. auch die Formulierungen von J. Blank, Das Evangelium nach Johannes (GSL.NT 4/1ab.2–3), Düsseldorf II.III 1977; Ia.Ib 1981, III 29: „Die Wiederkehr Christi fällt schon mit der Auferstehung Jesu, mit Ostern, zusammen und vollzieht sich seitdem fortgesetzt in der Gemeinde“; vgl. ebd. 111; und Gnika, Joh 115: „Christus nimmt in seinem österlichen Sich-sehen-lassen die Parusie vorweg“. An anderer Stelle trifft Blank den richtigen Sachverhalt: „Von diesem Osterverständnis her kann Johannes auch die urchristliche Wiederkunfts(= Parusie)-Erwartung mit der Oster-Erfahrung verknüpfen. Darin liegt auch eine

ist keine im Text selbst zu findende Aussage. Etwas anderes ist es zu sagen, daß das österliche „Kommen“ (14, 18b.23 f[mit dem Vater]; 20, 19d.26c) und das „Sich-Offenbaren“ (14, 21h.22c)⁹⁸ Jesu wie überhaupt seine Präsenz und sein Wirken als Erhöhter die Verlassenheit der Jünger, ihr Waisesein, überwindet und ihnen an den Gaben der eschatologischen Heilsfülle teilgibt (vgl. Friede, Freude, Präsenz und Immanenz des Geistes, reziproke Agape, uneingeschränkte Gebeterhörung, reziproke Immanenz von Jesus und den Glaubenden, *Habitatio* von Vater und Sohn bei den Glaubenden). Daß im JohEv alle Betonung und alles Interesse an der im Glauben und in der Liebe zugänglichen gegenwärtigen Heilswirklichkeit liegt und gerade die Abschiedsrede dieses präsentische „Leben in Fülle“ – im Gegenüber zu dem sich verschließenden und Christus und die Christen „hassenden Kosmos“ – reflektiert und buchstabiert wird, schließt den Blick auf die noch ausstehende Vollendung nicht aus. Auch noch in der nachösterlichen Zeit bedürfen die Jünger der Glaubensaufforderung (14, 1.29d), des Beistandes, des Lehrens und Erinnerns des Geistes (14, 16–17.23), der Zusage der Erhörung des Bittgebetes (14, 13–14), des Hinweises Jesu auf die Liebe zu ihm und auf das Halten seiner Gebote (14, 15ab.21.23cd.24ab)⁹⁹.

besondere theologische Leistung“ (*Ders.*, Joh III 112); zutreffend auch: *C. Hergenröder*, Wir schauen seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbster-schließung Jesu und Antwort des Menschen (FzB 80), Würzburg 1996, 607.649f. Die von *Becker* u. a. vertretene Deutung ist von *Bultmann* (vgl. *Ders.*, Joh 447f.478f) im Anschluß an W. Heitmüller, H. J. Holtzmann und W. Bauer weit verbreitet worden: S. *Schulz*, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen^{15/4}1983, 189; *Zumstein*, point de vue 67; *Dettwiler* 206 (vgl. auch seine an *Ch. Dietzfelbinger*, Johanneischer Osterglaube [ThSt [B] 138], Zürich 1992, 51–79, angelehnte Oster-Interpretation, ebd. 239–243). *Dietzfelbinger* sieht richtig, daß sich „im Akt des Glaubens“ „Endgültiges“ ereignet (*Ders.*, Osterglaube 77), daß jedoch dieses Endgültige im johanneischen Sinn mit der Parusie zu identifizieren sei (ebd.), wird hier bestritten. In *Ders.*, Abschied 15–105, hat *Dietzfelbinger* diese Auslegung erneuert: „Jeder Glaubende ... ist originaler Osterzeuge Kraft der vom Parakleten vermittelten eigenen Ostererfahrung tritt die spätere Gemeinde in dieselbe Qualität und Unmittelbarkeit des Osterglaubens ein, in der die ersten Osterzeugen lebten“ (ebd. 78; vgl. 324). Mit dieser steilen theologischen Interpretation beantwortete Joh 14 die im Urchristentum virulente Grundsatzfrage: „Wie kann der fortgegangene Christus für die Gemeinde zum gegenwärtigen Christus werden, der das Sein der Gemeinde in der Welt zu einem erfüllten Sein werden läßt?“ (86). *Dietzfelbinger* ist zuzustimmen, wo er die nachösterlich neue, durch den Parakleten vermittelte Christusbegegnung betont (vgl. 219: Der Paraklet ist „seinem Wesen nach nichts anderes als Vergegenwärtigung des nachösterlich wirkenden Christus“; vgl. ebd. 202–226). Daß hierin jedoch ein „polemischer Ton“ (96) gegen eine Berufung auf den irdischen Jesus liege, überzeichnet die Intention von Joh 14. Konsequenterweise müssen dann die Erstzeugen des Auferstandenen abgewertet (vgl. 79; so auch *M. Theobald*, Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20), in: Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. FS P. Hoffmann [BZNW 93], Berlin 1998, 93–123) und die Berufung auf die Tradition des vorösterlichen Jesus als „zu schmal, als daß es die neue Situation der Gemeinde tragen und Fundament der Nachfolge sein könnte“ (96), gedeutet werden.

⁹⁸ Vgl. die Osterbegegnungen in 20, 11–18, 19–23.24–29.

⁹⁹ Die von *Becker* u. a. vertretene These einer Korrektur der futurischen Eschatologie aus 14, 2–3 zugunsten einer präsentischen Eschatologie in 14, 23, wird von *H.-Chr. Kammler* noch weiter zugespitzt: Er trägt die präsentische Eschatologie schon in 14, 2–3 selbst ein und lehnt daher eine Deutung von 14, 2–3 auf die Parusie ab (vgl. *Ders.*, Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie, in: Johannesstudien [s. Anm. 48] 87–190, hier 103–106.144). Diese gewaltsame Deutung verliert das

Die in der Johannesforschung verbreitete Gegenüberstellung von präsentischer und futurischer Eschatologie ist im Gesamtzusammenhang johanneischer Literarkritik zu diskutieren und zu problematisieren. Ingo Broer hat hierzu klargestellt, daß eine Auslegung des JohEv erst dann vorliegt, „wenn beide Arten von Eschatologien in ihrer Differenz verstanden sind und der Versuch gemacht ist, beide zusammen zu sehen.“¹⁰⁰ Das dreibändige opus magnum von Jörg Frey leistet hier eine erhebliche Auseinandersetzung mit der Forschungsgeschichte und einen höchst beachtenswerten Neuansatz für die Auslegung der johanneischen Eschatologie¹⁰¹.

(2) Der erste Hauptteil in VV 5–14 richtet den Blick auf den Weg zur eschatologischen Vollendung, die in den Themenversen VV 1–4 vorgestellt wird. Verwoben mit der futurischen Eschatologie ist die *präsentische Christologie* des JohEv (VV 5–14): Jesus geht und öffnet nicht nur den Weg zum Vater, er selbst ist in einem grundsätzlichen, nicht nur den Zeitpunkt des Abschiedes von seinen Jüngern betreffenden Sinn „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (V 6b). Zum Vater zu gelangen, ist nur durch ihn möglich (V 6c). Deshalb gilt auch die Folgerung: Wer Jesus „erkannt“ und „gesehen“ hat¹⁰², d. h. seine christologische Würde wahrgenommen hat, „erkennt“ und „sieht“ in ihm auch den Vater. Die Grundlage für diese johanneische Hoheitschristologie ist die Spitzenaussage der *reziproken Immanenz* von Vater und Sohn (14,10–11; 10,38). Diese reziproke Immanenz von Vater und Sohn ist nicht erst die Folge seiner Erhöhung zum Vater, sondern gilt im JohEv vor- wie nachösterlich. Auf seiten der Jünger entspricht diesem präsentisch-christologisch definierten Weg zur futurisch-eschatologischen Vollendung der Glaube an Gott und an Jesus (14,1) bzw. an die reziproke Immanenz von Vater und Sohn (14,10–11) – gegebenenfalls aufgrund der „Werke“ Jesu (14,11d: διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ).

(3) Der zweite Hauptteil, der die Aussagen des ersten voraussetzt, blickt auf das nachösterliche „Kommen“ des Parakleten bzw. Jesu sowie des Vaters. Die zweite Ausführung zur Themaangabe VV 1–4 in VV 15–26 spricht in drei Anläufen von der nachösterlichen Gabe des Parakleten mit einer Immanenz-Aussage in V 17f, vom nachösterlichen Kommen Jesu mit einer Immanenz-Aussage in V 20 und vom nachösterlichen Kommen von Vater und Sohn mit einer Immanenz- bzw. Habitatio-Aussage in V 23. Die lei-

johanneische Wissen und Reflektieren auf die noch ausstehende Heilsvollendung, auf die Bedrohtheit und Gefährdetheit der nachösterlichen Jüngergemeinde aus den Augen.

¹⁰⁰ I. Broer, Auferstehung und ewiges Leben im Johannesevangelium, in: Ders. – J. Werbick (Hg.), „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst“ (Röm 8,24). Biblische u. systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute (SBS 128), Stuttgart 1987, 67–94, hier 74.

¹⁰¹ Vgl. J. Frey, Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus (WUNT 96), Tübingen 1997 (vgl. die Rez. von K. Scholtissek, in: ThRv 94 [1998] 515–517); Ders., Die johanneische Eschatologie II. Das johanneische Zeitverständnis (WUNT 105), Tübingen 1998 (vgl. die Rez. von K. Scholtissek, in: ThRv 96 [2000]); Ders., Die johanneische Eschatologie III, Tübingen 1999.

¹⁰² „Erkennen“ und „Sehen“ werden hier in Joh 14 wie auch sonst im JohEv *isotop* verwendet; mit Dettwiler 115; vgl. auch Scholtissek, Messias-Regel 109–111.115f.

tende Intention der Abschiedsrede im JohEv im allgemeinen wie der Ausführungen im Anschluß an die Verheißung Jesu in VV 1–4 im besonderen, die nachösterliche Zeit nicht als defizitäre Zwischenzeit, sondern als durch die Präsenz des Parakleten bzw. des Sohnes und des Vaters qualifizierte Zeit herauszustellen, realisiert sich in diesen drei einander zuzuordnenden Immanenz-Aussagen, die letztlich einen einzigen Sachverhalt¹⁰³ reflektieren.

Unter Berücksichtigung der fünf Parakletworte in der johanneischen Abschiedsrede und dem starken Gewicht der johanneischen Pneumatologie insgesamt ist die nachösterliche Präsenz, Immanenz und das Wirken des Geist-Parakleten im JohEv als Möglichkeitsbedingung und Medium der weiteren Immanenz-Aussagen, die die Glaubenden einschließen, zu deuten. Die nachösterliche Situation der Glaubenden wird durchgehend im JohEv als bestimmt durch die Gabe und das Wirken des Geistes angesehen (vgl. 7,39 [λαμβάνειν]; 14,16 [δώσει]; 19,30e [παρέδωκεν τὸ πνεῦμα]; 20,22 [λάβετε; vgl. 1 Joh 2,27]; vgl. μιμησκόμα κτλ. in 2,22; 12,16; 14,26). Der zweite Hauptteil in VV 15–26 ist ein Traktat zur *präsentischen Eschatologie* in johanneischer Sprache und Interpretation. Die nachösterliche Präsenz des Parakleten bzw. des Sohnes sowie des Vaters wird in johanneischer Weise präzisiert: (a) Vom Parakleten wird das *Bleiben bei* (V 17e) und die *Immanenz in* (V 17f) den Christen, (b) vom Sohn und den Christen wird die *reziproke Immanenz*, die an die *Immanenz* des Sohnes im Vater rückgebunden ist (V 20), und (c) vom Vater und vom Sohn wird das *Wohnungnehmen bei* den Christen ausgesagt. Vorausgesetzt wird auf seiten der Christen die Liebe zu Jesus (VV 15a.21cd.23c) und das Halten seiner Gebote bzw. seines Wortes (seiner Worte) (VV 15b.21ab.23d.24ab). Die Liebe der Christen zu Jesus findet reziprok Antwort in der Liebe des Vaters (VV 21f.23e) und des Sohnes (V 21g).

Die futurische Eschatologie in VV 1–4 schließt die präsentische Eschatologie in VV 15–26 gerade nicht aus: Während die Worte Jesu in VV 1–4 die postmortale Vollendung des österlich-christlichen Lebens metaphorisch als Leben in den Wohnungen des Hauses Gottes beschreiben, so reflektieren VV 15–26 die Gegenwart von Paraklet, Sohn und Vater nach dem Fortgang und der Erhöhung Jesu *bei* und *in* den Christen. Die präsentische Eschatologie in VV 15–26 ist hier – wie auch sonst im JohEv – keine vollendete Eschatologie, die in Konkurrenz stünde zu den Aussagen in VV 1–4. Vermittelndes Bindeglied beider eschatologischer Aussagen ist die johanneische Christologie: Jesu Gang zum Vater hat den Weg zu den himmlischen Wohnungen, in denen er für die Glaubenden einen Platz bereitet, geöffnet.

¹⁰³ U.a. mit *Brown*, John II 644f; *Detwiler* 191f. Der joh Paraklet ist freilich nicht schlechthin mit dem erhöhten Christus identisch; eher ist von der Präsenz des Erhöhten im Parakleten und durch den Parakleten *bei den Glaubenden* zu sprechen (mit *Brown*, John II 645). Vgl. auch *Schnackenburg*, Joh III 88: „Der Evangelist ist sowohl von der bleibenden Verbundenheit der Jünger mit Jesus als auch von der Anwesenheit des Geistes überzeugt. Eine Identifikation des Geistes mit Jesus liegt schwerlich in seinem Interesse.“

Jesus wird wiederkommen, um die Glaubenden in diese von ihm bereiteten Wohnungen im Hause Gottes „aufzunehmen“.

Mit diesem (Rück-)Blick auf den das ewige Leben bei Gott erschließenden Heilsweg Jesu durch den Tod zum Vater und dem korrespondierenden Vorausblick auf die Wiederkunft Jesu ist die johanneische Christologie jedoch nicht ausgeschöpft: Sie reflektiert mit höchstem Interesse auf die neue nachösterliche Gegenwart Jesu bzw. des Geistes und des Vaters. Diese neue Gegenwart Jesu (bzw. des Geistes und des Vaters) findet ihren vornehmlichen Ausdruck in der Sprache der Immanenz. Reflektierten VV 5–14 ihrem christologischen Thema entsprechend auf die Immanenz von Vater und Sohn, so VV 15–24 auf die Immanenz zwischen dem Sohn (bzw. dem Geist und dem Vater) und den Christen (vgl. auch die reziproke Agape von Vater, Sohn und den Christen).

Eine adäquate Verhältnisbestimmung von futurischer und präsentischer Eschatologie in Joh 14 kommt in den Blick, wenn 14,23 als *umschreibende réécriture* von 14,2–3 interpretiert wird: Die futurisch-eschatologische Aussage in 14,2–3 wird gewahrt und vermittelt durch die Zwischenglieder 14,4–22 in 14,23 einer präsentisch-eschatologischen *réécriture* unterzogen: Sinnziel dieses Prozesses ist der Aufweis und die Bestimmung der nachösterlichen Situation der Glaubenden als ein Leben im Vorgriff auf die futurisch-eschatologische *vita communis* in Gott. Die Immanenz-Aussagen in 14,16–17.20–21.23 haben ihr Maß in der reziproken Vater-Sohn-Immanenz (14,10–11) und ihren Kulminationspunkt in der erfüllten Lebensgemeinschaft mit und in Gott (14,2–3)¹⁰⁴.

4. Zusammenführung und Ausblick

Die bilanzierenden Ausführungen reflektieren auf das heuristische Potential der Paradigmen *relecture* und *réécriture* für die Johannesforschung im besonderen und für die Bibelwissenschaften im allgemeinen:

4.1. *Relecture und réécriture im Johannesevangelium*

(1) Mit der überzeugend begründeten und ausgeführten These, Joh 15,1–17 als *relecture* von 13,1–17.34 f und 16,4b–33 als *relecture* von 13,31–14,31 zu lesen, hat A. Dettwiler in der Johannesforschung erfolgreich Neuland betreten. Die bisher kaum in ihrer Vielfalt wahrgenommenen und deshalb auch nicht systematisch ausgewerteten Bezüge zwischen diesen genannten Bezugstexten und ihren jeweiligen Rezeptionstexten werden inhaltlich aufgewiesen und als Fortschreibung adäquat identifiziert. Über A. Dettwiler hinaus lassen sich *relecture*-Prozesse im gesamten JohEv beobachten.

¹⁰⁴ Zu einer ausführlichen und vertieften Interpretation der johanneischen Immanenz-Aussagen in Joh 14 und ihrer johanneischen Präformationen bzw. Äquivalente bes. in Joh 1–12 vgl. *Scholtissek*, In ihm sein und bleiben (Kap. E. I. und E. IV.).

(2) Neben diesem die *Diachronie* des JohEv neu interpretierenden Paradigma *relecture* begegnet im JohEv zudem mit der variantenreich wieder aufnehmenden Um-Schreibung einer Grundkonstellation (= *réécriture*) ein analoges Phänomen auf der synchronen Ebene. Als erstes Beispiel wurde hierzu eine Auslegung des Prologes vorgestellt, die seine formale und inhaltliche Gestalt als eine sukzessiv fortschreitende christologische *réécriture* bestimmt. Das zweite Beispiel legt die eschatologischen Aussagen der Rede Jesu in 13,31–14,31, bes. 14,2–3 und 14,23, nicht antagonistisch, sondern komplementär aus und versteht 14,23 als präsentisch-eschatologische *réécriture* der futurisch-eschatologischen Aussage in 14,2–3.

(3) Unter Berücksichtigung dieser beiden hermeneutischen Figuren *relecture* und *réécriture* legt sich die folgende Grundfigur einer literarischen Entstehungs- und Wachstumsgeschichte des JohEv nahe: Die diachrone und synchrone Gestaltwerdung des JohEv verdankt sich insgesamt einem lebendigen Fortschreibungsprozeß¹⁰⁵. Ausweislich des johanneischen Selbstzeugnisses – besonders in den impliziten und expliziten Erzählkommentaren – handelt es sich dabei genauerhin um eine schriftgelehrte und geistgeführte, die Herausforderungen der Gemeinden zu meistern suchende und den theologischen Klärungsbedarf integrierende Reflexion auf die johanneische Jesusüberlieferung.

(4) Die Paradigmen *relecture* und *réécriture* erweisen sich methodisch und inhaltlich als aufweisbares Pendant zum theologischen Anspruch des JohEv, geistgewirkte Anamnese, vertiefende Auslegung und vergegenwärtigende Aktualisierung der urchristlichen Jesusüberlieferung zu sein¹⁰⁶. Der nachösterliche Erkenntnis- und Sehprozeß¹⁰⁷, in dessen Wirkungsgeschichte das JohEv sich selbst ansiedelt, den es dokumentiert und zu dem es einlädt, gründet im „Sich-Erinnern“ (μνησθεσθαι) der Jünger und Jüngerinnen Jesu (vgl. 2,17.22; 12,16; 14,26; 15,20; 16,4). Solches „Erinnern“ ist ein kreativer Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozeß, der das Osterereignis

¹⁰⁵ H. Weder spricht auch von „einem eingehenden Reflexionsprozeß“, in: *Ders.*, Die Menschwerdung Gottes. Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh 6 (1985), in: *Ders.*, Einblicke in das Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980–1991, Göttingen 1992, 363–400, 370. Vgl. die positive Stellungnahme von J. Zumstein, La communauté johannique et son histoire, in: La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles, hg. v. J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet, J. Zumstein, Genf 1990, 359–374, 365–367.373.

¹⁰⁶ Vgl. zu diesem theologischen Anspruch und Selbstverständnis des JohEv U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen (1994)²1996, 577; *Ders.*, Joh 20–25.

¹⁰⁷ Zum johanneischen „Sehen“ in all seinen Facetten vgl. die umfangreiche Studie von Hergeröder, Herrlichkeit, „Sehen“ und „Schauen“ erweist sich johanneisch als ein ganzheitliches, die äußere und die innere Wahrnehmung umgreifendes („doppelsinniges“; 61), auf eine Sinngehalt bezogenes Erfassen (vgl. 49–56). Bei den vier griechischen Verben für „sehen“ unterscheidet der Evangelist punktuelles und duratives ‚Sehen‘, einfaches Erblicken und verweilendes Schauen. ‚Sehen‘ hat personalen, ganzheitlichen, intuitiven (und nicht zergliedernden), gegebenen (und nicht beherrschenden) Charakter. ‚Sehen‘ meint das Geschehen eines Empfangens und Entgegennehmens (vgl. 204–216). Der Evangelist wird als „Lehrer des kontemplativen Sehens“ erkennbar (vgl. 689f).

und die Ostererfahrung voraussetzt¹⁰⁸. „Erinnern erscheint hier eher als ein Verstehensvorgang, der sichtbar macht, was vorher nicht zu sehen war. Gerade der schöpferische Charakter des nachösterlichen Verstehensprozesses wird daher im Motiv des Erinnerns betont.“¹⁰⁹

4.2. Relecture und bibeltheologische Hermeneutik

Der ‚hermeneutische Charme‘ des Paradigmas relecture greift über die Johannesforschung hinaus. Dies soll hier abschließend in vier Thesen angedeutet werden:

(1) Relecture führt methodische und inhaltliche Fragestellungen, die oftmals zu ihrem eigenen Nachteil scheinbar (!) isoliert diskutiert werden, ausdrücklich zusammen und entspricht damit besser dem Gegenstand des bibelwissenschaftlichen Interesses: den heiligen Schriften Israels und der Kirche.

(2) Das Paradigma relecture ermöglicht es, die aporetisch scheinende Kontroverse zwischen den Verfechtern einer *diachronen* oder einer *synchronen* Textanalyse und -interpretation konstruktiv zu öffnen: Diachronie und Synchronie stehen dann eben nicht gegeneinander und schließen sich schon gar nicht gegenseitig aus. Im Gegenteil: Der diachrone Blick in die traditionsgeschichtliche „Tiefe“ und der synchrone Blick auf die kanonische „Sichtfläche“ des Textes können – bei aller den Texten jeweils unterschiedlichen Komplexität – oftmals überraschend konvergieren: Nicht jeder redaktionelle Zugriff (Überarbeitung, Erweiterung etc.) geschieht notwendig manipulativ, sei es aus dezidiert theologischer Opposition, sei es aus purem Unverständnis, sei es aufgrund veränderter geschichtlicher Kontexte. Das Paradigma relecture führt dabei keineswegs zu einer Harmonisierung spannungsvoller Textbefunde; die Fortschreibungsvermutung sucht diese Spannungen jedoch nicht aufzulösen, sondern Texte zunächst in und mit ihrer Spannung als intendierte, komplexe Aussage zu verstehen.

(3) Die sechs Regeln für das Paradigma relecture, die A. Dettwiler für das JohEv zusammengestellt hat, lassen sich – mindestens probeweise – übertragen auf biblische Traditions- und Redaktionsprozesse überhaupt. Als *regulative Idee* kann die Fortschreibungsvermutung manche festgefahrenen und

¹⁰⁸ Zum konsequent nachösterlichen Standpunkt des JohEv vgl. *Zumstein, Mémoire; Hoegen-Rohls, Johannes*. Charakteristisch für diese Perspektive sind (1.) die eingestreuten Erzählerkommentare, die ausdrücklich zwischen der vor- und der nachösterlichen Situation unterscheiden („Zäsur der Zeiten“) (vgl. 2,17.22; 7,39; 12,16; 20,9), (2.) die Verheißungen Jesu außerhalb der Abschiedsreden, die auf die nachösterliche Zeit hin transparent sind (1,50–51; 7,38; 8,28.31–32; 13,7), (3.) die fünf Parakletverheißungen Jesu in den Abschiedsreden Joh 13,31–16,33, (4.) die Hinweise in der Rückschau und in den Fürbitten des Abschiedsgebets Jesu Joh 17, (5.) die bekenntnisthaften „Wir“- bzw. „Ich“-Aussagen (1,14.16; 3,11; 6,68–69; 9,4; 11,22.27 und (6.) die weiteren johanneischen Aussagen über das Wirken des Geistes.

¹⁰⁹ *Hoegen-Rohls, Johannes* 49. Vgl. ebd. 141f, hier 141: „Das medial verwendete $\mu\upsilon\eta\eta\sigma\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha$ der Textkommentare gewinnt auf diese Weise von den Abschiedsreden her sprachlich geradezu den Charakter eines ‚passivum pneumaticum‘.“

aporetisch scheinenden Forschungskontroversen in ein neues Licht stellen. Eine in der Literatur beliebte Argumentationsfigur ist die Beobachtung und Rekonstruktion antagonistischer Positionen, die sich im Wechselspiel der Kräfte jeweils auf Kosten der anderen durchzusetzen suchen. Die Literar-, Traditions- und Redaktionskritik und davon abhängig auch die exegetisch-theologische Interpretation ganzer Textkorpora ist ausgesprochen oder unausgesprochen von dieser Argumentationsfigur bestimmt. Es geht nun weder darum, diese Argumentationsfigur als solche in Frage zu stellen, noch ihre tatsächliche heuristische Kompetenz für manche Felder bibelwissenschaftlicher Forschung zu bezweifeln. Gefragt wird hier allerdings – ange-regt durch die vorgetragene Johannesauslegung –, ob diese hermeneutische Figur in den exegetischen Detailstudien die einzige sein kann und sein muß. Gerade in aporetisch verlaufenden Forschungsdiskussionen zur Wachstumsgeschichte eines Textkorpus verdient das Paradigma *relecture* die Chance, versuchsweise für die Texterklärung und -interpretation herangezogen zu werden.

(4) Die hermeneutische Figur der *relecture* läßt sich nicht nur für die Erforschung der *intentio auctoris* bzw. des *sensus operis*, sondern *mutatis mutandis* auch für die *receptio lectoris* mit Gewinn heranziehen. So sehr mit der Kanonisierung eines Schriftkorpus als Heiliger Schrift einer Glaubensgemeinschaft der Verschriftlichungsprozeß einen normativen Abschluß gefunden hat, und damit der Interpretation definitiv Grenzen gesetzt sind¹¹⁰, die je neue Rezeption dieser normativen Schrift unter veränderten sozialen, kulturellen, politischen, geistesgeschichtlichen oder individuellen Bedingungen kann in Analogie zu innerbiblischen *relecture*-Prozessen gedeutet werden¹¹¹. Das eingangs schon erwähnte Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ spricht in Anlehnung an die Hermeneutik Paul Ricœurs von der „Sinnkarriere“¹¹² eines Textes: „Der Sinn eines Textes kann jedoch nur dann voll erfaßt werden, wenn er im Erleben der Leser aktualisiert wird, die ihn sich aneignen.“¹¹³ Das Bibeldokument fährt dann unmittelbar fort: „Mit dem Wachsen des Lebens im Geiste weitet sich bei der Leserschaft das Verständnis der Wirklichkeiten, von denen der biblische Text spricht.“¹¹⁴

¹¹⁰ Vgl. U. Eco, Die Grenzen der Interpretation (dtv 4644), München 1995 (ital.1990).

¹¹¹ Vgl. K. Scholtissek, *Relecture* – zu einem neu entdeckten Programmwort der Schriftauslegung (mit Blick auf das Johannesevangelium), in: BiLi 70 (1997) 309–315, hier 312f.

¹¹² Die Interpretation der Bibel in der Kirche (s. Anm. 21) 126.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd. 128. Dieses Wort erinnert an die Aussage Gregors des Großen: „Gottes Worte wachsen mit der/dem Lesenden“ (Gregor der Große, Ezechielhomilien I, 7 [zu Ez 1,19]). Das Vatikanum II hat eben diese Hermeneutik mit den folgenden Worten festgehalten: „Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, daß man mit nicht geringer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens“ (DV 12). Vgl. auch DV 8: „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt; es

4.3. *Réécriture als erzählerische Eigenart des Johannesevangeliums*

Die Beobachtung johanneischer *réécriture*-Prozesse stellt die oft empfundene Verlegenheit, das kanonische JohEv habe Defizite hinsichtlich einer chronologischen und geographischen Kohärenz (sowie die diese Verlegenheit zu lösen suchenden Umstellungshypothesen), in ein neues Licht: Das JohEv ist nicht in der gleichen Weise wie die synoptischen Evangelien an einer vollständig durchgeführten linearen Kohärenz innerhalb der erzählten Welt interessiert. Dies hat Gründe in der spezifisch johanneischen Erzählweise: Das JohEv folgt dem biographischen Grundriß der Synoptiker und bleibt diesem auch grundsätzlich verpflichtet. Es kennt den Kosmos als Schöpfung Gottes, betont die inkarnatorische Geschichtlichkeit der Sendung Jesu und widerspricht allen weltflüchtigen Vereinnahmungen und Interpretationen (in Vergangenheit und Gegenwart). Über die synoptischen Evangelien hinaus führt die johanneische Sehweise zu einer eigengearteten Darstellung der urchristlichen Jesusüberlieferung: Die johanneischen Erzähleinheiten, die durchgehend den Charakter von Begegnungsgeschichten haben, werden als Evangelium im Evangelium erzählt. Profilieren die synoptischen Perikopen für sich genommen viel stärker Einzelaspekte des Wirkens Jesu im Zeichen der nahen Gottesherrschaft, so daß erst die gesamte Schrift das eine Evangelium zur Aussage bringt, so beinhalten die johanneischen Begegnungserzählungen, die fast immer von Mangelsituationen der Menschen ausgehen, je für sich das Ganze des Evangeliums. Der Evangelist Johannes unterzieht die eine Grundkonstellation, das „Kommen“ bzw. die (unerkannte) Anwesenheit des endgültigen Heilbringers und seiner herausfordernden Begegnung mit den verschiedenen Menschen, einer fortlaufenden *réécriture*. In den positiv, offen oder negativ endenden johanneischen Begegnungsgeschichten wird das in Jesus Christus auf die Menschen zukommende Heilsangebot Gottes und deren positive oder negative Antwort darauf (vgl. die semantische Achse des JohEv: 1,11–13), vielfältig durchgespielt, durchbuchstabiert und ausgelotet. Immer aber ist es dieselbe Grundkonstellation, die der Evangelist für seine Leser einer *réécriture* unterzieht. Das schon bei den Synoptikern erkennbare Interesse, Einzelerzählungen aus dem Leben Jesu zu stilisieren und für die Leser zu paradigmatisieren, wird beim Evangelisten Johannes weitergeführt: Er „sieht“ und deutet in jeder Begegnung zwischen Jesus und einem Menschen oder einer Menschengruppe das Ganze des Evangeliums, die heilsame und heilsentscheidende Begegnung mit dem, der „der Weg, die Wahrheit und das Leben ist“ (14,6).

wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben.“