

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 60 (2004)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Fragen zur Interpretation der johanneischen Schriften : Homogenität und Widersprüche  
**Autor:** Bergmeier, Roland  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877867>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 10.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Fragen zur Interpretation der johanneischen Schriften

## Homogenität und Widersprüche

Prägnant formuliert H.W. Attridge: «Obwohl sich das Joh durch sprachliche und stilistische Einheitlichkeit auszeichnet, weist es Spuren eines Kompositionsprozesses auf.»<sup>1</sup> Niemand kann diesen Werdegang wissen, aber die Forschung wird bei der Auslegung der johanneischen Texte wohl gut daran tun, sich nicht einseitig vom Eindruck der Einheitlichkeit leiten zu lassen, sondern auch die Beobachtung von Fugen, Verzahnungen und nicht auflösbaren Spannungen und Gegensätzen zu würdigen. Gegensätze und Widersprüche sollten dabei nicht prinzipiell gleich behandelt und schon gar nicht a priori als Textsignale für Ironie oder theologische Hintergründigkeit bewertet werden. Wenn der Evangelist z. B. in 8,30 im Widerspruch zum Folgenden davon ausgeht, dass bei der vorausgehenden Rede Jesu viele Juden an diesen gläubig geworden waren, ist schwerlich von Vertiefung urchristlicher Sprache zu sprechen, so dass also «zum Glauben an ihn kommen» auf die «Heilchance gerade auch für die an seinem Tod Schuldigen» bezogen sei<sup>2</sup>, sondern von gezielter Kontrastbildung, die wohl Aufmerksamkeit erregen soll, bis dieses ἐπίστευσαν von V. 30, das ja in V. 31 noch einmal ausdrücklich aufgenommen wird<sup>3</sup>, über 8,37.40.44 narrativ in das ἦραν οὖν λίθους V. 59 ausmündet. Das ist dann ein offener Widerspruch, aber ein darstellerisch gewollter. Er fügt sich in den Kontrast ein, der sich in der Makrokomposition aus dem Bogen von 2,23 über 7,31; 8,30; 10,42; 11,45; 12,11 zu 12,37-40 ergibt, ein Kontrast, der zu dem Bogen von 2,11 über 6,66-71 zu 20,30f. selbst wieder einen Kontrast bildet. Ganz anders der Gegensatz zwischen dem Taufen Jesu nach 3,22f.26 und dessen unzweideutiger Verneinung in 4,2. Dieser Widerspruch ist auf der Ebene desselben Erzählers sinnlos, aber auflösbar, wenn man 4,2 als gezielte Korrektur versteht, die den synoptischen Unterschied zwischen Jesus und dem Täufer entgegen dem ἦν δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης βαπτίζων 3,23a auch für das Johannesevangelium gültig machen möchte, eine Korrektur, die sich, wie J. Jeremias formulierte, «sprachlich, stilistisch und inhaltlich als Zusatz zu erkennen gibt.»<sup>4</sup> Von ähnlich korrigierender Art ist z. B. auch die Parenthese 7,22 οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωϋσέως ἐστὶν ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων. Sie stört den Zusammenhang und zerstört, trotz ihrer bibelkundlichen Korrektheit, die Pointe der Argumentation: ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος Μωϋσέως V. 23. Diese Beispiele zeigen,

<sup>1</sup> Johannesevangelium (H.W. Attridge), RGG<sup>4</sup> IV, Tübingen 2001, 552-562 (553).

<sup>2</sup> So U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1998, 147.

<sup>3</sup> Die Auseinandersetzung wird in V. 31 eröffnet, indem Jesus spricht πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους.

<sup>4</sup> Neutestamentliche Theologie. Teil 1. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1979, 53.

dass es auf dem Weg bis zum jetzt vorliegenden Evangelium Einfügungen gegeben hat, die korrigierend in bestehenden Text eingegriffen haben, ohne dass uns die Textkritik bisher bestätigende Hinweise hätte geben können.

Man kann nun weiter fragen, welche Art von Widerspruch in dem unvermittelten Nebeneinander rein präsentischer und rein futurischer Eschatologieaussagen Joh 5,24-29 vorliegt. Handelt es sich in V. 28f. um eine an V. 27b angelehnte Texterweiterung, die der einseitig präsentischen Eschatologie von V. 24-27a korrigierend frühkirchliche Fundamentalschatologie<sup>5</sup> zur Seite stellen will, so dass sich der Widerspruch als bewusste Korrektur auflöst? Oder haben J. Freys weit ausholende Arbeiten zum johanneischen Feld<sup>6</sup> endgültig gezeigt, dass «die verschiedenen eschatologischen Aussagen im JohEv im Zusammenhang verstanden werden können – und dass es ein Gewinn ist, sie im Zusammenhang zu verstehen»?<sup>7</sup> Weil es sich denn um Arbeiten von hohem Anspruch und Niveau handelt, sei hier der Versuch gestattet, diese Feldbestellung, die sich ja bewusst auf das Ganze der johanneischen Schriften bezieht, weil «die Diskussion eines theologischen Einzelthemas wie der Eschatologie nur im Rahmen eines Gesamtverständnisses der johanneischen Literatur in angemessener Weise erfolgen kann»<sup>8</sup>, an ausgewählten Beispielen zu bedenken. Zustimmung jedenfalls verdient J. Frey, wenn er seinen Rundgang durch die Geschichte der Forschung seit Reimarus mit den zwei Einsichten beendet: 1. «Erst durch die eingehende Analyse der Genese und Konstitution der Forschungsprobleme ließen sich die exegetischen Traditionsbildungen, die ererbten Festlegungen und Vereinseitigungen erkennen, ...» Und 2.: «Die Johannesexegese ist ... an die erneute philologische Arbeit gewiesen, die allein die Grundlage historisch-exegetischen Erkennens sein kann.»<sup>9</sup> Aber es darf wohl kaum jemand glauben, er selbst sei von «ererbten Festlegungen und Vereinseitigungen» frei. Sie im vorliegenden Fall zu bedenken, hiesse noch einmal ein weites Feld zu betreten: die kritische Analyse von

<sup>5</sup> R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. II. Teil* (HThK 4), Freiburg/Basel/Wien 1985, 148: «Nach Hebr 6,2 gehört die Lehre von der Auferstehung der Toten und dem ewigen Gericht zu dem <Fundament> urchristlichen Glaubens, ...»

<sup>6</sup> J. Frey, *Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum*, in: M. Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitr. zur Apokalypse von J. Frey* (WUNT 67), Tübingen 1993, 326-429; Ders., *Die johanneische Eschatologie*, Bd. 1 *Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus* (WUNT 96), Tübingen 1997; Ders., *Die johanneische Eschatologie*, Bd. 2 *Das johanneische Zeitverständnis* (WUNT 110), Tübingen 1998; Ders., *Die johanneische Eschatologie*, Bd. 3 *Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (WUNT 117), Tübingen 2000.

<sup>7</sup> So K. Wengst in seiner Rezension der Bände 1 und 2 (s. Anm. 6), *ThLZ* 125 (2000) 751-756 (756).

<sup>8</sup> Frey, *Eschatologie I* (s. Anm. 6) 401.

<sup>9</sup> Frey, *Eschatologie I* (s. Anm. 6) 470.

«Die johanneische Frage» nach M. Hengel<sup>10</sup>. Dazu hier nur wenige Vorbe-  
merkungen.

### 1. «Ererbte Festlegungen und Vereinseitigungen»

1.1 Die Differenz der inneren und äusseren Situation im Johannesevangelium einerseits und im 1. Johannesbrief andererseits wird von E. Ruckstuhl und P. Dschulnigg, tragenden Säulen in M. Hengels und J. Freys Sicht der johanneischen Frage, zu Recht so referiert: «Das Ev. steht in einer harten Auseinandersetzung mit den Juden, die als Gegner in den Briefen nie genannt werden, vielmehr treten diese hier aus den eigenen Reihen auf (1 Joh 2,19).»<sup>11</sup> Dieser Unterschied und weitere inhaltliche Differenzen seien auch bei der Annahme desselben Verfassers möglich, ja sogar zu erwarten, «wenn ein grösserer Zeitraum zwischen Briefen und Ev. angesetzt werden muss, wenn die Gattungsunterschiede beachtet werden und wenn die je andere Situation bei der Schriftwerdung bedacht wird.»<sup>12</sup> Auch M. Hengel geht davon aus, dass «zwischen dem Evangelium und den Briefen ganz erhebliche Unterschiede» bestehen<sup>13</sup>, sie werden aber unzureichend gewürdigt. Einerseits wird im Blick auf I Joh zutreffend festgestellt: «Sicherlich geht es *nicht mehr* um die durch das ganze Evangelium sich hindurchziehende Frage, die vor allem von den jüdischen Gesprächspartnern und der Menge gestellt wird, ob und auf welche Weise Jesus der «Gesalbte», der *Messias* sei.»<sup>14</sup> Andererseits meint M. Hengel, dass das Evangelium erst nach der Auseinandersetzung mit Kerinth, «die im 1. und 2. Brief sichtbar wird, vollendet wurde»<sup>15</sup>. Aber damit ist die zuvor vollzogene Erkenntnis von der Differenz der inneren und äusseren Situation verlassen, so dass die vorliegende Fassung des vierten Evangeliums mit ihrer Abwehr des kerinthischen Dokerismus<sup>16</sup> noch weiter als die johanneischen Briefe in die erste Dekade des zweiten Jahrhunderts hineinragt, ohne «dass noch ein grösserer Zeitraum zwischen Briefen und Ev. angesetzt werden»<sup>17</sup> kann. Abgesehen davon, ist die Auseinandersetzung mit Kerinth rein hypothetisch. I

<sup>10</sup> Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitr. zur Apokalypse von J. Frey (WUNT 67), Tübingen 1993.

<sup>11</sup> E. Ruckstuhl / P. Dschulnigg, Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums (NTOA 17), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1991, 47.

<sup>12</sup> A.a.O.

<sup>13</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 120.

<sup>14</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 175. Die Hervorhebungen «*Messias*» und «*nicht mehr*» sind original.

<sup>15</sup> Frage (s. Anm. 10) 180.

<sup>16</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 17.

<sup>17</sup> Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 47.



Joh 4,3, die Lesart λύει einmal als zutreffend vorausgesetzt, würde mindestens noch die Lesart τὸν Ἰησοῦν Χριστόν erfordern<sup>18</sup>, um wenigstens andeutend gegen solche gerichtet sein zu können, die leugnen, dass der Mensch Jesus «mit Christus bzw. dem Sohn Gottes identisch ist»<sup>19</sup>. Die ererbte Festlegung ist hier die patristische Traditionsbildung, wonach es in den johanneischen Schriften um die Widerlegung und Bekämpfung der Irrlehre Kerinths gehe. Und solche «ererbten Festlegungen» können genauso wie Vorgehensweisen in der Tradition seit Reimarus «zu gravierenden exegetischen Fehlerquellen werden»<sup>20</sup>, weil nicht von den johanneischen Texten selbst, sondern von textexternen Vorgaben ausgegangen wird.

1.2 Zu Recht stellt M. Hengel fest, dass in den johanneischen Schriften selbst nichts auf den Namen Johannes hinweise<sup>21</sup>. Erkenntnisleitend in «Die johanneische Frage» wird aber die Tatsache, dass Irenäus «Johannes gegen 20mal» bezeichnet «als den <Jünger des Herrn>, der das Evangelium und die Briefe verfaßt und die Apokalypse geschaut hat, der beim letzten Mahl an der Brust des Herrn lag.»<sup>22</sup> Dazu stimmt als «grundlegendes Argument» die variantenlose Überlieferung des Evangelientitels<sup>23</sup>, so dass M. Hengel schlussfolgern kann: «Nicht nur die Briefe und die Apokalypse, sondern ebenso auch das Evangelium wurden offenbar von Anfang an, genauer: seit ihrer Verbreitung in der Kirche, mit dem ephesinischen Johannes als einer um die Jahrhundertwende in der Kirche allgemein bekannten Persönlichkeit verbunden.»<sup>24</sup> Um das Gewicht des als *grundlegend* bezeichneten Arguments im Sinne M. Hengels zu ermessen, muss man vergessen, dass im Falle der Apokalypse «die traditionelle Zuschreibung an einen gemeinsamen Autor, Johannes»<sup>25</sup>, nach J. Frey nicht akzeptabel, also nur durch das Phänomen der pseudepigraphischen Zuschreibung zu lösen ist<sup>26</sup>. Warum dann für das Johannesevangelium nicht recht sein kann, was für die Apokalypse billig sein soll, bleibt zu fragen, zumal ja, wie M. Hengel ausführt, dessen Abfassung durch den Zebedaiden «die ab der Mitte des 2. Jahrhunderts vorherrschende Sicht», aber mit gutem

<sup>18</sup> R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (HThK, ungekürzte Sonderausgabe), Freiburg/Basel/Wien 2002, 222.

<sup>19</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 176; vgl. auch Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 74 mit Anm. 16.

<sup>20</sup> U. Wilckens, Die Gegner im 1. Johannesbrief, in: Religionsgeschichte des Neuen Testaments, FS K. Berger, hg. v. A. von Dobbeler, K. Erlemann, R. Heiligenthal, Tübingen/Basel 2000, 477-500 (477), bezogen auf «religionsgeschichtliche Vergleiche» in der durch Irenäus begründeten Tradition.

<sup>21</sup> Frage (s. Anm. 10) 98.

<sup>22</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 19.

<sup>23</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 204f.

<sup>24</sup> Frage (s. Anm. 10) 205.

<sup>25</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 11.

<sup>26</sup> Frey, Erwägungen (s. Anm. 6) 424-426.

Gewissen nicht aufrecht zu erhalten ist<sup>27</sup>. Doch auch für Irenäus ist jener scheinbar andere Johannes «ganz selbstverständlich» mit dem Zebedaiden identisch<sup>28</sup>, der ja auch durch seine Präsenz bis zu den Zeiten Trajans die Kirche in Ephesus zur «wahrhaftigen Zeugin der apostolischen Überlieferung» werden liess<sup>29</sup>. Und welche Urteile sind für die Rettung der johanneischen Verfasserschaft nötig gewesen! Jener Johannes war noch als junger Mann in Jerusalem «mit Jesus in engere Berührung» gekommen<sup>30</sup>, hatte «zur Zeit der Passion» noch als «relativ unbekannter Jünger» gegolten, der sich dann «im Zusammenhang mit den Wirren des jüdischen Krieges ... in Kleinasien ansiedelte»<sup>31</sup> und dort, bis er um 100 starb<sup>32</sup>, mit dem Zentrum in Ephesus<sup>33</sup> eine Schule unterhielt, aus deren mündlicher Lehrproduktion die johanneischen Schriften hervorgegangen sind<sup>34</sup>. Das Evangelium wurde erst «nach seinem Tode fertiggestellt und an die anderen Gemeinden verschickt, möglicherweise zusammen mit den Briefen, deren Veröffentlichung kaum wesentlich später erfolgte.»<sup>35</sup> Selbst die Herausgeber wollten aber «nicht einfach *eine* einzige konkrete Person als den wahren Jünger und Autor identifizieren»<sup>36</sup>, der Autor sollte «in einem gewissen <Zwielicht> bleiben»<sup>37</sup>. Und dies alles zugleich angesichts der Tatsache, dass der Leser von vornherein die Schrift zu lesen bekam als «Evangelium nach Johannes»<sup>38</sup>! «Bei der eigenartigen, bewußt verschleierte Überlagerung der Gestalten des Johannes Zebedäi und des Lehrers der Schule und Autors wäre es u. U. denkbar, daß der <Alte Johannes> mit dem Lieblingsjünger auf den Zebedaiden hinweisen wollte, während die Schüler dieser Rätselgestalt am Ende das Gesicht ihres Lehrers aufprägten, indem sie dieselbe mit dem Autor identifizierten, um damit das Evangelium und seinen Autor möglichst nahe an Jesus heranzuführen.»<sup>39</sup> Aber war dies nötig, wenn der «Alte Johannes» ohnehin von der Passionsgeschichte an ein «Augenzeuge» gewesen sein soll, wie zuvor behauptet worden war? Und was bringt dieser künstliche Augenzeuge, wenn er am Ende doch nur eine weitgehende <Jesus-Dichtung> vorlegt, in der «der theologische Gestaltungswille des Autors» die geschichtliche Wirklichkeit «vergewaltigt

<sup>27</sup> Frage (s. Anm. 10) 318.

<sup>28</sup> Frage (s. Anm. 10) 19f.

<sup>29</sup> Syntaktisch ist bei Euseb, KG III 23,4, die Kirche, nicht Johannes *μάρτυς ἀληθής*, gegen Hengel, Frage (s. Anm. 10) 19, Anm. 22.

<sup>30</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 321.

<sup>31</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 318.

<sup>32</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 99; 324 u.ö.

<sup>33</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 99; 110; 132 u.ö.

<sup>34</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 219ff.; 261; 269.

<sup>35</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 269.

<sup>36</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 316.

<sup>37</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 314.

<sup>38</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 273.

<sup>39</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 321.

hat»<sup>40</sup>? Diese ganze, von patristischen Vorgaben ausgehende Hypothesenbildung ist weit weg von der, wie M. Hengel sagt, heute mit Recht vorherrschenden Methode der textimmanenten Analyse<sup>41</sup>.

1.3 Auch M. Hengel nimmt an, dass das Evangelium über einen längeren Zeitraum und in mehreren Stadien langsam gewachsen ist, parallel zur «Lehr-tätigkeit des Alten in seiner Schule in Kleinasien»<sup>42</sup>. Aber «Einheitlichkeit des Stils und der religiösen Vorstellungswelt» wird nicht nur durch «die beherrschende Persönlichkeit» eines theologischen Lehrers bewirkt<sup>43</sup>, sondern gleichermassen durch einen Kreis, eine Schule, eine Gemeinde, wie das durch Handschriftenfunde nachweisbare anonyme Wachstum von Schriften wie 1QM, 1QS, CD<sup>44</sup> oder die Henochliteratur beweist. Auch «die nächste Parallele» zur «theologischen Sondersprache» der johanneischen Schriften, «die eintönige Sprache der eigentlichen <Sektenschriften> der Essener von Qumran», kann keineswegs dem «prägenden Einfluß des Lehrers der Gerechtigkeit» zugeschrieben werden<sup>45</sup>, wie die Gemeindepsalmen, die Prophetenkommentare oder die eschatologischen Midraschim aus der Bibliothek von Qumran eindrücklich vor Augen führen. Gerne verweist M. Hengel auf die «Neufassung der johanneischen Stilanalyse», die E. Ruckstuhl zusammen mit «seinem Schüler Peter Dschulnigg»<sup>46</sup> vorgelegt hat, die beim Auslegen der johanneischen Schriften aller Literarkritik entraten lasse und erweise, dass das Corpus Johanneum seine einheitliche Sprache und seine theologischen Hauptgedanken nur einer «massgebenden» Verfasserpersönlichkeit verdanken könne<sup>47</sup>. Aber die Kriterien, die E. Ruckstuhl und P. Dschulnigg zur Ermittlung der johanneischen Stilmerkmale formuliert haben<sup>48</sup>, sagen in erster Linie etwas für den Vergleich der johanneischen mit der ausserjohanneischen

<sup>40</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 322.

<sup>41</sup> Frage (s. Anm. 10) 98.

<sup>42</sup> Frage (s. Anm. 10) 252f.; vgl. auch Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 19.

<sup>43</sup> Gegen Hengel, Frage (s. Anm. 10) 273. Im Übrigen kann man als Exeget «die beherrschende Persönlichkeit des Autors als eines theologischen Lehrers mit einer weitgespannten Dialektik und großen Integrationskraft» schwerlich zu Unrecht «übersehen», weil sie ja auf der Ebene des Textes noch weniger eindeutig denn literarkritische Quellen und Schichten anzutreffen ist.

<sup>44</sup> Zur Orientierung s. Ch. Hempel, Kriterien zur Bestimmung «essenischer Verfasserschaft» von Qumrantexten, in: J. Frey / H. Stegemann (Hg.), Qumran kontrovers. Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer (Einblicke 6), Paderborn 2003, 71-85 (81-84).

<sup>45</sup> Gegen Hengel, Frage (s. Anm. 10) 122.

<sup>46</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 241, s. auch Frey, Eschatologie I (s. Anm. 6) 433. Wie selbstverständlich übernimmt Frey nicht nur die Argumentation, sondern auch die Ausdrucksweise des Lehrers, ein sprechendes – dazu leicht zu vermehrendes – Beispiel für Selbigkeit der Stilmerkmale, begründet durch den Lehrer, aber Differenz der Autoren. Ein anderes Beispiel dieser Art nennt Hengel selbst, s. Frage 122, Anm. 92.

<sup>47</sup> Frage (s. Anm. 10) 241f.

<sup>48</sup> Stilkritik (s. Anm. 11) 32f.

Sprachwelt aus. In zweiter Linie geben sie einen Eindruck von der Geschlossenheit der Sprachwelt des Johannesevangeliums, denn die Stilmerkmale, die die Verfasser, dem Simon Petrus von Joh 21,11 gleich, also 153 an der Zahl, an Land zogen, beziehen sich in dem genannten Umfang nur auf das Evangelium selbst. Darüber hinaus wird diese Zahl zu reduzieren sein, da, um ein Beispiel zu nennen, das Stilmerkmal «B 63. ἐντολή mit folgendem ἵνα»<sup>49</sup> natürlich ein Fall von Stilmerkmal «A 14. ἵνα + ὅτι epexegeticum»<sup>50</sup> ist<sup>51</sup>. Ferner muss man fragen, warum die Fälle «C 2. ἐν (τῷ) σαββάτῳ»<sup>52</sup>, «C 10. (ἐν) τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ»<sup>53</sup>, «C 11. ἐν τῇ ἑορτῇ»<sup>54</sup> nicht zusammen mit anderen Zeitbestimmungen<sup>55</sup> wie ἐν τῷ πάσχα (Joh 2,23; 18,39) oder ἐν τῇ ἡμέρᾳ/νυκτί (Joh 11,9f.) ein einziges Stilmerkmal bilden. Bei sorgfältiger Prüfung sind von der verbleibenden Gesamtzahl dann 30, nicht 35 (38)<sup>56</sup> auch Stilmerkmale der Briefe, wenn man diese als Einheit rechnet. Folgende Merkmale, die von E. Ruckstuhl und P. Dschulnigg mit gerechnet werden, halten kritischer Prüfung nicht stand: «A 9. ὁ ἐλθὼν / οἱ ἐλθόντες als Attribut»<sup>57</sup> ist nur im Evangelium belegt, denn in I Joh 5,6 liegt mit Sicherheit kein Attribut vor, dafür aber ein Stilmerkmal der Briefe, wonach das soteriologisch qualifizierte Kommen Jesu Christi mit Formeln wie ἔρχεσθαι διὰ bzw. ἐν ausgedrückt wird (I Joh 5,6; 4,2; II Joh 7). Das Merkmal B 13 «mit Voranstellung des Personalpronomens im Genitiv Mehrzahl und nachfolgendem ἡ καρδία / τὴν καρδίαν in der Einzahl» begegnet I Joh 3,20 gerade nicht<sup>58</sup>, weil ἡμῶν gemäss καταγινώσκω τινός von ἐὰν καταγινώσκη abhängt und V. 19 (vgl. auch V. 21) gerade die Nachstellung belegt. «B 37. λαμβάνω τινά = jemanden persönlich «aufnehmen» und so anerkennen»<sup>59</sup> trifft auf II Joh 10 nicht zu, denn da steht μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν, während III Joh 8f. gerade nicht λαμβάνω τινά, sondern ὑπολαμβάνω und ἐπιδέχομαι verwendet werden. Das Merkmal «B 57. οὐ περὶ ... ἀλλὰ περὶ»<sup>60</sup> ist ein invalides Konstrukt, das in dieser Form nur in Joh 17,9 begegnet, vergleichbar Joh 10,33 περὶ ... οὐ ... ἀλλὰ περὶ. Nur Joh 17,20 entspricht I Joh 2,2 οὐ περὶ ... δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ. Aus den Belegen zu Merkmal «C 18. ἐρωτάω mit folgendem ἵνα»<sup>61</sup> ist II Joh 5 auszuschneiden, da der ἵνα-Satz von

<sup>49</sup> Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 129.

<sup>50</sup> Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 76-78.

<sup>51</sup> Vgl. dazu F. Blass / A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. v. F. Rehkopf, Göttingen <sup>14</sup>1976, § 394, Anm. 3.

<sup>52</sup> Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 131f.

<sup>53</sup> Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 135.

<sup>54</sup> Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 135.

<sup>55</sup> Vgl. dazu Blass, Debrunner, Rehkopf, Grammatik (s. Anm. 51) § 200.

<sup>56</sup> Gegen Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 53.

<sup>57</sup> Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 73.

<sup>58</sup> Gegen Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 100f.

<sup>59</sup> Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 117.

<sup>60</sup> Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 125f.

<sup>61</sup> Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 139f.

ἐντολήν<sup>62</sup>, nicht von ἐρωτῶ σε abhängt. Der Presbyteros bittet ja nicht die Gemeindeglieder, dass er sie und sie ihn lieben, sondern er bittet sie mit den Worten (γράφων σοι) des allseits bekannten Gebots, nämlich (also epexegetisch) ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Das Stilmerkmal «B 63. ἐντολή mit folgendem ἵνα» ist als eigene Zählung ohnehin zu streichen<sup>63</sup>. Überdies müssen auch noch alle jene Fälle bedacht werden, in denen die Briefe das jeweilige johanneische Stilmerkmal nicht teilen oder ihrerseits eigene Stilmerkmale aufweisen, die das Johannesevangelium nicht kennt. Und was das Evangelium selbst angeht, besagen die johanneischen Stilmerkmale natürlich nichts für die Beurteilung innerjohanneischer Differenzen, die man nicht wegwischen kann, aber auch nicht stillschweigend übergehen darf. Solche sprachlichen Unterschiede sind z. B. in Joh 6,51c-58: καὶ ... δέ mit Themawechsel – μάχεσθαι statt γογγύζειν – der Wechsel von φαγεῖν auf τρώγειν – πίνειν mit Akk., nicht mit ἐκ – ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς statt ἐκ τοῦ οὐρανοῦ – οἱ πατέρες statt οἱ πατέρες ὑμῶν<sup>64</sup>. Das Verfahren von E. Ruckstuhl und P. Dschulnigg ist demgegenüber eher dazu geeignet, von der sprachlichen und inhaltlichen Eigenart des Abschnitts abzulenken. Das Merkmal «C 53. ὁ τρώγων» beruht zu vier Fünfteln<sup>65</sup> auf Belegen des Abschnitts 6,51c-58. Die Verwendung des Merkmals «C 10. (ἐν) τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ», das, gerade wenn man gegen alle Semantik auch Joh 7,37 einbezieht, ohnehin mit anderen Zeitbestimmungen zusammen gesehen werden müsste, verwischt den Tatbestand, dass diese Wendung in Joh 6,39-54 viermal in der nahezu stereotypen Fassung ἀναστήσω αὐτὸ(ν) (ἐν) τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ begegnet. Schliesslich werden durch die gleichmässige Verteilungskurve der Stilmerkmale die inhaltlichen Unterschiede zugedeckt: Das wahre Himmelsbrot ist nach Joh 6 der, den der Vater gesandt hat, Jesus. Die Seinen, die dieses Brot empfangen, das heisst, an Jesus glauben, werden «nicht sterben», sondern «leben in Ewigkeit» (V. 50f.). Nach Joh 6,51c-58 muss man das Fleisch des Menschensohns essen und sein Blut trinken, um an seinem Leben Anteil zu bekommen. Different ist sodann auch die Bedeutung von ζῶν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ. Nach Joh 5,26 hat der Vater dem Sohn gegeben ζῶν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ, wie er ihm nach V. 27a Vollmacht gegeben hat κρίσιν ποιεῖν. Aufgrund dieser Hoheit vollziehen sich in der Begegnung mit ihm Auferstehung und Gericht. Nach Joh 6,57 lebt Jesus, der Menschensohn (V. 53), durch den Vater (ζῷ διὰ τὸν πατέρα) und vermittelt an die, die ihn eucharistisch verzehren, das Leben (ζήσκει δι' ἐμέ), so dass sie das Leben haben ἐν ἑαυτοῖς (vgl.

<sup>62</sup> Vgl. Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 129.

<sup>63</sup> S. bei Anm. 50.

<sup>64</sup> Vgl. R. Bergmeier, Glaube als Gabe nach Johannes. Religions- und theologiegeschichtliche Studien zum prädestinarianischen Dualismus im vierten Evangelium (BWANT 112), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, 207.

<sup>65</sup> Zur Beurteilung statistischer Verteilungswerte s. E. Haenchen, Neuere Literatur zu den Johannesbriefen, ThR 26 (1960) 1-43, 267-291 (6f.).



53). Und ebendiese wird er am Jüngsten Tag zur Auferstehung führen (V. 54, entsprechend V. 39.40.44). Dem Exegeten steht es nicht zu, diese Unterschiede zu bewerten, aber doch, sie festzustellen.

E. Schwartz sagte einmal über die von J. Wellhausen<sup>66</sup> inaugurierte Literar- und Redaktionskritik am vierten Evangelium: «Die Redaktionshypothese ist entstanden aus der Interpretation und ihr Zweck ist Interpretation.»<sup>67</sup> Sich von ihr *gänzlich* zu verabschieden hat M. Hengel zureichende Gründe nicht aufgewiesen.

## 2. «An die erneute philologische Arbeit gewiesen»

### 2.1 Zur Differenz zwischen 1. Johannesbrief und 4. Evangelium

Obwohl es nach J. Frey «trotz allem unsicher» bleibt, «ob sich mit den vielfältigen, in die Diskussion eingeführten Gründen das Verhältnis zwischen Evangelium und Briefen letztlich klären lässt»<sup>68</sup>, bleibt als bevorzugte Sicht bestehen, dass man «angesichts des stilstatistischen Befundes jedenfalls sprachlich nicht mehr zwischen dem Evangelisten und dem Briefautor unterscheiden kann»<sup>69</sup> und es schliesslich dabei bewenden lassen muss, die Texte von einem gemeinsamen Rezeptionsrahmen her «nebeneinander und in engem gegenseitigem Bezug zu interpretieren»<sup>70</sup>. Das Beachten der Unterschiede muss dabei zwangsläufig zu kurz kommen. So exegesierte J. Frey I Joh 3,2 als Ausdruck johanneischer Gemeindeerwartung mit den Worten: «Der Erhöhte ... soll offenbart werden, <wie er ist>, in seiner unverhüllten δόξα.»<sup>71</sup> Zwar wird dazu angemerkt, dass «der Begriff der δόξα» in I Joh fehle und aus der Sachparallele Joh 17,24 zu ergänzen sei<sup>72</sup>, aber es macht den Ausleger nicht nachdenklich, dass trotz möglichen Vorliegens einer Sachparallele die typische Vokabel des Evangeliums gerade nicht auftaucht, denn δόξα und δοξάζω fehlen in den Johannesbriefen insgesamt. Interpretiert man textimmanent, wird nicht von der Herrlichkeit, sondern von der Reinheit Christi zu sprechen sein (I Joh 3,3). Ist man erst einmal darauf aufmerksam geworden, muss man sich wundern, wie vieles aus dem 4. Evangelium in den Briefen oder auch speziell in I Joh fehlt oder auch umgekehrt nur in den Briefen oder speziell in einem der Briefe begegnet. Hinzu treten auffällige syntaktische Differenzen, von den inhaltlichen ganz zu schweigen. Man muss sich wieder

<sup>66</sup> Erweiterungen und Änderungen des vierten Evangeliums, Berlin 1907.

<sup>67</sup> Das philologische Problem des Johannesevangeliums, in: Ders., Gesammelte Schriften I, Berlin 1938, 131-136 (135).

<sup>68</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 59.

<sup>69</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 58.

<sup>70</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 59.

<sup>71</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 91.

<sup>72</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 91, Anm. 93.

einmal vor Augen führen, dass in den Johannesbriefen nicht nur die Vokabel γραφή fehlt, sondern auch jegliches Schriftzitat<sup>73</sup>, dass nicht *ein Mal* vom κύριος die Rede ist, nicht von ἀνάστασις, ἀνίστημι oder ἐγείρω, nicht vom ἄρχων τοῦ κόσμου<sup>74</sup>, nicht von Himmel und Erde, auch nicht von ἄνω und ἄνωθεν, nicht von σῶζω und ἀπόλλυμαι. «Für jemanden bitten» heisst absolut αἰτέω (I Joh 5,16), nicht ἐρωτάω περί τινος<sup>75</sup>. ἀμήν ist nicht in Gebrauch<sup>76</sup>, auch nicht ἄλλος, nicht ἄν = ἐάν<sup>77</sup>, nicht ἔτι, οὐκέτι, nicht οὐδέπω, obwohl doch als johanneisches Stilmerkmal gezählt<sup>78</sup>, nicht ὅτε, τέ, nicht μέν oder μέντοι<sup>79</sup>, nicht ἴδιος, nicht ἰδοῦ oder ἴδε<sup>80</sup>, nicht μᾶλλον. Der nicht nur narrativ bedingten Häufigkeit von οὖν im Evangelium<sup>81</sup> steht Totalausfall in I Joh gegenüber. Ebenso fehlt in I Joh der Gebrauch von παρά. Daraus folgen die syntaktischen Differenzen ἀκούω παρά Joh 1,40; 6,45; 7,51; 8,26.38.40; 15,15 gegenüber ἀκούω ἀπό I Joh 1,5, αἰτέω παρά Joh 4,9 gegenüber αἰτέω ἀπό I Joh 5,15, λαμβάνω παρά Joh 5,34.41.44; 10,18 gegenüber λαμβάνω ἀπό I Joh 2,27; 3,22. Auffällig ist auch ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν Joh 1,13 gegenüber ἐκ τοῦ θεοῦ I Joh 3,9; 4,7; 5,18. Und so zeichnet sich der 1. Johannesbrief auch durch eine ihm eigentümliche Begriffs- und Formelsprache aus, vgl. die Anrede ἀγαπητοί 2,7; 3,2.21; 4,1.7.11 und παιδία 2,14.18 (wie im Nachtrag Joh 21,5), χάριν τίνος 3,12; ἐὰν εἴπωμεν ὅτι 1,6.8.10; ὃ bzw. ὁ ἀπ' ἀρχῆς 1,1; 2,13.14; αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν 1,5 bzw. ἡκούσατε 3,11, ἐπαγγελία 2,25, κοινωνία 1,3.6.7, αἵτημα 5,15, ὁ λόγος τῆς ζωῆς 1,1, ἐλπίς 3,3, ἡ νίκη und ἡ πίστις ἡμῶν 5,4, ἰλασμός 2,2; 4,10, χρῆσμα 2,20.27, δοκιμάζετε τὰ πνεύματα 4,1; τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης 4,6, παρουσία 2,28, ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως 4,17 und ἐσχάτη ὥρα 2,18 statt des sog. Stilmerkmals «C 10. (ἐν) τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ», ἀντίχριστος/ἀντίχριστοι 2,18.22; 4,3, ψευδοπροφηταί 4,1, ἁμαρτία (οὐ) πρὸς θάνατον 5,16.17, ἐπιθυμία τῆς σαρκός 2,16, ἀγαπᾶν τὸν κόσμον 2,15, ὅλος ὁ κόσμος bzw. ὁ κόσμος ὅλος 2,2 bzw. 5,19, ἔχειν τὸν πατέρα/τὸν υἱόν 2,23; 5,12, ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα 4,2 (vgl. auch 4,3.15 und II Joh 7), ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν 4,8, vgl. V.

<sup>73</sup> Vgl. demgegenüber Stilmerkmal B 28 nach Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 112.

<sup>74</sup> Vgl. demgegenüber Stilmerkmal C 60 nach Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 161.

<sup>75</sup> Vgl. demgegenüber Stilmerkmal C 62 nach Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 162.

<sup>76</sup> Vgl. Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 154: «C 45. ἀμήν ἀμήν».

<sup>77</sup> Blass, Debrunner, Rehkopf, Grammatik (s. Anm. 51) § 107, Anm. 2: «...nur Jh 5,19a, 13,20, 16,23, 20,23a.b ...».

<sup>78</sup> Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 126: «B 58. οὐδέπω».

<sup>79</sup> Vgl. dazu Stilmerkmal «B 59. οὐ(δεῖς) μέντοι», s. Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 126f.

<sup>80</sup> Vgl. dazu Blass, Debrunner, Rehkopf, Grammatik (s. Anm. 51) § 107, Anm. 7: «ἴδε (29mal, davon Joh 15mal, Paul. nur Gal 5,2)».

<sup>81</sup> Vgl. die Merkmale und Belege bei Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 63-67, 74, 136.



16<sup>82</sup>. Dem Urteil, dass man «angesichts des stilstatistischen Befundes jedenfalls sprachlich nicht mehr zwischen dem Evangelisten und dem Briefautor unterscheiden kann»<sup>83</sup>, ist Zwingendes nicht eigen.

Es wird sich daher lohnen, auf Übereinstimmung und Divergenz auch im Eschatologischen zu achten. Der Gebrauch von *vñv* ist im ersten Brief charakteristisch mit ἤδη und οὐπω (I Joh 2,8.18; 3,2; 4,3) verbunden und wird von daher gerne im Stil von «schon jetzt» und «noch nicht» auch in die Auslegung des Johannesevangeliums eingetragen<sup>84</sup>. Zu Unrecht, wenn man die vorhandenen Unterschiede stehen lässt, denn im 4. Evangelium werden durch *vñv* und ἐγώ εἰμι die futurischen Eschata in die Gegenwart der Christusbegegnung erschlossen, ohne dass durch ein «Schon» auf ein «Noch-nicht» verwiesen würde<sup>85</sup>. Was nun aber den dem Glaubenden geschenkten Übergang vom Tod zum Leben (I Joh 3,14) angeht, zeigt I Joh, wenn auch nicht mehr durch vergegenwärtigende Interpretation von Zukunftsaussagen, dass es in der johanneischen Tradition möglich war, ausschliesslich von der Gegenwart des für immer bleibenden Lebens zu sprechen, also ohne daneben auf zukünftige Auferstehung hinzuweisen, denn nicht nur fehlen hier, wie oben angesprochen, die Vokabeln als solche, sondern auch die Sache selbst. Die Stellen I Joh 1,2; 2,17.25; 3,14.15; 4,9; 5,11.12.13.20 ergeben ein konsistentes Ganzes, dem im Übrigen auch die Rede von «der Sünde zum Tode» (5,16.17) zugehört, weil sie das «Bleibend-in-sich-Haben» beendet. Es wäre somit ganz unangemessen, das ohnehin offen zutage liegende Nebeneinander von παρουσία I Joh 2,28, ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως 4,17, ἐσχάτη ὥρα 2,18 einerseits und Aussagen von der Gegenwart des ewigen Lebens andererseits etwa als Beleg dafür zu nehmen, «daß im Rahmen der johanneischen Schule eine Verbindung

<sup>82</sup> Es sei erinnert an C.H. Dodd, *The Johannine Epistles* (MNTC), London 1966 (= 1946), L-LI: «The vocabulary of the Gospel is larger than that of the Epistle, ... Yet the Epistle, short as it is, has nearly forty words and expressions which do not occur in the Gospel. ... when we observe that out of the numerous words present in the Gospel but absent from the Epistle, a list of over thirty can be compiled which are either so frequent in the Gospel, or so closely related to its central ideas, that their absence from a writing claiming Johannine authorship is significant. It is surely strange that the author of the Gospel should have written a second work upon some of the central Christian themes ... without using (for example) the words which came so readily to him for the ideas of being saved and lost, for grace and peace, for the divine necessity (<it must needs be>), for <bearing fruit> in Christian living, without referring to ... No one can say it is impossible; but it makes one wonder.»

<sup>83</sup> S.o. Anm. 69!

<sup>84</sup> Vgl. z. B. J. Frey, *Eschatologie* (s. Anm. 6) I, 463; II, 152; III, 282; 378; 481.

<sup>85</sup> Bergmeier, *Glaube* (s. Anm. 64) 203-205.220.232f. Zutreffend formuliert auch Frey, *Eschatologie* III (s. Anm. 6) 377: «Durch die vom Evangelisten eingefügte Wendung καὶ *vñv* ἐστὶν ist die genannte Stunde der eschatologischen Totenerweckung nun auf die Gegenwart bezogen.»

von futurischer und präsentischer Eschatologie denkbar war.»<sup>86</sup> Was man hier tatsächlich vergleichen müsste, ist das *Fehlen* von Aussagen zur künftigen *Totenauf resurrection* bei gleichzeitiger Betonung der Gegenwart des Lebens in I Joh und das unverbundene *Nebeneinander* von Aussagen zur gegenwärtigen und zukünftigen *Auferstehung* im uns vorliegenden 4. Evangelium.

## 2.2 Zur Sonderstellung der kleinen Johannesbriefe gegenüber den johanneischen Hauptschriften

J. Frey bestreitet die Möglichkeit, zwischen den kleinen Johannesbriefen und den johanneischen Hauptschriften sprachlich-stilistisch oder theologisch-geschichtlich differenzieren zu können<sup>87</sup>. Aber die kleinen Briefe weisen schon rein sprachlich nicht wenige Eigentümlichkeiten auf: ὁ πρεσβύτερος + Dativ der Adresse II/III Joh 1; ἀγαπάω ἐν ἀληθείᾳ II/III Joh 1 (nur ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ I Joh 3,18 liegt in der Nähe); ἐχάρην λίαν II Joh 4; III Joh 3; περιπατέω ἐν (τῇ) ἀληθείᾳ II Joh 4; III Joh 3.4, dazu ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ II Joh 9<sup>88</sup>; ἐλπίζω mit Infinitiv II Joh 12; III Joh 14; πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν II Joh 12 bzw. πολλὰ εἶχον γράψαι σοι III Joh 13; οὐ ... διὰ μέλανος II Joh 12; III Joh 13; στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι II Joh 12; III Joh 14; Verschiebung des Wortsinns von μαρτυρέω zu «ein gutes Zeugnis ausstellen» III Joh 3; 6, 12<sup>89</sup>; μειζότερος III Joh 4 statt μείζων<sup>90</sup>; ὑπολαμβάνω bzw. ἐπιδέχομαι III Joh 8.9 statt λαμβάνω τινά<sup>91</sup>; μισθὸν ἀπολαμβάνω II Joh 8 statt μισθὸν λαμβάνω Joh 4,36; βλέπετε ἑαυτοὺς II Joh 8<sup>92</sup> statt φυλάξατε I Joh 5,21.

<sup>86</sup> So Frey, Eschatologie (s. Anm. 6) III, 100 und I, 452 mit Zitat von U. Schnelle, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des 4. Evangeliums in der johanneischen Schule (FRLANT 144), Göttingen 1987, 71.

<sup>87</sup> Eschatologie (s. Anm. 6) I, 283, Anm. 90; 452; III, 46-60.

<sup>88</sup> Zum Zusammenhang von διδαχῇ (τοῦ Χριστοῦ) II Joh 9a.b.10b und ἀλήθεια im Sinn von «wahres Christentum» s. Bergmeier, Glaube (s. Anm. 64) 200-202. Die Differenz zum johanneischen Dualismus sieht auch G. Strecker, Johannesbriefe (KEK 14), Göttingen 1989, 324; 333, Anm. 3, 347, Anm. 58, wenn auch in der Perspektive, als könne der Presbyter der Begründer der johanneischen Schule (a.a.O. 28) gewesen sein. Die nächste Parallele zu II Joh 9 findet sich Did 6,1: «Sieh zu, daß dich keiner von diesem Weg der Lehre abführe, denn sonst belehrt er dich fernab von Gott!» (Übersetzung: K. Wengst, Didache [Apostellehre], Barnabasbrief, zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet [SUC 2. Teil], Darmstadt 1984, 77).

<sup>89</sup> S. dazu Bergmeier, Glaube (s. Anm. 64) 202f.

<sup>90</sup> Joh 1,50; 4,12; 5,20.36; 8,53; 10,29; 13,16; 14,12.28; 15,13.20; 19,11; I Joh 3,20; 4,4; 5,9.

<sup>91</sup> Stilmerkmal B 37 nach Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 117.

<sup>92</sup> βλέπετε ἑαυτοὺς heisst wie Mk 13,9 auf Deutsch «Nehmt euch in Acht! Seht euch vor!», nicht «Achtet auf euch selbst!» oder Ähnliches, gegen Strecker, Johannesbriefe (s. Anm. 88) 344; Schnackenburg, Johannesbriefe (s. Anm. 18) 312; F. Vouga, Die Johannesbriefe (HNT 15/3), Tübingen 1990, 83; H.-J. Klauck, Der zweite und dritte Johannesbrief (EKK 23/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1992, 56. βλέπετε ἑαυτοὺς im Kontext von πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον κτλ. und ὁ πλάνος V. 7 erinnert an Mk 13,5f. βλέπετε μὴ τις ὑμᾶς πλανήσῃ. πολλοὶ ἐλεύσονται κτλ.

Auffällig in seiner einzigartigen Koinzidenz mit dem Grusswunsch I/II Tim 1,2 ist II Joh 3 χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, wofür man als Erklärungshilfe schwerlich «die besonders kritische Briefsituation»<sup>93</sup> anführen kann. Schliesslich fällt III J 7 in mehrfacher Hinsicht aus dem Rahmen a) ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος<sup>94</sup> ἐξῆλθον, b) μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ<sup>95</sup>, c) τῶν ἐθνικῶν<sup>96</sup>. Es ist ganz offensichtlich, dass der absolute Gebrauch von τὸ ὄνομα die Sprache des Presbyters sowohl von der des vierten Evangeliums als auch von der des ersten Johannesbriefs unterscheidet. Auffällig ist auch das Fehlen von «Jesus» und «Jesus Christus» in III Joh und der singuläre, nicht mehr appellative Gebrauch von ὁ Χριστός in II Joh 9. Wenn nun J. Frey die noch unvollständige Reihe der sprachlichen und inhaltlichen Eigentümlichkeiten für nicht aussagekräftig hält, weil man aus dem Textbestand einer Postkarte terminologische oder theologische Verschiebungen nicht überzeugend nachweisen könne<sup>97</sup>, muss er sich umgekehrt in Anwendung desselben Arguments fragen lassen, wie man die behauptete Homogenität des Stils und der Theologie der johanneischen Schriften insgesamt vom Textbestand einer Postkarte ihren Ausgang nehmen lassen kann<sup>98</sup>. Es ist ja tatsächlich auch so, wie es dem Postkartenargument entspricht, dass nur *ein* Stilmerkmal in allen vier Schriften gleichermassen vertreten ist: «A 14. ἵνα + ὅτι epexegeticum»<sup>99</sup>.

Der Prüfung bedarf in jedem Fall J. Freys Auslegungshypothese zu II Joh 7. Diese geht von G. Streckers Interpretation aus<sup>100</sup>: Das Partizip enthalte keine Vergangenheitsaussage, sondern habe eine präsentische oder eine futurische Bedeutung. Bei einer präsentischen Interpretation wäre an die Bestreitung der Realpräsenz im Sakrament zu denken. Da in beiden kleinen Johannesbriefen eine Auseinandersetzung um das Sakramentsverständnis nicht angedeutet sei, sei die präsentische Interpretation von ἐρχόμενον nicht wahrscheinlich. Also sei die futurische Deutung geboten, wonach der Presbyter an unserer Stelle die chiliastische Vorstellung eines messianischen Zwischenreiches vertrete. Man fragt sich, warum in diesem Fall das Fehlen einer entsprechenden Auseinandersetzung keine Rolle spielt. Die Position des Presbyters lasse sich durch einen Vergleich mit dem Barnabasbrief wahr-

<sup>93</sup> So Hengel, Frage (s. Anm. 10) 138, zur «Verwandtschaft der salutatio mit den Paulusbriefen».

<sup>94</sup> Formulierung wie Apg 5,41, vgl. ferner den absoluten Gebrauch in Barn 16,8d; II Clem 13,1.4; Herm vis III 2,1; sim VIII 10,3; IX 13,2; 28,3.5; IgnEph 3,1; 7,1; IgnPhld 10,1. Einige der Hinweise auf den *ausserjohanneischen* Sprachgebrauch finden sich bei Schnackenburg, Johannesbriefe (s. Anm. 18) 324, Anm. 7.

<sup>95</sup> λαμβάνω παρὰ Joh 5,34.41.44; 10,18.

<sup>96</sup> οἱ ἐθνικοί «die Heiden» wie Mt 5,47; 6,7.

<sup>97</sup> Frey, Eschatologie I (s. Anm. 6) 283, Anm. 90; 452.

<sup>98</sup> Frey, Eschatologie (s. Anm. 6) I, 454; III, 58.

<sup>99</sup> Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 76-78.

<sup>100</sup> Johannesbriefe (s. Anm. 88) 334-337.

scheinlich machen. Dessen Verfasser soll nach 15,4f. mit dem Beginn des siebten Jahrtausends das messianische Friedensreich erhoffen, das erwartete Kommen des Christus in 6,9 als Erscheinung ἐν σαρκί beschreiben; «ähnlich 7,9: Sie werden ihn sehen als einen, der den Scharlachmantel um sein Fleisch [περὶ τὴν σάρκα] gehüllt hat.»<sup>101</sup> Der chiliastischen Deutung von Barn 15,4ff. und 7,9 folgt auch J. Frey<sup>102</sup>. Zu Unrecht. Barn 6,7 zeigt eindeutig, dass «der im Fleisch erscheinen soll» der Christus des ersten Kommens ist, auf den sich jeweils die Aussagen der Heiligen Schrift vorausweisend beziehen. Mit dem Kommen bei der Vollendung des Alls (Barn 15,4) verbindet der Verfasser, dass der Gottessohn den καιρὸς τῆς ἀνομίας beendet, die Gottlosen richtet und Sonne, Mond und Sterne verwandelt (15,5), dass also alles neu wird durch den Kyrios (15,7), denn dieser siebte Tag ist zugleich der Anfang eines achten, also einer anderen Welt (15,8). Um «Chiliastisches» geht es dabei nicht. Die Formulierung τὸν ποδῆρην ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα 7,9 entspricht dem Typus des leidenden Jesus: τὸ ἔριον τὸ κόκκινον περὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ 7,8. Dann muss man aber sinngemäss übersetzen: «da sie ihn ja am einstigen Tag sehen werden als den, der den Mantel trägt, der (damals Mt 27,28) «purpurfarben» um sein Fleisch (gehüllt war)». Der Verfasser ist der Meinung, dass der Gottessohn im Fleisch kommen musste, sonst hätten die Menschen bei seinem Anblick unmöglich gerettet werden können (5,10). Warum sollte er ihn zur Beschämung derer im Gericht, die ihn bespuckt, verhöhnt, durchstochen und gekreuzigt haben (7,8.9), ebenfalls im Fleisch kommen lassen?

J. Frey schätzt schliesslich den «Wert der hier anzuführenden Zeugnisse für die Interpretation von II Joh 7» selbst als «nicht allzu hoch» ein<sup>103</sup>. Trotzdem steht für ihn fest: «Das prädikative Partizip ἐρχόμενον ist sprachlich am ehesten auf ein noch ausstehendes sichtbares Kommen Jesu – aber ohne weitergehende chiliastische Ideen – zu beziehen.»<sup>104</sup> Aber welcher Zeitaspekt soll dann mit ὁμολογοῦντες angesprochen sein? Nun hatte J. Frey andernorts selbst in Erinnerung gerufen, dass nichtfuturischen Partizipialformen *kein spezifischer temporaler Bezug* eigne<sup>105</sup>, und diese Erkenntnis braucht man nur

<sup>101</sup> Strecker, Johannesbriefe (s. Anm. 88) 336.

<sup>102</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 64f.

<sup>103</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 65.

<sup>104</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 66.

<sup>105</sup> Eschatologie II (s. Anm. 6) 126; vgl. auch Blass, Debrunner, Rehkopf, Grammatik (s. Anm. 51) § 339 und R. Kühner/B. Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, II,1, Hannover 1992 (unv. Nachdr. der 3. Aufl. Hannover u. Leipzig 1898) § 389,3 mit Anm. 1: Die Zeitstufe von Infinitiv und Partizip wird durch die Zeitform des übergeordneten Verbums bzw. durch den Standpunkt des Redenden bestimmt. «Daher kann jeder Infinitiv und jedes Partizip mit jeder Zeitform des Verbi finiti verbunden werden, ...» Zur Vorzeitigkeit des Partizips des Präsens s. a.a.O. Anm. 9. Erhellend ist z. B. der Vergleich von Lk 6,48 οἰκοδομοῦντι mit Mt 7,24 ὀικοδομήσεν sowie das Nebeneinander von Lk

auf II Joh 7 anzuwenden, um zu ermessen, dass der temporale Bezug des *attributiven* Partizips ἐρχόμενον<sup>106</sup> nicht nur inhaltlich durch ὁμολογεῖν und ἐν σαρκί<sup>107</sup>, sondern auch syntaktisch durch die Zeitform des regierenden Verbs ἐξῆλθον eindeutig bestimmt ist. Das christologische ἐν σαρκί ist also seinem ganzen frühchristlichen Kontext entsprechend auf die Inkarnation<sup>108</sup>, nicht auf die Parusie zu beziehen. Wie der Presbyteros über diese dachte, hat er nicht zum Ausdruck gebracht. Entsprechend muss der Exeget sich eines Urteils enthalten.

### 2.3 Zur Eschatologie im 4. Evangelium

Die Zuordnung von Joh 21 zum Ganzen des Evangeliums verdeutlicht J. Frey zu Recht nicht über die Frage der literarischen Komposition, sondern über den «Rezeptionshorizont der eschatologischen Aussagen des 4. Evangeliums»<sup>109</sup>. Doch gleich der erste Satz der Auslegung zeigt, dass «philologische Arbeit» hier nicht mit grösster Sorgfalt durchgeführt wird: «In der letzten Szene des Evangeliums (Joh 21,20-23) stehen sich Petrus und der <Jünger, den Jesus liebte> gegenüber, wie zuvor bereits in den anderen <Lieblingsjünger>-Szenen des Evangeliums.»<sup>110</sup> Aber die Zuordnung zu Petrus ist nur noch in Joh 13,21-30; 18,15f.; 20,1-10; 21,1-14 gegeben, nicht in Joh 19,25-30.35. Als dann argumentiert J. Frey so, als sei das Evangelium von Anfang an, also durch den «nach Joh 21,23 verstorbenen Traditionsträger, den Evangelisten»<sup>111</sup>, auf einen Epilog hin konzipiert gewesen: In dem letzten Wort Jesu im Evangelium 21,22 liege ein Rückbezug auf eines der ersten berichteten Worte Jesu vor. Aber gerade dieser Hinweis zeigt, dass die Petrus-Nachfolge (Joh 1,41f.) ganz ohne Bezug auf die Nachtragsgeschichte konzipiert ist. Im Übrigen ist der Analyse zu den nach Joh 21,22f. «im johanneischen Gemeindegemeindekreis vorhandenen <realistischen> eschatologischen Erwartungen» zuzustimmen: «Diese Erwartungen bilden einen Teil jenes Rezeptionshorizonts, auf den die eschatologischen Aussagen des vierten Evangeliums bei der Verbreitung des Werks in den johanneischen Gemeinden treffen mußten.»<sup>112</sup> Ja,

6,48 οἰκοδομοῦντι und V. 49 οἰκοδομήσαντι. Mein Hinweis auf «niedere Koine» (Zum Verfasserproblem des II. und III. Johannesbriefes, ZNW 57 [1966] 93-100 [98, Anm. 32]) war, was ἔσται und ἐρχόμενος betrifft, Ausdruck von Unkenntnis.

<sup>106</sup> Blass, Debrunner, Rehkopf, Grammatik (s. Anm. 51) § 416, Anm. 14.

<sup>107</sup> I Joh 4,2(,3 v.l.); Polyk 7,1; vgl. auch I Tim 3,16.

<sup>108</sup> Vgl. Anm. 107; ferner Barn 5,6.10.11; 6,7.9.14; IgnEph 7,2. Der Präsensbezug auf καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν IgnSm 3,1; vgl. auch 5,2, ist in II Joh 7 durch nichts angedeutet.

<sup>109</sup> Eschatologie (s. Anm. 6) III, 14; vgl. auch I, 451.

<sup>110</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 14. Wider den Stachel, dass Lieblingsjüngertexte «erst ab Joh 13 anzutreffen» sind – s. J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 11-21 (ÖTBK 4/2), Gütersloh/Würzburg 1981, 435 –, wird schon gar nicht zu löcken versucht.

<sup>111</sup> Eschatologie I (s. Anm. 6) 451.



aber ein Rezeptionshorizont sagt noch nichts über die kommunikative Absicht der Verfasser der jeweiligen Texte selbst. Und die Rede vom Rezeptionshorizont ist auch etwas anderes als der Nachweis, dass die eschatologischen Aussagen der Texte jeweils einen konsistenten Zusammenhang darstellen.

Das Thema von Joh 5 ist nun ja auch nicht die Eschatologie, das macht J. Frey zutreffend deutlich. Es geht um die göttliche Hoheit Jesu, narrativ zusammengefasst in dem Vorwurf, er mache sich Gott gleich (V. 18). Darum führen die Verse 23.26.30 immer wieder präzise auf den Ausgangspunkt bei der göttlichen Hoheit Jesu zurück: «Um diese von Jesus in Anspruch genommene göttliche Vollmacht zum lebensspendenden und richtenden Handeln und damit um die Wahrheit des christologischen Bekenntnisses der Gemeinde geht es in der ganzen Rede Joh 5,19-47.»<sup>113</sup> Grundlegendes Argument im Rückblick auf die Heilung am Sabbat ist die vollständige Übereinstimmung des Tuns des Sohnes mit dem Tun des Vaters (V. 17.19). Die weiterführende Thematik wird eingeleitet durch die Rede von den Werken, die «grösser» sein werden als die Heilung am Sabbat, «deren Verrichtung Verwunderung nach sich ziehen soll.»<sup>114</sup> Diese Werke sind, weil vom Vater dem Sohn gegeben, das Zeugnis, das «grösser» ist als das von Johannes: dass der Sohn vom Vater gesandt ist (V. 36, vgl. 11,42). «Zum *logischen Verhältnis* der Sätze und Satzreihen» hatte J. Frey zutreffend beobachtet, dass 5,21 durch γάρ mit V. 20 verbunden sei und in weiterführender Explikation die angekündigten μείζονα ἔργα benenne: «Die <grösseren Werke> bestehen daher im ζωοποιεῖν und κρίνειν des Sohns.»<sup>115</sup> Diese Werke, die ihm der Vater zeigen wird (V. 20), damit er sie vollende (V. 36), gipfeln in dem das ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ bezeugenden Erwekungswunder, das die ungläubige *Verwunderung* zum Beschluss des Todes provoziert (11,53), der seinerseits die eschatologische Sammlung des Gottesvolks (11,52) und Letztes Gericht beinhalten wird: νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου κτλ. (12,31). Dem *Jetzt* des ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις κτλ. entspricht in 5,25 das καὶ νῦν ἐστὶν, das J. Frey durchaus zutreffend mit den Worten kommentieren kann: «Durch die vom Evangelisten eingefügte Wendung καὶ νῦν ἐστὶν ist die genannte Stunde der eschatologischen Totenerwekung nun auf die Gegenwart bezogen.»<sup>116</sup> Und entgegen der Tendenz in Band II, als könne «die temporallogische Spannung in Joh 4,23 und 5,25»<sup>117</sup> argumentativ gegen «die literarkritische Abtrennung der futurischen

<sup>112</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 22.

<sup>113</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 351.

<sup>114</sup> Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 352.

<sup>115</sup> Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 329.

<sup>116</sup> Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 377.

<sup>117</sup> Frey, Eschatologie II (s. Anm. 6) 283, vgl. S. 145: «Die Stunde *kommt*, und sie *ist jetzt* – sie *ist jetzt* und ist zugleich diejenige, die *kommt*.»

Erwartung von einer vermeintlich rein präsentischen Eschatologie» verwendet werden<sup>118</sup>, verdeutlicht J. Frey in Band III angemessen: «Die Stunde, die schon jetzt ist, bleibt zugleich die kommende, sie ereignet sich immer wieder ..., wenn das Werk des vierten Evangeliums verlesen wird und die Stimme des Gottessohnes erklingt ... Von der endzeitlichen Totenerweckung redet Joh 5,25 in seiner vorliegenden Form allerdings nicht.»<sup>119</sup> Aber er versteht es auch, den gleichen Grundgedanken im Stil von «schon und noch-nicht» bzw. in der «Verbindung von Gegenwartsgewißheit und Zukunftshoffnung»<sup>120</sup> so zu modulieren, dass sich die neue Tonart der eschatologischen Aussagen von 5,28f. scheinbar glatt an 5,24-27 anschmiegt: Im Glauben das (ewige) Leben zu empfangen bedeute, dass den vom Todesverderben Befreiten «das eschatologische Heil gewiß ist, das sie schon jetzt <haben> und das sich im Falle ihres leiblichen Todes (Joh 11,26) in der ἀνάστασις ζωῆς (Joh 5,29; vgl. Joh 6,39f.44.54) und der definitiven Christusgemeinschaft vollenden wird (vgl. 14,2; 17,24; 1 Joh 3,2).»<sup>121</sup> Dem liegt die Auslegung zugrunde, dass mit ζήσεται (Joh 11,25)<sup>122</sup> «ein <Aufleben> zugesagt» werde, «das im Sinne der endzeitlichen (bzw. jedenfalls postmortalen) Erweckung der Toten zu verstehen ist»<sup>123</sup>. So wird Martha (Joh 11,24) doch noch bestätigt, wenn auch gegen den weiteren Verlauf des Textes.

Es ist andererseits wahr: In Joh 5,28f. liegt «eine eindeutig futurische und im Gegensatz zu V. 25 nicht <vergegenwärtigte> Aussage vor»<sup>124</sup>. Wie kann, was nicht zusammenpasst, zusammengefügt werden? Wir sahen schon: Die nach V. 18 angeredeten Jerusalemer Juden sollen sich über die grösseren Werke der eschatologischen Vollmacht Jesu, das gegenwärtige ζωοποιεῖν und κρίνειν des Sohns, im Unglauben verharrend wundern. Schliesslich sollen sich die immer noch gleichen Hörer der Rede aber nicht über die präsentische Vollmacht Jesu «verwundern» – obwohl sie nach V. 40 immer noch nicht zu Jesus kommen wollen, um das Leben zu haben –, weil ihnen ja «die Vorstellung von der endzeitlichen Auferstehung und vom künftigen Gericht durch den Menschensohn vertraut ist»<sup>125</sup>. J. Frey spricht in diesem Zusammenhang mit Hinweis auf H. Weder<sup>126</sup> von einem philologisch sehr komplexen Sach-

<sup>118</sup> Frey, Eschatologie II (s. Anm. 6) 283.

<sup>119</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 378f.

<sup>120</sup> Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6), 458, vgl. Eschatologie II, 283.

<sup>121</sup> Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 381.

<sup>122</sup> Zum johanneisch zutreffenden Verständnis des Futurs vgl. Joh 4,14; 6,35.

<sup>123</sup> Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 458.

<sup>124</sup> Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 381.

<sup>125</sup> Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 389.

<sup>126</sup> Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (BThSt 20), Neukirchen-Vluyn 1993, 79. H. Weder handelt vom Verständnis der Einleitung Joh 5,28: «Freilich ist zuzugeben, daß der philologische Sachverhalt nicht eindeutig und sehr komplex ist.»



verhalt<sup>127</sup>: Der Zusammenhang des Ganzen bilde nämlich «einen Schluß a *minore ad maius*, wobei die futurisch-eschatologische Überzeugung das «Geringere» und die präsentische Vollmacht Jesu das «Größere» darstellt.»<sup>128</sup> Mit der Hilfskonstruktion eines insgeheim vollzogenen Adressatenwechsels gelingt der letzte Schritt der Argumentation. «Im «Spiel» mit den fiktiven jüdischen Hörern der Rede Jesu soll den christlichen Lesern ... die gegenwärtige Vollmacht des Erhöhten nahegebracht werden»: Durch die *nachfolgenden* Verse 28f. sollen «die christlichen Leser des Evangeliums zur Erkenntnis der gegenwärtigen Vollmacht Christi, wie sie in V. 24f. ausgesagt ist, argumentativ» *hingeführt* werden<sup>129</sup>. Von hintenher und sine expressis verbis zu etwas vorher Gesagtem «argumentativ hinführen» wäre in der Tat ein Sachverhalt höchster Komplexität, aber als Auslegungsschlüssel wohl eher nicht zu empfehlen.

Die Stunde der eschatologischen Totenerweckung liegt nach Joh 5,24f. im Jetzt des Hörens der Stimme des Gottessohns. O. Hofius hat im Blick auf die Aussagen von Joh 3,3b.5b einerseits und der Verse 15.16 und (17.) 18 andererseits «eine auffallende Parallelität» deutlich gemacht:

V. 3b: γεννηθῆναι ἄνωθεν	→	ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ
V. 5b: γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος	→	εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ
V. 15: πιστεύειν	→	ἔχειν ζωὴν αἰώνιον
V. 16: πιστεύειν εἰς αὐτόν	→	μὴ ἀπόλλυσθαι und ἔχειν ζωὴν αἰώνιον
V. 18: πιστεύειν εἰς αὐτόν	→	μὴ κρίνεσθαι (= σφύζεσθαι).

Aus dieser «Parallelität der Zusammenhänge» erhellt: «Die Neugeburt ist nichts anderes als das *Zum-Glauben-Kommen*.»<sup>130</sup> Und mit E. Käsemann wird zugespitzt: «Zum Glauben kommt es nur in der Kraft und auf die Weise der Totenaufweckung.»<sup>131</sup> Entsprechend hatte auch ich darauf hingewiesen, dass für den Evangelisten «Neuschöpfung zur Gotteskindschaft und Auferstehung (Joh 5,24ff.; 11,25f.) in eins» fallen<sup>132</sup>. Von einem «zu modernen theologischen Wunschprodukt»<sup>133</sup> kann angesichts des Textbefunds nicht die Rede sein. Durchgehend werden demgemäss in Joh 5, von der Unterbrechung V. 28f. abgesehen, Totenerweckung und Gericht als die Perspektiven

<sup>127</sup> Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 387.

<sup>128</sup> Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 389.

<sup>129</sup> Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 390.

<sup>130</sup> Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1-21, in: O. Hofius und H.-Ch. Kammler, Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums (WUNT 88), Tübingen 1996, 33-80 (75).

<sup>131</sup> Wunder (s. Anm. 130) 80.

<sup>132</sup> Gottesherrschaft, Taufe und Geist. Zur Tauftradition in Joh 3, in: Bergmeier, Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament (WUNT 121), Tübingen 2000, 185-205 (205).

<sup>133</sup> Hengel, Frage (s. Anm. 10) 268.

der eschatologischen Vollmacht des Sohnes im Jetzt der Begegnung mit ihm entwickelt:

- |  |   |
|--|---|
| V. 21 οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζωοποιεῖ  | V. 22 ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ          |
| V. 24 ὁ ... πιστεύων ... ἔχει ζωὴν αἰώνιον<br>ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου<br>εἰς τὴνζωήν | V. 24 καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται                    |
| V. 25 ... ὅτε οἱ νεκροὶ ... οἱ ἀκουσάντες<br>ζήσουσιν  |   |
| V. 26 οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν<br>ἐν ἑαυτῷ   | V. 27 καὶ ἐχουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν<br>ποιεῖν     |
|  | V. 30 καθὼς ἀκούω κρίνω, καὶ ἡ κρίσις<br>ἡ ἐμὴ κτλ. |

Auch J. Frey kann die oben angesprochene «Parallelität der Zusammenhänge» ganz im Sinn rein präsentischer Eschatologie verifizieren: «Die Rede von der Teilhabe an der ζωὴ αἰώνιος, die in 3,15.16.36 dem Glaubenden präsentisch zugesprochen wird, tritt an die Stelle einer Rede vom <Sehen> der Gottesherrschaft bzw. vom <Eingehen> in sie. Damit sind auch diese, in der Tradition vielleicht noch futurisch verstandenen Ausdrücke auf den gegenwärtigen Akt des Glaubens bzw. der ... neuen Geburt bezogen.»<sup>134</sup> Ganz am Ende des Abschnitts wird dann aber doch im Sinn von – in der Sache modulierender – Heilsgewissheit revoziert, und zwar noch bevor die entsprechenden Belegstellen nach Text und Kontext analysiert und ausgelegt wären: Die «schon jetzt definitiv zugesprochene Gabe des Heils» verbürge «die Teilhabe an der Auferstehung <am letzten Tag> (Joh 6,39.40.44.54), der ἀνάστασις ζωῆς (5,29)»<sup>135</sup>. Tatsächlich aber bedeutet zum Glauben zu kommen Übergang in das ewige Leben der Auferstehung (Joh 5,24f.; 11,25f.), während nach Joh 5,28f. *alle* Toten aus ihren Gräbern gerufen werden οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως.

Ohne Kunstgriffe ist der *inhaltliche* Zusammenhang von Joh 5,24-27 und V. 28f. nicht zu erweisen, allenfalls durch deskriptive Formulierungen zu behaupten, Formulierungen, die ihrerseits oft eher für eine Textergänzung als für eine authentische Konzeption passen. U. Wilckens lässt in 5,28f. «gezielt» eine Aussage allgemeiner urchristlicher Überlieferung «angefügt» sein, weil sich der Evangelist bewusst gewesen sei – dann wohl erst im Nachhinein,

<sup>134</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 261.

<sup>135</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 282. Ähnlich, aber anders begründet, M. Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy* (WUNT II, 132), Tübingen 2001, 94: «Those who have done τὰ ἀγαθὰ (<good things>) will rise to <the resurrection of life> because they already possess in themselves <eternal life> which is given now by the Son.» Diese Auslegung basiert auf der Missachtung der Differenz zwischen präsentischer und futurischer Krisis in Joh 3,18-21 und 5,27b-29.

sonst hätte er ja gleich die Aussage in V. 24f. anders formulieren können –, «daß die Aussage in V. 24f. als Aufhebung der Wahrheit der Erwartung des endzeitlichen Gerichts mißverstanden werden kann.»<sup>136</sup> Nach J.-M. Schröder «können die Leser durch die Aufnahme Jesu zwar bereits gegenwärtig das <ewige Leben> erhalten. Diese Aussage wird jedoch durch die futurische Verheißung der Auferweckung am Jüngsten Tag ergänzt (6,39.40.44; vgl. v.a. 5,25-28).»<sup>137</sup> M. Sasse schliesslich stellt nur noch Behauptungen nebeneinander: Die Gerichtsvorstellung von Joh 5,28f. entspreche der jüdischen Apokalyptik und der Sicht der synoptischen Evangelien. Die Vorstellung vom präsentischen Erlangen des Heils unter Umgehung des Gerichts sei johanneisch. Der Evangelist habe also die traditionelle Vorstellung des richtenden Menschensohnes aufgenommen und in seine überwiegend präsentische Heilslehre eingepasst.<sup>138</sup> Die beiden Tübinger Arbeiten zur Eschatologie, die von J. Frey und die von H.-Ch. Kammler, wenden dagegen Kunstgriffe der Interpretation an. J. Frey betont, und dies zu Recht, dass in den Versen 28f. eine eindeutig futurische und im Gegensatz zu V. 25 nicht <vergegenwärtigte> Aussage vorliege.<sup>139</sup> Die <vergegenwärtigte> Aussage von V. 25 reduziert er aber auf einen Ausdruck der Heilsgewissheit und koordiniert die <vergegenwärtigte> und die futurische Aussage im Stil von «schon und noch nicht», die Intention von V. 28f. weitert er dahingehend aus, dass diese Verse im Nachhinein zur Erkenntnis der gegenwärtigen Vollmacht Christi argumentativ hinführen sollen. Kann er so schlussendlich die Probleme des Abschnitts Joh 5,19-30, wenn auch nur «weithin», lösen<sup>140</sup>, wird er auch den «refrainartig viermal» wiederholten Satz ἀναστήσω αὐτὸν (ἐν) τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (Joh 6,39c.40c.44c.54b) der Konzeption des Evangelisten zurückgeben: «In der klaren Verbindung zwischen der präsentischen Lebenszusage und der futurischen Auferstehungserwartung stimmt Joh 6 ... mit Joh 5,19-30 überein.»<sup>141</sup> Man wird freilich fragen dürfen, warum selbst hinsichtlich der soeben angesprochenen Stereotypie noch gelten kann, das Kolorit der johanneischen Verkündigung komme erst dadurch zustande, «daß nicht monoton-dogmatisch ein und dieselbe Vorstellung eingehämmert wird»<sup>142</sup>.

H.-Ch. Kammler betont im Blick auf Joh 5,24.25 «den für die Eschatologiekonzeption des vierten Evangeliums signifikanten Gedanken, daß sich die eschatologische Totenaufweckung bereits *gegenwärtig* in letzter Endgültig-

<sup>136</sup> Wilckens, Johannes (s. Anm. 2) 121.

<sup>137</sup> Das eschatologische Israel im Johannesevangelium. Eine Untersuchung der johanneischen Israel-Konzeption in Joh 2-4 und Joh 6 (NET 3), Tübingen/Basel 2003, 301.

<sup>138</sup> Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes (TANZ 35), Tübingen/Basel 2000, 181.

<sup>139</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 381.

<sup>140</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 391.

<sup>141</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 397.

<sup>142</sup> Eschatologie I (s. Anm. 6) 459.

keit ereignet – und zwar darin, daß ein Mensch zum Glauben an Jesus Christus kommt.»<sup>143</sup> Als Ergebnis sorgfältiger Analyse kann deshalb festgestellt werden, dass der Evangelist durch radikale Umformung apokalyptischer Sprachmuster und Vorstellungsinhalte zum Ausdruck bringt, «daß sich das heilvolle Geschehen der eschatologischen Totenaufweckung ebenso wie das Unheilsgeschehen des Straf- und Verdammungsgerichts nicht etwa erst an einem noch in der Zukunft liegenden Jüngsten Tag, sondern bereits hier und jetzt in der Begegnung mit der nachösterlichen Christusverkündigung vollzieht.»<sup>144</sup> Die umstrittenen Aussagen futurisch-eschatologischen Inhalts seien demgemäß im Sinne der präsentischen Eschatologie auszulegen. Wie man dann bald erkennen muss, reicht dazu auch die hohe Kunst streng philologisch textimmanenter Exegese nicht aus. Unter Hinweis auf das Nacheinander von Joh 4,21 ἔρχεται ὥρα ὅτε und 4,23 ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε will H.-Ch. Kammler zeigen, dass für die Semantik der Wendung ἔρχεται ὥρα immer der Gegenwartsaspekt aus nachösterlicher Perspektive impliziert sei<sup>145</sup>. Dass in einem Text die nachfolgende das Verständnis einer vorausgehenden Wendung erhellt, ist immer gegeben (vgl. Joh 2,19.21f.; 4,10.14; 6,27.35). Dass die frühere (Joh 5,25) die spätere Stelle (5,28f.) *stillschweigend* mit interpretiere<sup>146</sup>, ist dagegen kaum als zwingendes Argument anzusprechen. Vor allem muss hier noch bedacht werden, dass Joh 5,28 mit seinem ἔρχεται ὥρα ἐν ᾗ sowohl sprachlich als auch inhaltlich aus der johanneischen Redeweise (ἔρχεται ὥρα ὅτε Joh 4,21.23; 5,25; 16,25) herausfällt, so dass in Joh 5,27-29 johanneische Stilmerkmale nicht «weitgehend»<sup>147</sup>, sondern vollständig fehlen. Dem entspricht die inhaltliche Differenz: «Die Stunde, *wenn* ich sterben werde», ist, solange ich lebe, als Möglichkeit immer präsent, «die Stunde, *in* der ich sterben werde», ist, solange ich lebe, streng futurisch. Das gilt wohl auch entsprechend für den griechischen Text. H.-Ch. Kammlers Auslegung übersieht – wie im Übrigen auch die J. Freys – den Unterschied zwischen οἱ ἀκούσαντες V. 25 und πάντες V. 28, denn die ἀκούσαντες sind, wie er schön herausgearbeitet hat, diejenigen, «die der Sohn durch die schöpferische Macht seiner <Stimme> aus dem Tode ins Leben rufen und so lebendigmachen <will> (V.

<sup>143</sup> Christologie und Eschatologie. Joh 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie (WUNT 126), Tübingen 2000, 123.

<sup>144</sup> Christologie (s. Anm. 143) 195.

<sup>145</sup> Christologie (s. Anm. 143) 211. Die ebd. eingefügte Anm. 177 belegt, dass H.-Ch. Kammler sieht, dass die Frage der Reihenfolge sehr wohl von Belang ist.

<sup>146</sup> Es ist daher nicht zufällig, dass Frey, Eschatologie II (s. Anm. 6) 146, mit der gleichen Beobachtung «der variierten Wiederaufnahme bei umgekehrter Reihenfolge» die entgegengesetzte Exegese vorbereitet. Den Begriff «Wiederaufnahme» verwendet er natürlich entschieden anders, als ihn Ruckstuhl / Dschulnigg, Stilkritik (s. Anm. 11) 105 («eine chiasmatische Verschränkung», höchstens «... von einem der Figur nicht eingegliederten Satzstück unterbrochen») definiert haben.

<sup>147</sup> So Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 382 zu Joh 5,28.

21)»,<sup>148</sup> während die πάντες V. 28 wirklich alle Toten sind, die im Stil von Dan 12,2<sup>149</sup> zur Auferstehung gelangen. Die Wendung ἀνάστασις κρίσεως muss H.-Ch. Kammler zu einem «zutiefst paradoxen Ausdruck» erklären, der besage, dass die Nicht-Glaubenden «in Wahrheit überhaupt nicht auferstehen, sondern ewig im Tode bleiben»<sup>150</sup>. Aber das ist doch gerade die Pointe von V. 28f., die Vollmacht des Gottessohns als Menschensohn zu exemplifizieren, dass er alle, um Gericht zu halten, zur Auferstehung rufen wird, εἰς ἀνάστασιν ζωῆς die einen, εἰς ἀνάστασιν κρίσεως die andern. Denn damit wird, wie U. Wilckens sachgerecht kommentiert, «diejenige Variante jüdisch-urchristlicher Eschatologie aufgenommen, die eine Auferweckung aller Toten als Voraussetzung für den Vollzug des Endgerichts je «nach den Werken» erwartete»<sup>151</sup>. Die Rede von einem «zutiefst paradoxen Ausdruck» liegt auf der gleichen Linie wie die Rede von einem philologisch sehr komplexen Sachverhalt<sup>152</sup>, beides geboren aus dem Versuch, der Literarkritik als Hilfe der Interpretation zu entraten. Die Johannes-Exegese wird daher gut daran tun, auf H.-Ch. Kammlers Urteil zurückzukommen: Falls die Verse 5,28.29 und entsprechend dann auch die Stellen 6,39c.40c.44c.54b; 12,48cb ausschliesslich futurisch-eschatologischen Sinn haben, ist das Urteil unabweisbar, dass diese Verse «unmöglich vom Evangelisten selbst stammen können, sondern einer nachjohanneischen Redaktion zugeschrieben werden müssen.»<sup>153</sup>

### Schlussüberlegungen

M. Hengel hatte, was leicht übersehen werden kann, ausgeführt: «Im Gegensatz zu den Briefen, die unmittelbar vom Alten stammen, hat das Evangelium seine abgeschlossene, uns vorliegende Form erst nach dessen Tode durch einige von seinen Schülern erhalten. Es ist darum nicht im strengen Sinne völlig einheitlich: Andere Hände haben daran mitgewirkt, ...»<sup>154</sup> So wird man also auch damit rechnen dürfen, dass Joh 5,27b-29 von anderer Hand eingefügt wurde. Wie wir mit J. Frey sahen, ist das Thema von Joh 5 die Übereinstimmung des *Tuns* des Sohnes mit dem *Tun* des Vaters (V. 17.19.30), so dass auch das unterstellte ἴσον ἐαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ (V. 18) durch ebendiese Übereinstimmung gedeckt wird. Der Doppelung von V. 21f. (ζωοποιεῖν und κρίνειν) entspricht die Doppelung von V. 26f. τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν

<sup>148</sup> Christologie (s. Anm. 143) 165f.

<sup>149</sup> Vgl. dazu Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 383-386; Kammler, Christologie (s. Anm. 143) 222f.

<sup>150</sup> Christologie (s. Anm. 143) 216.

<sup>151</sup> Wilckens, Johannes (s. Anm. 2) 120.

<sup>152</sup> Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 387.

<sup>153</sup> Christologie (s. Anm. 143) 206.

<sup>154</sup> Frage (s. Anm. 10) 225.



ἐαυτῷ und ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν. V. 30 nimmt mit ποιεῖν und κρίνω unmittelbar V. 27a auf, während V. 27b-29 eine Abschweifung darstellt. Diese Texterweiterung ist so angefügt, dass sie mit κρίσεως zu dem Stichwort κρίσιν V. 27a zurücklenkt, um den Anschluss an V. 30 wieder zu gewährleisten. Aber das ist nicht nur eine Abschweifung, sondern eine deutliche Korrektur, die die unmittelbar vom Vater gegebene gegenwärtige Vollmacht des Sohnes bezieht und gründet auf die endzeitliche Vollmacht des Menschensohnes, alle Toten zu Auferstehung und Gericht nach den Werken zu rufen. So aber werden Auferstehung und Gericht am Jüngsten Tag auch ein Thema des Johannesevangeliums. Zu bedenken ist dabei auch der Befund, dass wir in Joh 3-4 uneingeschränkte Vergegenwärtigung eschatologischer Termini vor uns haben<sup>155</sup>. Erst in Joh 5-6 tauchen die futurisch eschatologischen Juxtapositionen auf, also exakt in den Kapiteln, die auch in ihrer kompositionellen Reihenfolge schon lange heftig umstritten sind. In seinem Umgang mit apokalyptischen Sprachmustern und Vorstellungsinhalten setzt der Evangelist bei seinen Lesern immer die Kenntnis jüdisch-urchristlicher Eschatologie voraus. Dass der Rezeptionshorizont «bei der Verbreitung des Werks in den johanneischen Gemeinden»<sup>156</sup> nun seinerseits im Evangelium als Text präsent wurde, war also durchaus naheliegend, sollte aber exegetisch nicht dazu führen, dass die authentische Eschatologiekonzeption des Evangelisten verdunkelt, eingeschränkt oder gar ganz ausgeblendet wird. Nur eben am Rande hat ja auch J. Frey durchaus zutreffend festgestellt: Wie die futurischen und die präsentischen Aussagen in der Tradition der johanneischen Gemeinde sachlich aufeinander bezogen waren bzw. aufeinander bezogen werden konnten, lasse sich nicht mehr im Einzelnen rekonstruieren bzw. klären<sup>157</sup>. Ja, genau das ist der Fall. Und «nur noch in den johanneischen Texten selbst», in denen der Evangelist futurisch-eschatologische Aussagen interpretierend verarbeitet hat, lässt sich das sachliche Verhältnis der beiden Reihen eschatologischer Aussagen bestimmen<sup>158</sup>. Eine wenn auch noch so schlichte Rolle wird man der Literar- und Redaktionskritik bei der Bestellung des johanneischen Feldes nach alledem doch zugestehen müssen. Wer deren Übertreibungen, zu Recht, als Auswüchse einer Modeerscheinung beurteilt, sollte bedenken, dass ihre Vernachlässigung nun auch schon seit einer Reihe von Jahren eben zur Mode geworden ist<sup>159</sup>.

<sup>155</sup> Vgl. Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 319f. 376.379.477.

<sup>156</sup> Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 22.

<sup>157</sup> Eschatologie III (s. Anm. 6) 43, 465.

<sup>158</sup> Dies, um ein Missverständnis auszuschliessen, in Abänderung von Frey, Eschatologie III (s. Anm. 6) 465: «Nur noch in den johanneischen Texten selbst, in denen die beiden Reihen eschatologischer Aussagen nebeneinander verarbeitet sind, lässt sich ihr sachliches Verhältnis bestimmen.»

<sup>159</sup> Schröder, Israel (s. Anm. 137) 27, formuliert unter Hinweis auf die Trendsetter «kohärente Einheit» und sprachlich stilistische «Homogenität» zutreffend, das Ausgehen

Andererseits ist wohl wahr: Wenn wir das Johannesevangelium auslegen, haben wir es in seiner vorliegenden Textgestalt zu interpretieren. Diachrone und synchrone Analyse schliessen sich nicht gegenseitig aus. Und die synchrone Auslegung kann von den Versuchen, das Johannesevangelium bzw. die johanneischen Schriften als Einheit wahrzunehmen, sehr wohl lernen. Wir dürfen nur nicht aus den Augen verlieren: Nicht nur die literarkritischen Lösungsversuche waren vielstimmig, auch die Kohärenz orientierten sind es, weil sich ja, wie J. Frey zum vorliegenden Fall mit Recht festgestellt hat, nicht mehr im Einzelnen klären lässt, wie die futurischen und die präsentischen Aussagen in der Tradition der johanneischen Gemeinde sachlich aufeinander bezogen waren bzw. aufeinander bezogen werden konnten<sup>160</sup>. Wenn beide Seiten das Recht der anderen anerkennen und die Grenzen der eigenen Vorgehensweise beachten, braucht also Streit nicht zu sein.

*Roland Bergmeier, Weingarten*

von der literarischen Einheit des Evangeliums habe sich in den letzten beiden Jahrzehnten «durchgesetzt».

<sup>160</sup> S. Anm. 157.