

Von der johanneischen Gemeinde zum Relecture-Modell

VON JOHANNES BEUTLER SJ

1. Die Hypothese einer johanneischen Gemeinde

In der Johannesforschung haben sich im Laufe der letzten fünfzig Jahre erhebliche Veränderungen ergeben. Bis in die 1950er Jahre hinein (und zum Teil bis zur Gegenwart) wirkte sich Rudolf Bultmanns monumentaler Kommentar aus, der nach Vorarbeiten 1941 seinen Abschluss fand.¹ Bultmanns Hypothese zu Quellen und Entstehungsstufen des Johannesevangeliums blieb lange maßgebend. Der Evangelist habe nach Bultmann eine Redquelle gnostischer Inspiration, eine Zeichenquelle und eine Quelle mit einem Bericht von Leiden, Tod und Auferstehungserscheinungen bearbeitet und seinen theologischen Zielsetzungen dienstbar gemacht. Da der Evangelist eine Theologie vertreten habe, die mit ihrer ausgeprägten Gegenwarts-eschatologie und ihrem Nachdruck auf dem Wort und dem Geist zu Lasten der Sakramente und des Amtes innerkirchlich schwer zu vermitteln gewesen wäre, habe eine „kirchliche Redaktion“ dem Evangelium Abschnitte hinzugefügt, welche die beim Evangelisten vermissten Elemente nachgetragen und das Evangelium so der Großkirche annehmbar gemacht habe.

Schon bei Bultmann werden unterschiedliche Trägergruppen vorausgesetzt, die hinter den verschiedenen Quellen und Schichten vermutet werden. Dies gilt etwa von den Kreisen, die hinter der vermuteten „Semeiaquelle“ stehen. Sie stehen dem hellenistischen Judentum nahe und vertreten ein Jesusbild, das in Jesus, dem Propheten und Messias, einen „göttlichen Menschen“ nach hellenistischem Vorbild sieht. Von ihnen zu unterscheiden sind die gnostischen Täuferkreise, denen große Teile der Jesusreden zugeschrieben werden. Die Gemeinde des Evangelisten bleibt eher schwer zu bestimmen, wird aber am Rande der Großkirche angesiedelt, der die „kirchliche Redaktion“ die Lesergemeinde des Evangelisten dann zuführen will.

Das Modell Bultmanns wirkte sich in der Folge vor allem in der deutschsprachigen Exegese aus, wobei als bekanntere Beispiele der Johanneskommentar von Jürgen Becker² und die Aufsatzsammlung von Georg Richter³ genannt seien. Nachwirkungen sind aber auch noch in dem begonnenen Johanneskommentar von Michael Theobald⁴ zu verzeichnen.

¹ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941 (Neuauflagen).

² J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes I–II*, Gütersloh/Würzburg 1979–1981, ³1991.

³ G. Richter, *Studien zum Johannesevangelium*, herausgegeben von J. Hainz, Regensburg 1977.

⁴ M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, Kapitel 1–12, Regensburg 2009.

Mit den sechziger Jahren setzte ein Paradigmenwechsel ein, der vor allem in Publikationen aus den Vereinigten Staaten von Amerika seinen Ausgangspunkt nahm. In den Jahren 1966 und 1970 erschien der Johanneskommentar von Raymond E. Brown⁵, der auf Quellentheorien verzichtete und dafür Entwicklungsstufen innerhalb der johanneischen Gemeinde annahm. Wir kommen darauf noch im Zusammenhang seiner Monographie über die „Community of the Beloved Disciple“⁶ zurück. Einflussreich wurde die Studie von J. Louis Martyn „History and Theology of the Fourth Gospel“ aus dem Jahr 1968.⁷ Nach Martyn spielen die Szenen, die die Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den ihm gegenüber feindlich eingestellten „Juden“ schildern, auf einer Vorder- und einer Hinterbühne. Auf der einen Bühne spielen sich die Ereignisse der Zeit Jesu ab mit den geschichtlichen Gesprächspartnern und Gegnern Jesu und mit Menschen, die sich dem Glauben an Jesus anschließen, wie des Blindgeborenen in Joh 9. Auf der anderen Bühne befinden wir uns in der Zeit und an dem Ort des Vierten Evangelisten, wohl einer Stadt der jüdischen Diaspora, in der sich eine christliche Gemeinde in Auseinandersetzung mit der örtlichen Synagoge befindet. An die Stelle Jesu tritt dann ein christlicher Thaumaturge, an die Stelle des geheilten Blinden aus der Zeit Jesu einer aus der Zeit des Evangelisten. Ihm drohte der Synagogenausschluss gemäß dem von Martyn vermuteten Beschluss der Synode von Jamnia, Christen aus der Synagoge auszuschließen.

Ob es einen solchen Beschluss gegenüber Christen je gab, wurde in der Folge zunehmend angezweifelt. Auf jeden Fall erwies sich Martyns Annahme einer johanneischen Gemeinde, die sich im Johannesevangelium widerspiegeln, als einflussreich.

Eher noch unabhängig von den Studien auf dem nordamerikanischen Kontinent entstand 1975 das Buch von Oscar Cullmann (Basel) „Der johanneische Kreis“⁸. Auch Cullmann möchte herausfinden, wie die Gruppe zu charakterisieren sei, die hinter dem Vierten Evangelium steht. In der Bezeichnung dieser Gruppe ist Cullmann nicht festgelegt, und so schwanken auch die Benennungen. Wichtiger ist für Cullmann der Ort dieser Gruppierung im frühen Christentum. Er siedelt sie im Bereich des hellenistischen Judenchristentums an, mit Wurzeln wohl schon in Palästina. Dafür spricht die Präsenz der Hellenisten der Urgemeinde, deren Hauptvertreter Stephanus werden sollte. Die Relativierung des Tempels von Jerusalem teilt der Verfasser des Vierten Evangeliums mit Stephanus und seiner Gruppe. Sie

⁵ R. E. Brown, *The Gospel According to John I–II*, Garden City/New York, 1966–1970.

⁶ R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York/Ramsey/Toronto 1979; auf Deutsch: *Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den Johanneischen Schriften*, Salzburg 1982.

⁷ J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968.

⁸ O. Cullmann, *Der johanneische Kreis. Zum Ursprung des Johannesevangeliums*, Tübingen 1975.

verbindet beide Gruppen aber auch mit den Samaritanern und anderen Gruppen des heterodoxen Judentums. So ergibt sich für Cullmann eine Verortung des johanneischen Kreises im hellenistischen Judentum, aber immer im Verband mit der Gesamtkirche. Es geht hier um eine Gruppe, die sich vom synoptischen und paulinischen Christentum unterscheidet, aber doch keine Sekte ist. An ihrem Ursprung dürfte der Lieblingsjünger Jesu stehen, den Cullmann für eine historische Gestalt hält. Er könnte einer der beiden „anderen Jünger“ gewesen sein, die nach Joh 21,7 Zeugen der Erscheinung Jesu am See von Tiberias wurden, nicht jedoch der Zebedäussohn Johannes. Der Lieblingsjünger gehört nach Cullmann „zu einer Sondergruppe, die wir mangels eines besseren Ausdrucks die ‚johanneische‘ genannt haben“⁹. Nach Cullmann war der Lieblingsjünger wohl ein Judäer aus Täufer-, vielleicht aus priesterlichen Kreisen.¹⁰ Das Evangelium wurde von einem zur Gruppe gehörenden Redaktorenkreis herausgegeben.¹¹ In der entwickelten Form kann die johanneische Gruppe eine „Kirche“ oder „Gemeinde“ genannt werden.¹² Rückwärts lässt sich in etwa folgende Linie aufzeigen: „johanneische Gemeinde – hellenistische Sondergruppen der Jerusalemer Urgemeinde – johanneischer Jüngerkreis – Täuferjünger – heterodoxes Randjudentum“¹³. Zwischen dem johanneischen Jüngerkreis und den Täuferjüngern fehlt ein Zwischenglied: Jesus selbst.¹⁴ Er scheint seine Wurzeln zumindest zum Teil im heterodoxen Randjudentum gehabt zu haben und bereitete gerade so die Entstehung des johanneischen Kreises und seiner Vorstufen vor.¹⁵

Doch nun zurück nach Amerika. Nicht zuletzt ausgelöst durch die Studie von J. Louis Martyn und den Johanneskommentar von Raymond E. Brown ist dort inzwischen das Interesse an der johanneischen Gemeinde voll erwacht. Zu den wichtigsten Beiträgen dieser Epoche gehört die Dissertation von R. Alan Culpepper aus dem Jahr 1975 „The Johannine School“¹⁶. Der junge Verfasser kann zunächst aufzeigen, dass die Annahme einer johanneischen Gemeinde oder Schule zeitlich weit zurückreicht und in ihren Grundlagen bis in die Antike zurückverfolgt werden kann. Die Originalität des Beitrags von Culpepper besteht darin, dass er die johanneische Gruppe als eine „Schule“ aufzuzeigen versucht, wie es sie in der Antike mehrfach gab: von den Philosophenschulen der Pythagoreer, Platoniker, Aristoteliker, Stoiker und Epikureer bis hin zur Gemeinde von Qumran, der Schule des Hillel und derjenigen des Philo. Hier wäre dann auch der Jüngerkreis Jesu zu nen-

⁹ Ebd. 81.

¹⁰ Vgl. ebd. 82f.

¹¹ Vgl. ebd. 88.

¹² Vgl. ebd. 89.

¹³ Ebd. 90.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. ebd. 91–98.

¹⁶ R. A. Culpepper, *The Johannine School. An Evaluation of the Johannine School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Missoula/Montana 1975.

nen. Zu den Elementen einer solchen Schule gehören die Freundschaft und gelebte Gemeinschaft, die Rückbindung an die Tradition, die gelebte Jüngerschaft im Lernen und in der Nachfolge, die Organisation der Gruppe und ihre – sehr unterschiedliche – Beziehung zur übrigen Gesellschaft. Die johanneische Gemeinde weist solche Elemente einer Schule auf. An ihrer Spitze standen wohl als prägende Persönlichkeit der Lieblingsjünger, auch wenn dieser geschichtlich schwer greifbar erscheint, aber auch der Paraklet, in dessen Rolle der Lieblingsjünger hineingewachsen zu sein scheint. Deutlicher greifbar wird die johanneische Schule zur Zeit der Johannesbriefe. Hinter ihnen steht der Presbyter als Schulhaupt. Die Schule hat offenbar das 2. Jahrhundert nicht überlebt und lebte nur in ihren Schriften weiter.

Einer der einflussreichsten Versuche, eine Geschichte der johanneischen Gemeinde zu schreiben, stammt aus der Feder von Raymond E. Brown¹⁷, der hier Linien auszieht, die er in seinem Johanneskommentar nur angedeutet hatte. Brown rechnet innerhalb des ältesten Christentums mit einer Gruppe, die einerseits Wurzeln im palästinischen Judenchristentum besaß, andererseits aber auch in Kontakt mit samaritanischen und anderen heterodoxen Gruppen des Judentums stand, was sich etwa in der kritischen Einstellung zum Jerusalemer Tempelkult zeigte. Hier sind wir nicht weit von Oscar Cullmann entfernt. Gerade auf Grund dieser Einstellung geriet die Gruppe in Konflikt mit den führenden Kreisen des Jerusalemer Judentums, was schließlich zum Ausschluss der Gruppe aus dem Judentum führte (hier wird J. Louis Martyn rezipiert). Um das Jahr 90 sehen wir die johanneische Gemeinde im Konflikt mit mehreren Gruppen und Kräften, wozu Brown auch die „Welt“ zählt, aber auch die „Juden“, die Anhänger Johannes' des Täuflers, innerhalb des Christentums aber auch Geheim-Christen, judenchristliche Christen mit unvollständigem Glauben und die Christen der Apostelkirchen. Später, um das Jahr 100, zerfällt die Gemeinde nach einer Abspaltung gnostisierender Mitglieder. In der letzten und vierten Phase, nach Abfassung der Briefe, löst sich die Gruppe vollends auf: Ein Teil schließt sich der Großkirche an, ein anderer findet Anschluss an die bestehenden gnostischen Gruppen und Kirchen.

In der gleichen Dissertationsreihe, in der die Arbeit von R. Alan Culpepper erschien, wurde 1982 ein weiterer Beitrag veröffentlicht, der aus der Feder des kubanisch-amerikanischen Exegeten Fernando F. Segovia stammt. Er untersucht „Love Relationships“ in der johanneischen Tradition¹⁸, mit Schwerpunkt auf den johanneischen Abschiedsreden und dem Ersten Johannesbrief. Nach Segovia sind solche Liebesbeziehungen ein Spiegel von Gemeindesituationen. Das Thema der wechselseitigen Liebe der Gemeindemitglieder begegnet in den johanneischen Schriften zum einen in Joh 13,34f. und 15,1–17,

¹⁷ Vgl. oben, Anm. 6.

¹⁸ *F. F. Segovia, Love Relationships in the Johannine Tradition. Agapē/Agapan in I John and the Fourth Gospel*, Chico 1982.

zum anderen wiederholt im Ersten Johannesbrief. Hier zeigt sich nach Segovia eine Gemeinde, die in Gefahr ist, die Rückbindung an den fleischgewordenen Jesus zu verlieren und gleichzeitig dem Libertinismus zu verfallen. Darum liegt nach ihm der Nachdruck auf der Notwendigkeit, mit dem Weinstock Christus verbunden zu bleiben und am Bekenntnis zum Fleischgewordenen festzuhalten, andererseits das Liebesgebot ernst zu nehmen. Dies sind gemeinsame Anliegen der johanneischen Abschiedsreden in ihrer Endfassung und des Ersten Johannesbriefes. Segovia schreibt daher die letzte Schicht der Abschiedsreden Jesu einem Redaktor zu, auf den auch der Erste Johannesbrief zurückgehen könnte. Bis hierhin werden ihm zahlreiche Fachkollegen folgen. Schwierig wird es, wenn Segovia auf die Frage kommt, ob die erkennbar werdende johanneische Gemeinde eine Sekte sei. Nach ihm erfüllt die Gemeinde in der Tat die Kriterien einer Sekte. Es handelt sich seiner Ansicht nach um eine abgeschlossene Gruppe, die sich der „Welt“ gegenüber sieht.¹⁹ Unter den verschiedenen Arten von Sekten würde Segovia sie dem „introvertierten“ Typ zuordnen, der sich der Welt gegenüber weder missionarisch noch aggressiv verhält.²⁰ In der Sicht von Segovia erscheint die Gemeinde des Ersten Johannesbriefes noch sektenhafter als diejenige, die hinter dem Johannesevangelium in seiner letzten Fassung steht. Zur „Welt“ gehören jetzt auch ehemalige Gemeindeglieder. Die Kluft zur „Welt“ vertieft sich.²¹

Die letzte Arbeit, die vorgestellt werden soll, führt uns wieder nach Europa zurück. Sie markiert schon den Übergang zu einer kritischeren Sicht des Modells der johanneischen Gemeinde. Ich meine das Standardwerk von Martin Hengel „Die johanneische Frage“²², mit dem der Tübinger Altmeister 1993 eine Summe seiner Johannesstudien vorlegt. Die „johanneische Frage“ fällt für Hengel mit der Frage nach dem Verfasser des Vierten Evangeliums und in diesem Zusammenhang auch dem der Johannesbriefe zusammen. Für die Alte Kirche stand hinter dem Johannesevangelium ein Johannes, der spätestens seit Irenäus mit dem Apostel und Zebedäussohn Johannes identifiziert wurde. Dieser Konsens geriet freilich mit der neueren Forschung in die Kritik. Für Hengel empfiehlt es sich, bei der Verfasserfrage der johanneischen Schriften von den Johannesbriefen auszugehen. Die beiden kleinen Briefe nennen als Verfasser ausdrücklich einen „Alten“. Dieser dürfte auf Grund der inhaltlichen und sprachlichen Entsprechungen auch als Verfasser des Ersten Johannesbriefes gelten. Nach dem Zeugnis des Papias von Hierapolis gab es einen „Alten“ Johannes, der als verlässlicher Traditionsträger der johanneischen Glaubensrichtung galt. Zumindest auf dieser Ebene kann Hengel schon von einem Schülerkreis sprechen, dessen angese-

¹⁹ Vgl. ebd. 211.

²⁰ Vgl. ebd. 212.

²¹ Vgl. ebd.

²² M. Hengel, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag von J. Frey, Tübingen 1993.

henes Schulhaupt der „Alte“ gewesen sei. Dieser „Alte“ steht nach Hengel auch hinter dem Johannesevangelium: „Ich persönlich bin davon überzeugt, dass der Alte der Briefe und der nach Joh 21,20–24 in hohem Alter verstorbene Jünger und angebliche Autor des Evangeliums identisch sind.“²³

Der Gedanke, dass die johanneische Gruppe oder Gemeinde eine Sekte gewesen sei, wird von Hengel kategorisch verworfen. Er widmet einen eigenen Abschnitt der „Fragwürdigkeit der Rekonstruktion einer ‚Geschichte der johanneischen Gemeinde“²⁴. Hengel wendet sich vor allem gegen die Entwürfe von Georg Richter und Jürgen Becker, die auf Grund von unterschiedlichen hypothetischen Quellen oder Schichten im Johannesevangelium von einander widerstrebenden Ausrichtungen der Gemeinde hinter dem Vierten Evangelium ausgingen. Statt nach der Gemeinde sollte man eher nach dem Autor fragen. „Die Rede von der ‚Gemeinde‘ als der ‚Produzentin‘ des Evangeliums und der Briefe mit ihrer ‚Geschichte‘ erscheint demgegenüber als in die Flucht in das – noch schwerer nachweisbare, aber heute umso beliebtere – ‚Kollektiv‘.“²⁵ Dagegen gilt: „Die Annahme, dass hinter dem johanneischen Corpus eine beherrschende schöpferische Lehrerpersönlichkeit steht, ist dagegen sehr viel wahrscheinlicher.“²⁶ Diesem Lehrer entspricht freilich ein Schülerkreis.²⁷ Insofern ist der Gedanke einer „johanneischen Schule“ bei Hengel nicht völlig aufgegeben.

2. Kritik und Alternativen

In den achtziger Jahren des nunmehr vergangenen Jahrhunderts setzte in der Johannesforschung ein Paradigmenwechsel ein. Wie in anderen Bereichen der biblischen Exegese löste sich die Forschung schrittweise vom historisch-kritischen Modell und wandte sich stärker der Literaturwissenschaft zu. Diese Entwicklung fand in den Anfangsstadien vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika, kurz darauf aber auch in Großbritannien statt – mit Parallelen auch auf dem europäischen Kontinent.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass gerade Forscher, die beachtete Beiträge zur Hypothese einer johanneischen Schule beigetragen hatten, sich nun dem neuen, literaturwissenschaftlichen Modell der Johannesexegese zuwandten. Hier sind vor allem R. Alan Culpepper und Francis F. Segovia zu nennen.

Der Auftakt zu dieser neuen Phase der Johannesforschung findet sich in dem beachteten Beitrag von R. Alan Culpepper „Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design“²⁸. Mit diesem Titel ist bereits die These

²³ Ebd. 123.

²⁴ Ebd. 248–252.

²⁵ Ebd. 250 f.

²⁶ Ebd. 251.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.

formuliert. In der Einleitung zu seinem Buch stellt der amerikanische Autor zwei Weisen vor, Texte zu betrachten und zu benutzen: als „Fenster“ auf eine außerhalb des Textes liegende Wirklichkeit hin oder als „Spiegel“, in dem sich der Leser zunächst einmal selbst findet und wahrnimmt.²⁹ Auf die Johannesexegese angewendet heißt dies, dass die Leserinnen und Leser lange das Johannesevangelium als Fenster betrachtet haben, aus dem heraus die „johanneische Gemeinde“ rekonstruiert werden konnte. Dass Culpepper selbst zu diesen Autoren gehört hatte, setzt er als gewusst bei seiner Leserschaft voraus und erwähnt es an dieser Stelle nicht. Er wendet auf das Vierte Evangelium vor allem das Instrument der Erzählforschung an, wobei er zahlreiche Nachfolger finden wird. Die Erzählstrategie des Evangelisten (von dem Culpepper jetzt wieder unbefangen spricht) erlaubt dem Leser zwar keinen unmittelbaren Zugang zu der im Text berichteten Realität, hilft ihm aber, sich auf seine eigene Lebenswirklichkeit einzustellen. Die Auflösung des Textes in Quellen und Schichten hat dann keine Bedeutung mehr; er kommt als ganzer zur Sprache. Dabei bleiben für Culpepper Geschichte und Erzählung vereinbar. Dies ist deswegen der Fall, weil der Erzähler eine Geschichte vorträgt, die in sublimier Weise geschichtliche Überlieferung und Glauben verbindet.³⁰

Einige Jahre später tritt R. Alan Culpepper zusammen mit dem bereits genannten Fernando F. Segovia als Herausgeber eines programmatischen Bandes der „Society of Biblical Literature“ an die Öffentlichkeit: „The Fourth Gospel from a Literary Perspective“³¹. Nun ist der Paradigmenwechsel weitgehend rezipiert. An die Stelle der alten Literarkritik ist eine neue getreten, die den Text des Vierten Evangeliums im Sinne des sogenannten „reader-response-criticism“ vor allem mit Hilfe der Rhetorikkritik analysiert. Dieser Ansatz fragt vor allem nach der Leserlenkung durch den Text, vergleichbar der europäischen Frage nach der Textpragmatik. Culpepper selbst wendet diese Methode innerhalb des Bandes auf das 13. Kapitel des Johannesevangeliums an,³² wobei er den Text streng synchron, das heißt unter Verzicht auf jedwede Schichtenscheidung, liest. In einem kleinen Beitrag zu dem vorgelegten Band aus europäischer Perspektive³³ habe ich Gemeinsamkeiten mit europäischer Textpragmatik aufgezeigt, aber auch einige Fragen gestellt. Sie betreffen die notwendige Unterscheidung von Methode und Hermeneutik, den geschichtlichen Charakter des Johannesevangeliums

²⁹ Vgl. ebd. 3–5.

³⁰ Vgl. ebd. 231.

³¹ R. A. Culpepper/F. F. Segovia (eds.), *The Fourth Gospel from a Literary Perspective*, Atlanta 1991.

³² Vgl. R. A. Culpepper, *The Johannine Hypodeigma: A Reading of John 1:38*, in: Culpepper/Segovia (eds.), 133–152.

³³ Vgl. J. Beutler, *Response From a European Perspective*, in: Culpepper/Segovia (eds.), 191–202; auf Deutsch: *Johannesevangelium und Rhetorikkritik. Zu einem neueren Buch*, in: *Ders., Studien zu den johanneischen Schriften*, Stuttgart 1998, 233–246.

als „Zeugnis“ und die Theologie des Textes, die bei einem rein literarischen Ansatz leicht auf der Strecke bleibt.

Wie Culpepper rückt auch Fernando F. Segovia von seinem früheren sozialgeschichtlichen Ansatz ab und wird neben Culpepper zum Mitherausgeber des genannten Bandes der „Society of Biblical Literature“. Er schreibt für diesen Band auch die Einführung³⁴ und formuliert damit die Grundüberzeugungen des neuen Paradigmas, die auch in den einzelnen Beiträgen des Bandes zum Ausdruck kommen. Im Einzelnen sind dies jeweils die Deutung der Erzähleinheit als kohärenten und sinnvollen Text, die Einbeziehung der neueren Literaturtheorie, vor allem der Erzählforschung, und die Einbeziehung des „reader-response-criticism“.

In einem Einzelbeitrag zum vorgelegten Band zeigt Segovia, wie er den Übergang zur neuen Sicht des Textes versteht.³⁵ Gegenstand der Untersuchung ist Kap. 21 des Johannesevangeliums, gemeinhin als Nachtrag verstanden. Segovia sieht es jetzt als integralen Text des Johannesevangeliums und sieht eine Inklusion zwischen dem ersten Abschluss des Evangeliums in Joh 20,30f. und dem zweiten am Ende von Joh 21. Zwischen beiden Texten macht Segovia eine konzentrische Struktur aus. Inhaltlich und formal steht Joh 21 den johanneischen Abschiedsreden nahe. Diese werden nun ihrerseits als Einheit gesehen.

Damit sind wir bei der Monographie F. F. Segovias aus dem gleichen Jahr 1991: „The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide“³⁶. Wir erinnern uns an die Dissertation Segovias über die „Liebesbeziehungen“ in den johanneischen Abschiedsreden, die der Verfasser unterschiedlichen Autoren in unterschiedlichen Gemeindesituationen zugeordnet hatte.³⁷ Nun werden die gesamten Abschiedsreden von Kap. 13 bis Kap. 16 als einheitlicher Text gelesen und verstanden. Dabei entfällt die Zuweisung der ersten beiden Kapitel an eine Schicht, der es um Christologie und Glaube geht, und einer zweiten, die auf das Verhalten in der Gemeinde ausgerichtet ist, in den beiden folgenden Kapiteln. Der vieldiskutierte Vers Joh 14,31d „Steht auf, lasst uns von hier fortgehen“, wird von Segovia an dieser Stelle spirituell als Aufforderung gedeutet, sich dem Herrscher dieser Welt zu stellen.³⁸

Liest man Segovias Monographie bis zum Ende, stellt man freilich fest, dass der Verfasser im Schlusskapitel³⁹ doch noch einmal den Versuch unternimmt, Synchronie und Diachronie zu verbinden. Dabei wird doch wieder ein Wachstumsprozess ins Auge gefasst, bei dem auf eine erste Rede in Joh 13,31–14,31 eine zweite in Joh 15,18–16,4a; 16,4b–33 gefolgt wäre, bei der es

³⁴ Vgl. Culpepper/Segovia (eds.), 1–22.

³⁵ Vgl. F. F. Segovia, The Final Farewell of Jesus: A Reading of John 20:30–21,25, in: Culpepper/Segovia (eds.), 167–190.

³⁶ F. F. Segovia, The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide, Minneapolis 1991.

³⁷ Siehe w. o., Abschnitt 1 mit Anm. 18.

³⁸ F. F. Segovia, The Farewell of the Word, 116.

³⁹ Vgl. ebd. 283–329, 319–329.

um die äußere Anfeindung der Gemeinde geht, an die sich dann Joh 15,1–17 angeschlossen hätte. Hier würde angesichts aufbrechender Spannungen in der Gemeinde zum Verbleib bei Jesus, dem wahren Weinstock, und beieinander in der Liebe aufgerufen. Damit kehren wir einerseits ein Stück zu dem Modell von der johanneischen Gemeinde zurück, auf der anderen Seite befinden wir uns aber auch in der Nähe der Vorschläge, die in Europa zum Relecture-Modell gemacht werden. Davon wird im dritten Teil dieses Beitrags die Rede sein.

Die Diskussionen auf dem nordamerikanischen Kontinent blieben nicht ohne Auswirkungen auf die europäische Forschung. Sehr gründlich und umfassend wird die Frage von Schulen im Neuen Testament von Thomas Schmeller⁴⁰ aufgeworfen, dem für die Frage einer johanneischen Schule sein Dresdner Schüler Christian Cebulj⁴¹ zur Seite stand. Ähnlich wie seinerzeit R. Alan Culpepper geht Schmeller die verschiedenen Philosophenschulen der griechisch-römischen Antike und vergleichbare Schulen in Israel und im frühen Judentum durch und beschreibt ihre Charakteristika. In einem zweiten Arbeitsschritt werden diejenigen Schriftengruppen des Neuen Testaments, hinter denen man eine Schule vermutet hatte, auf die Stichhaltigkeit dieser Zuschreibung befragt. Das Ergebnis ist weitgehend negativ, wie Schmeller in seinem Schlussabschnitt festhält.⁴² Für eine Schule des Matthäus reichen nach Schmeller die Argumente nicht aus. Die im Ersten Evangelium zu Tage tretende Schriftgelehrsamkeit lässt sich auch durch einen biblisch versierten Einzelverfasser erklären. Im Bereich der paulinischen Schriften kann man am ehesten von einer Schulbildung bei den Pastoralbriefen sprechen. Paulus wird hier die große Gründergestalt und Lehrautorität, aus der die Adressaten der Pastoralbriefe und deren Gemeindemitglieder ihre Inspiration erhalten sollen. So bleibt es bis hierher eher bei dem Fragezeichen hinter den „Schulen im Neuen Testament“.

Zu einem negativen Ergebnis kommt auch Christian Cebulj für die Frage nach einer „johanneischen Schule“⁴³. Der Verfasser geht zunächst den für eine Schule angeführten „Wir-Stellen“ in Evangelium und Briefen des Johannes nach und kommt zu dem Ergebnis:

Einerseits sprechen die untersuchten Wir-Formen nicht für eine Schule, andererseits sind sie auch nicht einfach auf die joh Gemeinde in ihrer Gesamtheit zu beziehen. In den Wir-Formen artikuliert sich eine abgegrenzte Autorengruppe innerhalb der joh Gemeinde, die sich in besonderer Weise um Paränese und Bekenntnisbildung bemüht, um der Wahrung der Tradition zu dienen und um den Fortbestand und Zusammenhalt der Gemeinde zu sichern.⁴⁴

⁴⁰ T. Schmeller, *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit*. Mit einem Beitrag von Ch. Cebulj zur johanneischen Schule, Freiburg i. Br. [u. a.] 2001.

⁴¹ Vgl. ebd. 254–342.

⁴² Vgl. Schmeller, 343–351.

⁴³ Siehe w. o., Anm. 40.

⁴⁴ Ch. Cebulj, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, in: Schmeller, 254–342, 277.

Die in den johanneischen Schriften anzutreffende Bezeichnung der Jünger als „Freunde“, „Brüder“ oder „Kinder“ lässt keinen direkten Schluss auf den internen Sprachgebrauch einer Schule erkennen.⁴⁵ Von ausschlaggebender Bedeutung ist die Frage nach dem Gründer der Gemeinde, dem Lieblingsjünger. Die Szenen im Johannesevangelium, die von diesem Jünger sprechen, erlauben es nicht, ihn als einen Lehrer oder ein Schulhaupt zu sehen. Wer dann ist der Lieblingsjünger? Er ist Vermittler zwischen Jesus und der glaubenden Gemeinde, Zeuge von Tod und Auferstehung Jesu, der „wahre“ Glaubende, der Verfasser des Evangeliums (vgl. Joh 21,24) und der Traditionsgarant dieses Evangeliums. Man kann in ihm nicht den „Exegeten“ Jesu sehen. Diese Aufgabe hat bei Johannes vielmehr der Paraklet.⁴⁶ Der Schriftgebrauch bei Johannes lässt ebenfalls keinen Schluss auf die Gelehrsamkeit einer Schule zu. Dafür ist die Textbasis zu schmal und zu unterschiedlich und fehlt es an Hinweisen auf einen Schulbetrieb.⁴⁷ So ist der Gedanke einer „johanneischen Schule“ nach Cebulj aufzugeben.⁴⁸

Es fällt auf, dass Cebulj keine Schwierigkeiten hat, von einer „johanneischen Gemeinde“ zu sprechen. Hier ist er noch Kind seiner Zeit. Die Annahme einer solchen Gemeinde wird jedoch bereits zu dieser Zeit in Großbritannien in Frage gestellt. Der einflussreiche Autor ist Richard Bauckham, Professor an der Universität von St Andrews. Zusammen mit anderen Autoren der britischen Inseln vertritt Bauckham als Herausgeber eines Sammelbandes und Autor eines Beitrags speziell zur Frage einer johanneischen Gemeinde die These, dass sich die vier Evangelien unter Einschluss des Vierten an „alle Christen“ wenden.⁴⁹ Die auf dem europäischen Kontinent seit der Mitte des 20. Jahrhunderts immer stärker einfach vorausgesetzte Auffassung, die einzelnen Evangelien entstammten einzelnen, abgeschlossenen Gemeinden und seien für sie bestimmt, ist nach Bauckham und den anderen Autoren dieses Bandes weder bewiesen noch beweisbar, ja sie widerspricht auch dem Textbefund und allem, was wir aus frühen Zeugen über die Kirche in den ersten zwei Jahrhunderten wissen.

Der Frage nach einer johanneischen Gemeinde geht Bauckham in dem genannten Band in einem eigenen Artikel nach: „John for Readers of Mark“⁵⁰. Nach Bauckham lässt das Johannesevangelium zumindest an einigen Stellen erkennen, dass es bei der Leserschaft Kenntnis des Markusevangeliums voraussetzt – so etwa dort, wo es in Joh 3,24 heißt, Jesus habe seine Taufätigkeit am Jordan begonnen, noch bevor Johannes der Täufer ins Ge-

⁴⁵ Vgl. ebd. 277–298.

⁴⁶ Vgl. ebd. 298–320.

⁴⁷ Vgl. ebd. 321–340.

⁴⁸ Vgl. ebd. 340.

⁴⁹ R. Bauckham (ed.), *The Gospel for all Christians. Rethinking the Gospel audiences*, Grand Rapids 1998.

⁵⁰ Ebd. 147–171.

fängnis geworfen worden sei – nach Bauckham nur scheinbare Korrektur von Mk 1,14, wo der Beginn der Tätigkeit Jesu in Galiläa auf einen Zeitpunkt nach der Verhaftung des Täufers datiert wird. Nach Bauckham wird hier Markus einerseits vorausgesetzt, andererseits präzisiert, aber nicht korrigiert, da nach Johannes Jesus zu dieser Zeit seine Tätigkeit in Galiläa noch nicht begonnen hatte. Ähnliches lässt sich auch für den Vorverweis auf Maria, die Jesus salben würde, in Joh 11,2 sagen. Wenn Johannes zumindest bei einem Teil seiner Leserinnen und Leser die Kenntnis des Markusevangeliums voraussetzt, dann fällt die These von für sich existierenden, nach außen abgeschlossenen Gemeinden, die nur ihr eigenes Evangelium verfasst und verbreitet hätten.

In einer eigenen Monographie geht Richard Bauckham 2007 noch einmal der Frage nach einer johanneischen Schule oder Gemeinde nach, die in Abgeschlossenheit für sich existiert hätte.⁵¹ An die Stelle der Schule oder Gemeinde tritt bei Bauckham die Gestalt des Lieblingsjüngers als Garant und Inspirator der Überlieferung des Vierten Evangeliums. Hier gibt es Übereinstimmungen mit Martin Hengel, dem Bauckham seinen Band widmet. Im Einzelnen wendet sich Bauckham gegen das Modell der zwei Ebenen oder Bühnen von J. Louis Martyn, gegen Schichtenmodelle, wie sie in Mitteleuropa üblich waren, und gegen das Argument, das Johannesevangelium weise eine Sondersprache auf, die zeige, dass es einer Sondergruppe entstamme. Auch dieses lässt sich nach Bauckham entkräften. Die universalen Bezüge im Johannesevangelium, seine Verkündigung des Heils für die „Welt“ zeigen, dass sich dieses Evangelium nicht an einen Konventikel wendet, wie es einem solchen auch nicht entstammt.

Im gleichen Jahr, in dem R. Bauckham seine Studie über den Lieblingsjünger vorlegt, veröffentlicht sein Schüler Edward W. Klink III seine Dissertation „The Sheep of the Fold“⁵². Der amerikanische Verfasser greift in ihr die These seines Lehrers auf, nach der nicht sinnvoll von „johanneischer Gemeinde“ gesprochen werden kann. In mancher Hinsicht kann nach Klink die Argumentation noch vertieft werden. Es sind vor allem vier Bereiche, in denen der Autor dies versucht: die Klärung des Begriffs der „Gemeinde“, die Gattung des „Evangeliums“, Gebrauch und Funktion von Evangelien in den frühen Gemeinden und die Rolle der Rekonstruktion von „Gemeinden“ für die Hermeneutik neutestamentlicher Texte. Der Argumentation kann in der vorliegenden Arbeit nicht im Einzelnen nachgegangen werden. Auf jeden Fall kommt Klink zu dem abschließenden Ergebnis, dass die Annahme, das Johannesevangelium sei für eine bestimmte Gruppe geschrieben, den äußeren Daten widerspricht. Die Hypothese der zwei Ebenen ist

⁵¹ R. Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids 2007.

⁵² E. W. Klink III, *The Sheep of the Fold. The Audience and Origin of the Gospel of John*, Cambridge 2007.

nach ihm inkonsistent, da im Vierten Evangelium die Geschichte Jesu und diejenige der Gemeinde des Evangelisten zusammenfließen. Die Leserschaft des Vierten Evangeliums scheint sich von derjenigen der ersten drei Evangelien nicht wesentlich zu unterscheiden.⁵³

In den gleichen Zeitraum wie die Beiträge aus Großbritannien gehören auch zwei gewichtige Bände, die der Heidelberger Neutestamentler Hartwig Thyen vorgelegt hat: sein Kommentar zum Johannesevangelium⁵⁴ und seine „Studien zum Corpus Johanneum“⁵⁵. Da ich beide Bände ausführlich besprochen habe,⁵⁶ kann ich mich hier kürzer fassen. Bei Thyen gibt es eine schrittweise Abkehr von der bultmannschen Literarkritik zu einer neuen, konsequent synchronen Lektüre des Johannesevangeliums. Es scheint, dass das Gespräch Thyens mit seinen nordamerikanischen Doktoranden in Heidelberg zu diesem Positionswechsel beigetragen hat. Diese kamen schon seit langem von dem Modell des „reader-response-criticism“ her und verstanden die kontinentaleuropäischen Schichtenmodelle einfach nicht. Thyen liest in seinen letzten Publikationen das Vierte Evangelium also konsequent als ein Werk aus einer Hand. Dabei sieht er nicht nur von Entstehungsstufen ab, sondern leugnet sie geharnischt. Es stellt sich die Frage, ob eine solche Position logisch aus der Hinwendung von einer diachronen zu einer synchronen Lektüre mit literaturwissenschaftlichen Mitteln folgt. Diese Frage ist von grundsätzlicher Bedeutung. Legt man die „Methodenlehre zum Neuen Testament“ des früh verstorbenen Exegeten und Bischofs Kurt Egger⁵⁷ zu Grunde, dann ergänzen sich Synchronie und Diachronie, wobei heute durchaus der Synchronie der Vortritt gewährt werden sollte. Damit ist bereits der Weg zum dritten Teil dieses Referats bereitet.

3. Das Relecture-Modell

Seit der Mitte der neunziger Jahre ist in der Johannesexegese ein neuer methodischer Ansatz im Gespräch, der in mancher Hinsicht eine Synthese zwischen diachroner und synchroner Exegese darstellt: das sogenannte Relecture-Modell. Die Hauptvertreter dieses neuen Ansatzes sind zwei Schweizer: Jean Zumstein, damals noch an der Theologischen Fakultät Neuchâtel, und sein Doktorand Andreas Dettwiler.

Jean Zumstein legte sein Lesemodell erstmalig auf der Jahrestagung der „Studiorum Novi Testamenti Societas“ in Prag 1995 vor, und zwar damals

⁵³ Vgl. ebd. 250–252.

⁵⁴ *H. Thyen*, Das Johannesevangelium, Tübingen 2005.

⁵⁵ *H. Thyen*, Studien zum Corpus Johanneum, Tübingen 2007.

⁵⁶ Besprechung des Kommentars in *Bibl.* 89 (2008) 131–134, der „Studien“ in *CrSt* 30 (2009) 219–222.

⁵⁷ *K. Egger*, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg i. Br. [u. a.] 1987 (Neuauflagen).

in französischer Sprache.⁵⁸ Seine Inspiration hatte er denn wohl auch aus der französischen Literaturwissenschaft erhalten, namentlich von Gérard Genette mit seiner Studie „Palimpsestes“⁵⁹, die jedoch den Ausdruck nicht verwendet. Daneben nennt Zumstein auch einen deutschsprachigen Alttestamentler als Vorreiter.⁶⁰ Das Lesemodell geht von der Beobachtung aus, dass Texte sich auf einen früheren Text als Vorlage beziehen, den sie voraussetzen und den sie nach neuer Lektüre fortschreiben. Der Relecture-Prozess wird von Zumstein wie folgt beschrieben: „Ein solcher liegt dann vor, wenn ein erster Text die Produktion eines zweiten Textes veranlasst und dieser zweite Text seine volle Verständlichkeit erst in Bezug auf den ersten Text gewinnt.“⁶¹

Der neue Text kann nach Zumstein in verschiedenen Formen erscheinen: als eigene neue Schrift, die auf eine frühere Bezug nimmt, als Überschrift über ein Werk, als Paratext in der Form von Prolog oder Epilog, oder textintern als Weiterentwicklung von im Text vorgegebenen Aussagen. Der erste Fall scheint Zumstein beim Verhältnis des Ersten Johannesbriefes zum Johannesevangelium vorzuliegen. Doch lässt sich auch in der Überschrift des Vierten Evangeliums eine Form von Relecture erkennen. Dies ist offenbar auch der Fall im Prolog des Vierten Evangeliums (Joh 1,1–18) und in seinem Epilog (Joh 21). Textinterne Relecturen begegnen nicht zuletzt in den johanneischen Abschiedsreden, vor allem in der Beziehung von Joh 16,4e–33 in Bezug auf Joh 13,31–14,31.⁶²

Ebendies ist das Thema der Dissertation von Andreas Dettwiler.⁶³ Auch Dettwiler führt eingangs in seinen methodischen Ansatz ein, wobei sich auch bei ihm der Verweis auf G. Genette und Alttestamentler wie O. H. Steck findet.⁶⁴ Doch geht der literarischen Fragestellung eine theologische voraus, nämlich diejenige nach der „Gegenwart des Erhöhten“, das heißt der Gegenwart Jesu unter den Seinen auch und gerade nach seinem Fortgang in Tod und Auferstehung.⁶⁵ In einer ersten Abschiedsrede in Joh 13,31–14,31 steht noch stark das Geschick Jesu im Vordergrund. In den weiteren Kapiteln rückt die Gemeinde stärker in den Gesichtskreis und die bleibende Gegenwart Jesu bei den Seinen nimmt konkretere Züge an.⁶⁶

⁵⁸ Auf Deutsch: „Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur“, in: J. Zumstein, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 2004, 15–30.

⁵⁹ G. Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982.

⁶⁰ Vgl. Zumstein, 15, Anm. 4, Verweis auf O. H. Steck.

⁶¹ Zumstein, 16.

⁶² Vgl. ebd. Zu den Abschiedsreden und Joh 13–21 insgesamt siehe den Kommentar von J. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (13–21)*, Genève 2007.

⁶³ A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters*, Göttingen 1995.

⁶⁴ Vgl. Dettwiler, 45f.

⁶⁵ Vgl. Dettwiler, 11.

⁶⁶ Vgl. die Zusammenfassung in Dettwiler, 293–299.

Im Einzelnen findet Dettwiler eine *Relecture* von Joh 13,1–17 und 13,34f. durch Joh 15,1–17 und eine *Relecture* von Joh 13,31–14,31 durch Joh 16,4b–33. Im ersten Fall wird das Thema der Verbundenheit der Gemeindemitglieder mit Jesus und untereinander entfaltet und vertieft, im anderen die Auswirkung des Scheidens Jesu, aber auch seiner erneuten Ankunft und der Sendung des Parakleten für die in Not und Verfolgung geratene Gemeinde aufgezeigt. Wie Dettwiler betont, handelt es sich bei der *Relecture* nicht um die Leugnung oder Korrektur eines früheren Textes durch einen späteren, sondern um dessen Fortschreibung angesichts einer neuen Situation. Das äußere Zeichen dafür ist die Tatsache, dass die früheren Aussagen im übernommenen Text verbleiben und nicht gestrichen werden. Im Gegensatz zu den literarkritischen Modellen neuerer Zeit fragt Dettwiler auch nicht nach Autoren. Nicht sie, sondern Texte werden bei ihm in ihrem wechselseitigen Verhältnis zueinander untersucht. Dabei kann Dettwiler auch unbefangen von einer johanneischen Schule oder Gemeinde sprechen, die hinter dem Interpretationsvorgang steht.⁶⁷ Hier deutet sich ein Kompromiss zwischen Befürwortern und Gegnern der Annahme einer johanneischen Schule oder Gemeinde an. Ausdrücklich befürwortet Dettwiler auch die Einbeziehung der historisch-kritischen Methode in die Textanalyse. Am Anfang steht eine sorgfältige Erfassung der Textstruktur. Traditions- und religionsgeschichtliche Fragen können hinzukommen. Auch die Narratologie kann in die Untersuchung einbezogen werden. Die Frage nach Textgestalt sowie nach Syntax und Semantik des Textabschnittes versteht sich von selbst.⁶⁸ Auch in der Methodenfrage wird also ein Mittelweg gewählt, der aus Engführungen herausführt.

Auf eine Behandlung von Joh 17 verzichtet Dettwiler innerhalb seiner Studie aus guten Gründen. Eher vermisst man ein Wort zum Abschnitt Joh 15,18–16,4a. Hierbei ist offensichtlich das *Relecture*-Modell nicht leicht anwendbar. An dieser Stelle führt die Studie von Konrad Haldimann „Rekonstruktion und Entfaltung“ aus dem Jahr 2000 weiter.⁶⁹ Der ebenfalls aus der Schweiz stammende Verfasser wendet eine dem *Relecture*-Modell verwandte Methode nun für den gesamten Bereich von Joh 15–16 an. Hinter Joh 15,1–17 sieht er nicht nur die Fußwaschungserikope von Joh 13,1–17, sondern auch die Erste Abschiedsrede von Joh 13,31–14,31. Der Abschnitt Joh 15,18–16,4a bezieht sich unter anderem zurück auf den vorangehenden Abschnitt Joh 15,1–17, wenngleich auch eher implizit.⁷⁰ So schließt sich die Lücke. Da der Verfasser eher von einer redaktionsgeschichtlichen Methode

⁶⁷ Vgl. ebd. 46–52 und 294.

⁶⁸ Vgl. ebd. 12.

⁶⁹ K. Haldimann, *Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16*, Berlin/New York 2000.

⁷⁰ Vgl. ebd. 225–272.

statt vom Relecture-Modell spricht, dürfen wir uns auf den Hinweis auf seine Arbeit beschränken.

Das Relecture-Modell ist dem Schreiber dieser Zeilen schon seit dessen Geburtsstunde, der Promotion von Andreas Dettwiler bei Jean Zumstein an der Universität Neuchâtel, vertraut. Es hat sich in den folgenden Jahren bei meiner Arbeit vor allem an den späteren Schichten des Johannesevangeliums als nützlich erwiesen und ist später auch in meinen Johanneskommentar eingeflossen.⁷¹ Mit den beiden genannten Schweizer Autoren sehe ich in den Abschiedsreden von Joh 15–16 und dem Gebet Jesu von Joh 17 Fortschreibungen der ersten Abschiedsrede von Joh 13,31–14,31. Das „Aufbruchssignal“ von Joh 14,31 „Steht auf, lass uns von hier fortgehen“ wäre demnach durchaus wörtlich und nicht nur als Aufforderung zu einem geistlichen Aufbruch zu verstehen.⁷² Mit Jean Zumstein neige ich auch dazu, den Prolog als eine nachträglich verfasste „Relecture“ des Evangeliums anzusehen, und mit der Mehrheit der Autoren Joh 21 dann als nachträglich dem Evangelium angefügten Epilog. Auf die Rolle der Evangelienüberschrift als deutender Paratext nach Jean Zumstein wurde schon hingewiesen. Doch erscheint es als reizvoll, nach anderen Stellen oder Texten im Johannesevangelium Ausschau zu halten, wo sich das Relecture-Modell gleichfalls sinnvoll anwenden lässt. Dazu seien zwei Beispiele genannt.

In einem ersten Fall rechne ich mit der Relecture eines kurzen Textes durch den Evangelisten selbst. Dies könnte in dem kurzen hymnischen Text der Fall sein, mit dem Jesus seine Abschiedsreden beginnt (Joh 13,31f.):

Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist in ihm verherrlicht. Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird auch Gott ihn in sich verherrlichen, und er wird ihn bald verherrlichen.⁷³

Durch die fünffache Wiederholung des gleichen Verbs bleibt der kleine Abschnitt einzigartig innerhalb des Neuen Testaments. Schon früh hat diese Wiederholung die Abschreiber irritiert und zur Auslassung der dritten Zeile veranlasst. Doch dadurch wird das Problem nicht gelöst. Die Lösung liegt in der Einsicht, dass eben in dieser dritten Zeile ein Übergang vollzogen wird von dem, was „jetzt“ geschieht, ja schon geschehen ist, zu dem, was sich noch ereignen soll. In den ersten beiden Zeilen wird die Verherrlichung Jesu bereits vorausgesetzt. Doch ist sie noch nicht in vollem Sinne erfolgt, da Jesus sein Leiden noch vor sich hat – johanneisch gesprochen, seine „Er-

⁷¹ J. Beutler, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013.

⁷² Vgl. ebd. 413–415; ferner *ders.*, „Steht auf, wir wollen von hier weggehen“ (Joh 14,31). Eine Einladung zu einer geistlichen Reise?, in: *Ders.*, Neue Studien zu den johanneischen Schriften, Göttingen 2012, 139–151 (italienisches Original des Aufsatzes 2005).

⁷³ J. Beutler, Das Johannesevangelium, 390; vgl. *ders.*, Die Überleitung zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31f.). Ein Beispiel der „relecture“, in: A. Dettwiler/U. Poplutz (Hgg.), Studien zu Matthäus und Johannes. Études sur Matthieu et Jean. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag. Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65^e anniversaire, Zürich 2009, 221–231, jetzt in: *Beutler*, Neue Studien, 239–250.

höhung“ zum Vater. Es besteht die Möglichkeit, dass der Evangelist an dieser Stelle eine frühchristliche Formel übernommen hat, die die Verherrlichung Jesu als bereits erfolgt besang, dann aber mit dem geschichtlichen Augenblick verbindet, in dem sich Jesus befindet. Das ist der Grund für die drei folgenden Zeilen aus der Hand des Evangelisten. Die Verherrlichung Jesu ist zwar schon Gegenwart, wird aber erst noch erfolgen, und zwar „bald“. Der Weg führt dann von der singenden Gemeinde zurück zur Lebenswelt Jesu beim Aufbruch in seine „Stunde“, in der er den Vater verherrlichen wird.

Der andere Text, bei dem über die bisher vorgelegten Vorschläge hinaus das Relecture-Modell möglicherweise angewendet werden kann, ist das 6. Kapitel des Johannesevangeliums.⁷⁴ Schon auf Grund seiner schwierigen räumlichen und zeitlichen Angaben macht dieses Kapitel es dem Exegeten schwer, es in seinen Kontext einzuordnen. Eben war Jesus noch in Jerusalem, dann finden wir ihn unvermittelt in Galiläa. Auch ein Paschafest zu diesem Zeitpunkt überrascht (vgl. Joh 6,4), zumal Jesus nicht die Absicht zeigt, zu diesem Fest wie sonst als Pilger nach Jerusalem aufzubrechen. In dem gesamten Kapitel von Joh 6 zeigt Johannes eine viel größere Nähe zur synoptischen Überlieferung, als diese sonst im erzählenden Teil vor der Passion der Fall ist. Vor allem der „Brotabschnitt“ Mk 6,30–8,26 scheint mit den anschließenden Versen über das Petrusbekenntnis und die Erste Leidensankündigung in Mk 8,27–33 Pate gestanden zu haben. Dabei erscheint in diesem Kapitel vor allem gegen Schluss Petrus in einem positiveren Licht als sonst bei Johannes. Dafür tauchen in Joh 6 ab V. 41 „Juden“ als Gegenspieler Jesu auf, die die Leserschaft nur aus Judäa und Jerusalem kannte.

Gerade angesichts solcher Unstimmigkeiten helfen hier Umstellungshypothesen, wie sie spätestens seit J. H. Bernard (1928)⁷⁵ üblich waren, nicht recht weiter. Bultmann hatte vorgeschlagen, die Verse über den Genuss von Jesu Fleisch und Blut im Sakrament in Joh 6,51c–58 als spätere Hinzufügung durch die von ihm angenommene „kirchliche Redaktion“ des Johannesevangelium anzusehen. Auf diese Schicht würden dann auch die Verweise auf die Auferweckung „am Jüngsten Tage“ in Joh 6,39.40.44(54) zurückgehen. Eine solche Aufteilung des Johannesevangeliums in Schichten, denen dann auch kleine und kleinste Texteinheiten zugeschrieben würden, hat sich in der Zwischenzeit, wie wir sahen, als schwer haltbar herausgestellt. Doch könnte Bultmann darin Recht haben, dass sich in der Tat in Joh 6 Elemente zeigen, die eher einer späteren Situation der Abfassung an-

⁷⁴ Vgl. dazu *Beutler*, Das Johannesevangelium, 61, 204–206; vgl. *ders.*, Joh 6 als christliche „relecture“ des Pascharahmens im Johannesevangelium, in: *R. Scoralick* (Hg.), *Damit sie das Leben haben* (Joh 10,10). Festschrift für Walter Kirchschräger zum 60. Geburtstag, Zürich 2007, 43–58, jetzt in: *Beutler*, *Neue Studien*, 165–180.

⁷⁵ *J. H. Bernard*, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, I, Edinburgh 1928.

gehören. Von hier aus ist es nur noch ein Schritt zu der Annahme, das ganze Kapitel 6 des Johannesevangeliums könne als Ergebnis einer „Relecture“ des vorliegenden Kontextes im Johannesevangelium entstammen. So würde auch seine Einheitlichkeit erhalten. Im Sinne eines sekundären Charakters von Joh 6 hatten sich bereits der englische Autor Barnabas Lindars⁷⁶ und (eher unbemerkt) der aus Frankreich stammende schwedische Autor René Kieffer⁷⁷ ausgesprochen. Den Ausgangspunkt für diese Hypothese bildet die Beobachtung, dass sich Jesus zu diesem Paschafest offenbar nicht auf die gewohnte Pilgerfahrt nach Jerusalem begibt, sondern es in Galiläa feiert. Dazu passt, dass gerade hier und nur hier auch von der Eucharistie die Rede ist. Es scheint, als ob hier eine Zeit in den Blick käme, in der sich die christliche Gemeinde bereits so weit von ihren jüdischen und judäischen Wurzeln getrennt hat, dass sie Pascha nun neu als Erinnerung an Jesu Hingabe seiner selbst interpretiert, die er im Zeichen vorwegnahm. Zu diesem Zeitpunkt wird der Einfluss der synoptischen Tradition stärker, Petrus erscheint – wie auch in Joh 21 – in positiverem Licht, und „Juden“ als Gegenspieler Jesu und der Gemeinde können überall auftreten, auch in Galiläa, wo sich früh christliche Gemeinden ausbildeten. Die schwierige Einordnung von Joh 6 muss dann nicht mehr durch Umstellungen gelöst werden, sondern erklärt sich aus dem Relecture-Charakter dieses Kapitels – ist es doch für diese literarische Art des Vorgehens charakteristisch, dass auch harte Übergänge beim Relecture-Vorgang nicht verwischt, sondern im Text beibehalten werden.

4. Schlussbetrachtung

Damit sind wir am Ende dieses kurzen Überblicks über Entwicklungen in der neueren Johannesexegese angelangt. Wie wir sahen, hat sich die Hypothese von einer johanneischen Gemeinde, die getrennt vom Rest des Urchristentums eine Sonderexistenz geführt hätte, nicht halten lassen. Dies lag nicht nur daran, dass diese Gemeinde als solche schon historisch äußerst unwahrscheinlich ist, wie mehrfach aufgezeigt wurde. Grundsätzlicher gesehen hat sich die Exegese von der Rekonstruktion einer Welt hinter dem Text in den letzten Jahrzehnten stärker der Welt des Textes selbst zugewendet. Nicht mehr um die Rekonstruktion von Träger- und Adressatengruppen geht es jetzt, auch nicht um die Rekonstruktion von Autoren und Bearbeitern, sondern um das Verhältnis von Texten zueinander. Dies ist die Grundlage auch des Relecture-Modells. Damit ist freilich noch keine Vorentscheidung für eine streng synchrone Lesung neutestamentlicher Texte zu Lasten der Diachronie gefällt. Im Gegenteil. Das Relecture-Modell ist selbst

⁷⁶ J. Lindars, *The Gospel of John*, Grand Rapids 1972.

⁷⁷ R. Kieffer, *Johannesevangeliet*, I, Uppsala 1987, 159f.; *ders.*, John, in: *The Oxford Bible Commentary*, edited by J. Barton/J. Muddiman, Oxford 2001, 960–1000, 971.

ein diachrones Modell. Hier geht es um die Abfolge von Texten und ihr wechselseitiges Verhältnis. Vielleicht deutet sich hier die Richtung einer neuen Synthese an, in der grundlegende Unterschiede beim Zugang zu neutestamentlichen Texten auf einer höheren Ebene möglicherweise „aufgehoben“ werden können.

Summary

Since the sixties and seventies of the last century, Johannine research was largely centred on the hypothesis of a Johannine Community or School standing behind the composition and growth of the Fourth Gospel. In the course of the time reservations have arisen about such a hypothesis. If there was a Johannine Community, it was in any case fully integrated into Early Christianity as such and not a sect, and the Fourth Gospel should go back to an individual author. More recently, there has been a shift of interest from the world behind the text to the text itself. Swiss authors like Jean Zumstein and Andreas Dettwiler favoured an approach to the text of the Fourth Gospel which sees in certain passages “re-readings” of earlier ones. One of the best known examples is that of seeing chapters 15–17 as re-readings of an earlier Farewell Discourse in John 14. The author gives some further examples of “re-readings” in John.