Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 72 (2016)
Heft: 4

Artikel: Zur Hermeneutik der Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium
Autor: Schroeder, Christoph
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877736

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: 10.12.2025

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

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 72 | 2016 | Heft 4

Zur Hermeneutik der Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium

I. Die Abschiedsreden als Teil eines erzählerischen Gesamtkonzepts

1. Das Verschwinden des Erzählers

Nachdem Judas in die Nacht hinausgegangen ist (13,30)[1], wendet Jesus sich mit Mahnungen und Verheissungen an die Jünger,[2] ohne dass der Evangelist noch hinzuträte, um Einzelheiten zu Ort und Personen zu erläutern oder sie zu deuten. Der Erzähler beschränkt sich auf die Einleitung der Redebeiträge: «Spricht zu ihm Thomas ...», «Jesus spricht zu ihm ...», «Spricht zu ihm Philippus ... », usw.[3] Nahtstellen lässt er in eigenartiger Weise unüberbrückt: Ohne Erklärung

1 Im Folgenden werden die Texte aus dem Johannesevangelium nur mit einfacher Kapitel- und Vers-, ohne vorangestellte Buchangabe notiert.

2 Der Anfang der Abschiedsreden ist umstritten. Zu diesem Komplex werden oft auch c. 13 und 17 gerechnet. 13,1-30 ist die Erzählung von der Fusswaschung mit der in sie eingebetteten Deutung dieser Handlung, c. 17 das Abschiedsgebet Jesu. Zu den verschiedenen in der Forschung diskutierten Möglichkeiten, die Abschiedsreden abzugrenzen, s. den Überblick bei Chr. Hoegen-Rohls: Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum Johannesevangelium (WUNT II/84), Tübingen 1996, 82-92. Die meisten Ausleger lassen die Abschiedsreden mit 13,31 beginnen. So U. Schnelle: Die Abschiedsreden im Johannesevangelium, ZNW 80 (1989) 64-79; Hoegen-Rohls (s.o.), 91f. Für andere beginnen die Reden mit 14,1 (H. Thyen: Das Johannesevangelium [HNT 6], Tübingen 2005, 603). S. auch den Forschungsüberblick von Schnelle: Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994-2010. Zweiter Teil: Eschatologie und Abschiedsreden, ThR 78 (2013) 462-504. Als eigentliche Abschiedsreden Jesu werden im Folgenden 13,31-16,33 verstanden. Vgl. zum Folgenden auch Chr. Schroeder: Leben in Fülle. Eine Theologie des Johannesevangeliums, Stuttgart 2016, 19-31.212-261.

3 «The narrator intrudes in a significant way only once during the farewell discourse (16:17,19; see also 13:31; 17:1, and possibly 17:3).» (R.A. Culpepper: Anatomy of the Fourth Gospel.

geht Jesus von der Ankündigung an Petrus, er werde ihn verleugnen (13,36-38), über zur Anrede an die Jünger: «Euer Herz erschrecke nicht» (14,1). Ebenso folgt auf Jesu Aufforderung: «Steht auf, lasst uns von hier weggehen» (14,31) nicht, wie man erwarten würde und wie es bei Markus geschieht, eine Beschreibung des Aufbruchs («Und nachdem sie den Lobgesang gesungen hatten, gingen sie hinaus zum Ölberg» Mk 14,26). Stattdessen setzt Jesus unvermittelt mit seiner zweiten Rede ein: «Ich bin der wahre Weinstock, und mein Vater der Weingärtner» (15,1). So weiss der Leser nicht: Haben die Jünger der Aufforderung Jesu in 14,31 Folge geleistet? Sind sie gemeinsam mit ihm aufgebrochen? Erst in 18,1 scheint sich der fehlende erzählerische Übergang zu finden. Das hat die Ausleger zum Urteil geführt, c. 15-17 stünden situationslos da (Bultmann). Erkennt man jedoch, dass die erzählerischen Übergänge in den Abschiedsreden durchgehend fehlen, dann erscheinen diese Brüche in einem anderen Licht.

Den entscheidenden Hinweis darauf, warum der Erzähler in den Abschiedsreden so auffällig in den Hintergrund tritt, gibt Alan Culpepper.[4] Er erkennt, dass hier alle Merkmale, die im vorangehenden Teil des Evangeliums den Erzähler auszeichnen, Jesus selbst zukommen: «Both Jesus and the narrator are omniscient, retrospective, and ideologically and phraseologically indistinguishable.»[5] Der Erzähler verschwindet hier völlig hinter Jesus selbst. Von Beginn an sind die Hörer/Leser in der Situation präsent, die der johanneische Jesus durch seine Rede erschafft.

Für Culpepper erklärt sich das aus der Entstehungssituation des Evangeliums. «While the narrator views Jesus retrospectively in the rest of the gospel, in the farewell discourse Jesus speaks proleptically of the life situation of the fictional narrator which probably corresponds to that of the author himself. The link between Jesus and the later time is thereby maintained in the farewell discourse by Jesus' proleptic speech.»[6]

Der Evangelist ist über den Verdacht erhaben, eine historische Rekonstruktion des Lebens Jesu geben zu wollen. Sein Verschwinden bedeutet, dass der Christus praesens, der gegenwärtige, auferstandene Christus in den Abschiedsreden spricht. Aufforderungen wie sein Appell: «Steht auf, lasst uns von hier

A Study in Literary Design, Philadelphia 1983, 36).

4 Ebd.

5 Ebd.

6 Culpepper: Anatomy (Anm. 3), 37.

weggehen» (14,31) richten sich damit nicht nur an die Jünger, mit denen Jesus versammelt ist, sondern über sie hinaus an alle, die seine Rede hören oder lesen. Ob sie seiner Aufforderung folgen und mit ihm gehen, überlässt Jesus den Hörern. Kein Erzähler nimmt ihnen diese Entscheidung ab. Das ist der Effekt, den er durch sein Verschwinden erzielt.

Im Folgenden soll die Einsicht der Forschung konsequent ernst genommen werden, dass das Johannesevangelium um das Jahr 100 n. Chr. herum entstanden ist und sich an die nachösterliche Gemeinde seiner Zeit richtet. Der Evangelist erzählt die Geschichte Jesu der Gemeinde seiner Gegenwart. Er erzählt ihr die in der Vergangenheit liegende Geschichte von Jesu Tod und Auferstehung und die daraus sich ergebende Fülle des Heils und des Lebens als eine, die sich in ihrer Zeit ereignet.

2. Die Spannung zwischen Verheissung und Erfüllung

Der nachösterliche Verfasser des Johannesevangeliums unterscheidet in seiner Darstellung der Geschichte Jesu zwischen der vor- und der nachösterlichen Zeit und den vor- und nachösterlichen Erkenntnismöglichkeiten der Jünger. Er setzt die vorösterliche Perspektive der Zukünftigkeit und der Verheissung bewusst ins Verhältnis zu seinem eigenen nachösterlichen Standort des Rückblicks.[7] Explizit lässt er seinen eigenen, historisch gesehen nachösterlichen, Standort nur dort in Erscheinung treten, wo er ihn als solchen kenntlich macht: wenn er in 2,22 und 12,16 erklärt, dass sich die Einsicht der Jünger, die ihr Nichtverstehen auflöst, an Ostern ereignen werde. Die Spannung zwischen Verheissung und Erfüllung ist damit integraler Bestandteil der erzählten Geschichte und ein für ihre Dynamik entscheidender Faktor.[8] Die Leser wissen zwar um die zukünftige Lösung, doch die Erzählung nimmt sie in die gegenwärtige Spannung hinein.

Was bedeutet diese Spannung inhaltlich? Sie gewinnt darin Gestalt, dass das Evangelium und mit ihm die Abschiedsreden den Tod Jesu von Anfang bis Ende nicht als Scheitern, sondern als Vollendung seines göttlichen Auftrags

7 S. dazu Hoegen-Rohls: Der nachösterliche Johannes (Anm. 2), 134-140.202-207.

8 S. die zahlreichen Vorverweise und Prolepsen, die auf Kreuz und Auferstehung als Zielpunkt des Evangeliums hinzeigen, sowie innerhalb der Passionsgeschichte die Rückbezüge auf c. 1-12 (s. dazu J. Zumstein: Die johanneische Interpretation des Todes Jesu, in: ders.: Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium [AThANT 84], Zürich ²2004, 219-239).

verstehen. Bereits c. 1-12 stellen den Tod Jesu als etwas für die Glaubenden Heilvolles dar. Entsprechend entwirft der Evangelist die Abschiedsreden in der Perspektive der Verheissung und Zukünftigkeit. An der Grenze, kurz vor seinem Weggang, verheisst der johanneische Jesus den Jüngern für die nachösterliche Zeit das Wirken des Geistes. Er verheisst ihnen dasselbe, was er den Juden in c. 1-12 verheissen (8,12.28.31), diese aber abgelehnt hatten. Er malt die nachösterliche Zeit als Zeit der Fülle und der Erkenntnis und, trotz seines Abschieds, als Zeit seiner vollen Gemeinschaft mit den Seinen. Sie wird die eigentliche Heilszeit sein. Erst in ihr werden die Jünger seine Göttlichkeit erkennen. An keiner Stelle stellen die Abschiedsreden Jesu vermeintliche *Entzogenheit* als Merkmal der nachösterlichen Zeit dar! Im Gegenteil, Jesus will den Jüngern die Augen öffnen für die Lebensfülle, die sein Weggang erschliessen wird, den Bedrängnissen, denen sie ausgesetzt sein werden, zum Trotz.

Die Jünger reagieren auf diese Verheissungen mit einem Unverständnis, das dem der Juden in c. 1-12 in nichts nachsteht. Beide Gruppierungen, die Juden und die Jünger, vermögen nicht zu erkennen, dass ihnen in ihm der Vater begegnet (14,7). Der einzige Unterschied: Die Juden hatten Jesu Verheissungen abgelehnt.[9] Dass er weggehen würde, hatte sie nicht gekümmert. Die Jünger dagegen lieben ihn und versuchen, ihn zu verstehen; sie wollen, dass er bei ihnen bleibt. Dass sie ihn lieben, wird sie für das «Grössere» (1,51) qualifizieren. Das «Mehr», das über das, was ihnen im irdischen Jesus begegnet, hinausgehende «Grössere», wird die Gabe des Geistes sein. Jesus verheisst ihnen ihr Einssein mit ihm und dem Vater (14,20). Die Identität zwischen ihm und der Gemeinde, ihre Teilhabe an der Wahrheit (8,31f), ist auf der Erzählebene damit etwas für die Zukunft Verheissenes. Auch für die nachösterlichen Hörer und Leser liegen die Verheissungen der Abschiedsreden in der Zukunft. Auch für sie ist Jesus das Gegenüber. Die, die ihn lieben, sind die Unverständigen, denen es an der vollen Einsicht noch mangelt. Dieser inhaltlich-theologische rote Faden verbindet c. 1-12 und 13-21 zu einer konzeptionellen Einheit.

Kreuz und Auferstehung, die Gabe des Geistes und die damit einher gehende Einsicht liegen für die nachösterliche Gemeinde, obschon historisch gesehen Vergangenheit, in der Zukunft. Damit ähnelt das Johannesevangelium von seiner Erzählstruktur her den jüdischen Festlegenden. In der Passa-Haggadah

9 Vgl. das Fazit des Evangelisten am Ende des öffentlichen Wirkens Jesu in 12,38-41.

sieht sich die das Passafest feiernde Gemeinde im Vollzug der Feier in die Situation der Sklaverei in Ägypten zurückversetzt, obschon dieses Ereignis, historisch gesehen, in der fernen Vergangenheit liegt.

Die These, dass dem Johannesevangelium und damit auch den Abschiedsreden ein vom Erzähler kunstvoll strukturiertes Zeitgefüge zugrunde liegt (die Spannung zwischen Verheissung und Erfüllung), stellt die Ansätze in Frage, die diese Reden von der redaktionskritisch begründeten historischen Verortung ihrer einzelnen Textsegmente her deuten. Im Folgenden sollen, nach einer Skizzierung der redaktionsgeschichtlichen Auslegung der Abschiedsreden, die Prämissen dieses Ansatzes zunächst kritisch hinterfragt (II) und dann die theologische Aussageintention entfaltet werden, die sich aus dem die Abschiedsreden strukturierenden Zeitgefüge ergibt (III). Eine Zusammenfassung der Ergebnisse schliesst die Untersuchung ab.

II. Die sich aus der Redaktionsgeschichte ergebende Interpretation der Abschiedsreden

1. Der theologiegeschichtliche Ansatz

Da Jesus den Jüngern in den Abschiedsreden die Zukunft skizziert, die ihnen nach seinem Weggang bevorsteht, hat man gemeint, der Verfasser stelle hier in der Gestalt von Ankündigungen und Verheissungen des vorösterlichen Jesus seine eigene nachösterliche Wirklichkeit dar. Die Abschiedsreden spiegelten die Geschichte der johanneischen Gemeinde wider. Scheinbar offensichtliche Brüche im Text reflektierten die Entstehungsgeschichte dieser Reden und damit die sich ändernden sozialen und geschichtlichen Bedingungen der johanneischen Gemeinde. Insbesondere 14,31, Jesu Ansage an die Jünger: «Steht auf, lasst uns von hier weggehen», ein Zitat aus Mk 14,42, hat die Literarkritik vermuten lassen, dieser Vers habe seine ursprüngliche Fortsetzung in 18,1 gehabt.[10] C.

10 Bereits Julius Wellhausen hatte diese These aufgestellt (ders.: Das Evangelium Johannis, Berlin 1908, 79). Für Christian Dietzfelbinger geht nur die erste Abschiedsrede 13,31-14,31 auf den Evangelisten zurück. Die weiteren drei Reden (15,1-16,15; 16,16-33 und 17,1-26) seien von verschiedenen Schülern nachträglich zwischen 14,31 und 18,1 eingefügt worden. Diese fortlaufend angefügten Erweiterungen spiegelten die im Laufe der Zeit sich wandelnden innergemeindlichen Auseinandersetzungen und äusseren Bedrohungen wider. «Dabei verhehlen wir uns nicht die Eigenständigkeit der Autoren, die in 15,1-16,33 zu Wort kommen. Sie haben das Anliegen des Lehrers in eigener Verantwortung aufgenommen und weitergeführt.» (C. Dietzfelbinger: Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden [WUNT 95], Tübingen 1997, 252).

15-17 seien spätere Einschübe, die die vorhergehende Rede im Lichte neuer geschichtlicher Situationen korrigierten und ergänzten.

Aus der redaktionskritisch begründeten theologiegeschichtlichen Verortung johanneischer Texte erschliessen die Ausleger das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde in der nachösterlichen Zeit. Andreas Dettwiler zufolge ist die Grundfrage der Abschiedsreden «die nach der Abwesenheit Jesu durch seinen Tod und, damit engstens verbunden, die nach der Qualität der nachösterlichen Zeit.» Es gehe in ihnen darum, wie, «da ja Jesus nach dem JohEv die Inkarnation göttlichen Heils darstellt, Vermittlung von Heil und also Gotteserfahrung nach dem Entzug Jesu durch seinen Tod noch möglich und denkbar» sei.[11] Jörg Frey zufolge sehen sich die Jünger «durch das Phänomen von Unglauben und Apostasie verunsichert.» Eigentlich aber stehe hinter ihrer Verunsicherung «die Erfahrung der ‹Abwesenheit› Jesu, die das Sein der Glaubenden ‹in der Welt› kennzeichnet.»[12] Trauer über die Unsichtbarkeit Jesu präge die nachösterliche Zeit. In diese historische Situation sprächen die Abschiedsreden hinein.

2. Die johanneische Gemeinde als «charismatische Bruderschaft» (Takashi Onuki)

Takashi Onuki hat aus den Ergebnissen der Redaktionskritik Schlussfolgerungen für die soziologische Bestimmung der johanneischen Gemeinde gezogen.

11 A. Dettwiler: Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995, 11. Dem Relecture-Modell (Jean Zumstein) zufolge spiegelt sich in den Abschiedsreden ein dynamischer Interpretationsprozess. Eine adäquate Deutung der Texte ergibt sich diesem Modell zufolge dann, wenn sie in Korrelation zu den sozial- und zeitgeschichtlichen Faktoren gesetzt werden, die diese Deutungen ausgelöst haben. Die erste, vom Evangelisten selbst stammende Rede 13,31-14,31 sei in Relation zu den im Laufe der Zeit sich wandelnden inneren und äusseren Konstellationen und Herausforderungen, denen sich die johanneische Gemeinde ausgesetzt sah, neu gedeutet worden. 15,1-17 sei eine Relecture von 13,1-17.34f. und 16,4b-33 eine Relecture von 13,31-14,31. Zusammen mit der Ursprungsrede ergeben diese späteren Deutungen, das ist die Idee der Relecture, ein neues Ganzes, aus dessen interner Dynamik die Korrelation zur Zeitgeschichte abgelesen werden kann. Die Relecture von 13,31-14,31 in 16,4b-33 vollzieht sich Dettwiler zufolge mit der sie leitenden Grundfrage: «Wie vermag die in der λύπη gefangene Gemeinde ihre kritische Situation gegenüber dem sie bedrängenden Kosmos zu bestehen? Wie vermag sie ihren Weg in der Gegenwart und in der Zukunft weiter zu gehen und zu bestehen? Die Rede will der Gemeinde ermöglichen, ihre verlorengegangene oder zumindest sehr gefährdete religiöse Identität wieder zu gewinnen» (290).

12 J. Frey: Die johanneische Eschatologie III (WUNT 117), Tübingen 2000, 125.

Die Texte, die den Jüngern das Einssein mit dem Vater und dem Sohn verheissen (14,20.23), deutet Onuki als vaticinia ex eventu und damit als Spiegel ihrer nachösterlichen Entstehungssituation. Für das Johannesevangelium seien der in ihm geschilderte irdische Jesus und die nachösterliche Gemeinde miteinander identisch. Das sei Ausdruck der Verschmelzung der Zeit des irdischen Jesus mit der der nachösterlichen Gemeinde.[13] Der Christus, der vorösterlich im irdischen Jesus begegnet, gebe sich nachösterlich in bruchloser Identität in der Gemeinde zu erkennen. Von ihrem Selbstverständnis her an die Stelle des irdischen Jesus getreten, sei diese Gemeinde eine in isomorphem Verhältnis zum johanneischen Jesus stehende Sekte,[14] eine «charismatische Bruderschaft»[15], die «in ihrem charismatischen Bevollmächtigungsbewusstsein ohne weiteres die eigene Zeugnisablegung mit jener durch Jesus, den gottgesandten Offenbarer, gleich[setzt] (3,11; 9,4).»[16] In ihr selbst komme für sie «kein anderer zu Wort [...] als der Auferstandene und Erhöhte, der jetzt als Geist-Paraklet in der Gemeinde gegenwärtig ist.»[17]

«Das heißt – auf das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde bezogen –, daß ihr Werk, das sie in der Auseinandersetzung mit dem Judentum leistet, zwar von ihr, den Menschen, geleistet wird, aber letztlich doch als Werk Jesu Christi, des Offenbarers, und schließlich als Werk Gottes selbst (vgl. 9,3: τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ) anzusehen ist. Angesichts dieses Werkes der johanneischen Gemeinde werden ‹Sehen› und ‹Blindheit›, ‹Tag› und ‹Nacht› voneinander geschieden. Denn genauso wie der irdische Jesus ist auch sie ‹das Licht der Welt› (9,5). In ihr sind ‹die Kinder des Lichtes› (12,36).»[18]

13 T. Onuki: Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen «Dualismus» (WMANT 56), Neukirchen 1984. S. auch die Würdigung des Ansatzes von Onuki und des von ihm eingeführten, von Hans-Georg Gadamer geprägten, Begriffs der ‹Horizontverschmelzung› zur Deutung des Johannesevangeliums: «In der Verschmelzung der ‹Horizonte› der Zeit Jesu und der Adressatengemeinde (einschließlich ihrer Geschichte) entsteht [...] etwas Neues: eine neue Sicht der Wirklichkeit, die weder der außertextlichen Wirklichkeit der Zeit Jesu noch der außertextlichen Wirklichkeit der Adressaten entspricht und die sich durch den Text des Evangeliums vermittelt.» (J. Frey: Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus, in: ders.: Die Herrlichkeit des Gekreuzigten, Tübingen 2013, 470).

14 S. dazu W.A. Meeks: The Man from Heaven in Johannine Sectarianism, JBL 91 (1972) 44-72.

15 Onuki: Gemeinde und Welt (Anm. 13), 80.

16 Onuki: Gemeinde und Welt (Anm. 13), 92.

17 Ebd.

18 Onuki: Gemeinde und Welt (Anm. 13), 84.

Jesu Verhältnis zur Welt setze sich in der johanneischen Gemeinde nahtlos fort. Auch alle anderen Eigenschaften Jesu gälten für sie. Wie er sei sie frei von Sünde und stehe im unmittelbaren Vater-Sohn-Verhältnis zu Gott. Seine Unverständlichkeit für die Aussenwelt und seine Fähigkeit, verstockend zu wirken, sei auf sie als Trägerin des Geistes übergegangen.

Für diese Gemeinde gilt nach Onuki nicht nur, dass sie in isomorphem Verhältnis zu Jesus steht. Er versteht auch die in den Abschiedsreden vorausgesetzte vorösterliche Trauer der Jünger und die ihnen dort in Aussicht gestellte nachösterliche Bedrängnis als Spiegel der Gegenwart des Verfassers. Die Gemeinde erfahre dieselbe Ablehnung, auf die bereits der irdische Jesus gestossen sei. Not und Bedrängnis angesichts des Hasses der Welt sowie die mit der Abwesenheit Jesu erfahrene Einsamkeit charakterisierten ihre Lage. Onuki versteht nicht nur c. 13-17, sondern das Evangelium als Ganzes als Abschiedsrede Jesu. Deren Ziel sei es, «den Glauben der Lesergemeinde nach dem Fortgang (Jesu) zu festigen.»[19]

Für Onuki versteht sich die Gemeinde in isomorphem Verhältnis zu Jesus und ist doch zugleich gefangen in der Trauer über seine Abwesenheit. Wie passt das zusammen?[20] Auf der Erzählebene der Abschiedsreden stellt sich das ganz anders dar. Da sind die Zeit der Trauer und die der Freude in der Spannung von Gegenwart und Zukunft, Verheissung und Erfüllung aufeinander bezogen (16,20-22). In der johanneischen Erzählung charakterisiert diese *Spannung* die Situation der nachösterlichen Gemeinde.[21] Bevor diese Spur weiter verfolgt wird, sei Jörg Freys Deutung von c. 13-17 vorgestellt. Sie basiert auf Onukis These von der in den Abschiedsreden vorliegenden Verschmelzung der Horizonte.

19 Onuki: Gemeinde und Welt (Anm. 13), 110.

20 Die Rede von der Isomorphie zwischen Jesus und Gemeinde (Meeks, Onuki) mag die vom Erzähler *anvisierte* Gestalt der johanneischen Gemeinde treffend charakterisieren. In Wirklichkeit aber nimmt Onuki das der Gemeinde Verheissene (Freude) einerseits bereits als gegebenes Faktum, andererseits deutet er die Trauer, die auf der Erzählebene die Situation der *vor*österlichen Jünger charakterisiert, als Kennzeichen der historisch *nach*österlichen Zeit. Er missachtet das Zeitgefüge von Gegenwart und verheissener Zukunft, in dem der Erzähler die von ihm adressierte nachösterliche Gemeinde verortet. Dann wird das Eschaton als bereits auf der Erzählebene eingetreten gedacht. Beides hat im Text des Evangeliums keinen Anhalt.

21 Das ist ein wichtiges Ergebnis der Untersuchung von Hoegen-Rohls: Der nachösterliche Johannes (Anm. 2), s. insbesondere Kapitel 3.2 *Die Verheißungen Jesu für die nachösterliche Zeit in den Abschiedsreden an die Jünger* (92-229).

3. Die vorösterliche Erzählperspektive des nachösterlichen Erzählers als Verschmelzung zweier historischer Standorte (Jörg Frey)

«Ich habe die Welt besiegt» (νενίκηκα), sagt Jesus in 16,33 zu den Jüngern, obwohl sein Tod und seine Auferstehung auf der Erzählebene noch in der Zukunft liegen. Im Abschiedsgebet, an dem er die Jünger teilhaben lässt, erklärt er dem Vater: «Ich habe dich verherrlicht auf Erden und das Werk vollendet, das du mir gegeben hast» (17,4). Für Frey ergibt sich aus diesem auffälligen Tempusgebrauch: «Jesus redet zu den Jüngern hier offenbar in einer Retrospektive. Der Standpunkt der erzählten Szene, in der er vor seinem Tod zu den Jüngern spricht, und ein Standpunkt, in dem er bereits auf das Geschehen von Passion und Ostern zurückblickt, treten unübersehbar nebeneinander.»[22]

Frey erkennt im für die Abschiedsreden charakteristischen Wechsel der Tempusformen die doppelte, zugleich vor- und nachösterliche, Perspektive des Erzählers,[23] der damit innerhalb der vorösterlichen Erzählperspektive zwei historische Standorte einnehme.

> «Während in den johanneischen Abschiedsreden *die Perspektive der Zeit und der Geschichte Jesu* in futurischen und prospektiven Verben zur Sprache kommt, in der Rede von dem bevorstehenden Weggang Jesu und von dem danach zu erwartenden Geist-Parakleten etc., kommt *die Perspektive des Evangelisten und seiner Leser* dann zur Geltung, wenn die Vollendung und Gültigkeit des Heilsgeschehens in Kreuz und Auferstehung rückblickend thematisiert wird.»[24]

Der Tempuswechsel bezeuge, dass der Evangelist immer wieder aus der erzählten Welt herausspringe, den Standort der Lesergemeinde einnehme und sich direkt und erkennbar an die gegenwärtig Lebenden wende. Er habe den narra-

22 J. Frey: Die Gegenwart von Vergangenheit und Zukunft Jesu Christi. Zur Verschmelzung der Zeithorizonte im Johannesevangelium, JBTh 28 (2013) 129-157 (140).

23 S. insbesondere Frey: Die johanneische Eschatologie II (WUNT 110), Tübingen 1998, 247-268 (§ 10 *Die Verschmelzung der temporalen Horizonte*).

24 Frey: Eschatologie II (Anm. 23), 250 (Hervorh. J. Frey). Die Annahme einer in den Tempusformen sich spiegelnden doppelten Erzählperspektive ist nicht zu verwechseln mit der Unterscheidung der Zeiten in der Untersuchung von Hoegen-Rohls. Die Unterscheidung zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Zeit ist integraler Bestandteil der expliziten Erzählstrategie des Johannesevangeliums, die Unterscheidung der Tempusformen für Frey hingegen ein eher indirekter Hinweis darauf, dass der Erzähler zwischen seinem Standort in der erzählten Welt und der historischen Situation seiner Lesergemeinde hin und her springt.

tiven Ablauf bewusst so gestaltet, dass er vom Ausleger durch den historischen Parameter – den Standort der vermuteten bzw. rekonstruierten Lesergemeinde – zu ergänzen sei.[25] In den perfektischen Aussagen spreche er von seinem nachösterlichen Standort aus direkt in die Situation seiner Gegenwartsgemeinde hinein. Subjekt dieser die historisch nachösterliche Situation spiegelnden Redeteile sei dann, auch auf der Erzählebene, nicht der irdische Jesus, sondern die Gemeinde. In der Identifikation mit dem vorösterlichen Jesus vergewissere sie sich ihres eigenen Selbstverständnisses. So werde der implizite Leser genötigt, ständig zwischen den zwei vermeintlichen Standorten der Erzählung hin und her zu springen. Frey sieht das geradezu als das charakteristische Merkmal der johanneischen Erzählweise:

«Es wird den Leserinnen und Lesern verunmöglicht, den Text nur auf einer der beiden Ebenen zu lesen. Liest man auf der Ebene der Geschichte Jesu, des Damals, dann wird die Lektüre gestört durch Einsprengsel aus dem Horizont des nachösterlichen Rückblicks, der eigenen Gegenwart und der theologischen Deutung. Läsen die Adressaten die Geschichte nur von ihren eigenen Fragen her, würden sie umgekehrt durch die Orts- und Zeitangaben sowie viele weitere Elemente einer ihnen fremden Welt in die Geschichte Jesu hineingezogen, um im lektoralen Nachvollzug dieser Geschichte neu ihrer eigenen Identität und Sendung vergewissert zu werden.»[26]

In dieser Präsenz zweier historischer Standorte innerhalb derselben Erzählung manifestiert sich für Frey die von Onuki ins Spiel gebrachte Verschmelzung der

25 «Mindestens zwei Ebenen der Kommunikation sind zu unterscheiden: einerseits die Ebene des erzählten Geschehens mit den eingebetteten Dialogen zwischen Jesus und den anderen Figuren der Erzählung, zwischen Jesus und seinen Zeitgenossen, und andererseits die Ebene der Erzählung, das reale Kommunikationsgeschehen zwischen dem Erzähler und seinen Hörern bzw. (davon nur theoretisch unterscheidbar) dem Autor und seinen Adressaten» (Frey: Gegenwart [Anm. 22], 150f.).

26 Frey: Gegenwart (Anm. 22), 154. Das Hin- und Herspringen zwischen zwei Standpunkten stört den Erzählfluss. Kann das vom Erzähler beabsichtigt sein? In Wirklichkeit geht es dem Evangelisten nicht um die Darstellung von zwei historischen Standorten mit den dazugehörigen Perspektiven, zwischen denen der Leser hin und her springen soll. Es geht ihm vielmehr darum, den vorösterlichen Jüngern Jesus als den darzustellen, der in seiner Person die Zeiten *umgreift*. Es geht nicht um eine Verschmelzung der beiden Zeitebenen, sondern allein um die Darstellung Jesu: er ist Derselbe in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Keineswegs spiegeln sich in seiner Person die beiden Standorte der vorösterlichen Jünger und der nachösterlichen Gemeinde. Die bleiben in der Spannung von Verheissung und Erfüllung bestehen und aufeinander bezogen. S. dazu auch Anm. 56.

Horizonte. Sie liege damit nicht nur der *sprachlichen* Gestalt des Evangeliums zugrunde, sondern sei auf der inhaltlichen, auf der *Erzähl*ebene nachweisbar. «Die Situation der Trauer der Jünger über den Abschied Jesu ‹verschmilzt› mit der Situation der Trauer der nachösterlichen Gemeinde über seine Abwesenheit, und zugleich werden die Zusagen des Abschied nehmenden Jesus als Zusagen für die spätere Jüngergemeinde vernehmbar.»[27]

Letztlich haben für Frey die Abschiedsreden, wie die neutestamentlichen Briefe, ganz unverstellt die Leser des 2. Jh. n.Chr. im Blick.[28] Der von Jesus verheissene Geist sei an Ostern zwar gekommen, habe aber den Schmerz der Jünger über die Abwesenheit Jesu und die Trauer der Gemeinde darüber nicht wirklich mildern können. Die Stimmung aus der Zeit zwischen Karfreitag und Ostern setze sich nachösterlich fort. Die Abschiedsreden wollten so «die Jüngergemeinde in ihrer Angst in der Welt [...] trösten und in der erfahrenen Bedrängnis zum Festhalten der Glaubensgewissheit [...] motivieren.»[29] Konsequenterweise ist die johanneische Eschatologie für Frey nicht auf Ostern, sondern auf die Parusie Christi am Ende der Zeiten ausgerichtet.

Woher aber weiss Frey, dass die Gemeinde an der Unsichtbarkeit und Entzogenheit Jesu leidet? Woher weiss er, dass sie von der λύπη (Trauer) erfüllt ist? Der Geist ist gekommen, das Leiden an der Entzogenheit Jesu aber bleibt?[30] Am Beispiel der Trauer (λύπη), unter der die nachösterliche Gemeinde angeblich leidet, sei die exegetische Argumentation Freys kritisch hinterfragt.

4. Trauer als Merkmal der nachösterlichen Zeit?

Jesus kündigt den Jüngern in 16,20 an: «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ihr werdet weinen und klagen, aber die Welt wird sich freuen; ihr werdet traurig sein, doch eure Traurigkeit soll in Freude verwandelt werden.» Das ist für Frey vom nachösterlichen Standpunkt aus nichts anderes als eine «historisierende Rückblende auf die Situation der vorösterlichen Jüngerschar.»[31] Es gehe um ein «längst überholtes ‹Weinen und Klagen› (V. 20) zwischen Karfreitag

27 Frey: Gegenwart (Anm. 22), 148.

28 Frey: Eschatologie III (Anm. 12), 125.

29 «Die eigentlichen Adressaten der Reden (sind) die Glieder der textexternen Hörer- und Lesergemeinde» (Frey: Eschatologie II [Anm. 23], 441).

30 Das Wort λύπη kommt in Jesu Beschreibung der Zukunft nicht vor, wohl aber die θλῖψις. Frey sieht jedoch auch λύπη als Merkmal der Stimmung der nachösterlichen Gemeinde.

31 Frey: Eschatologie III (Anm. 12), 207.

und Ostern.»[32] Längst überholt sei dieses Weinen und Klagen, weil Karfreitag und Ostern bereits Jahrzehnte zurückliegen und Jesus an Ostern, wie allen bekannt, den Sieg über den Tod errungen hat. Doch für Frey beschreiben λύπη und ταραχή zugleich die historische Lage der nachösterlichen Gemeinde.[33] Zugleich nämlich machten «das νῦν V. 22 und das ἐν τῷ κόσμω V. 33 [...] deutlich, dass die hier ausgesprochene ‹Trauer› nicht die einstige, längst behobene Trauer der Jünger zwischen Karfreitag und Ostern sein kann, sondern nur die durch λύπη und θλῖψις charakterisierte Situation der johanneischen Adressatengemeinde.»[34] In Wirklichkeit spiegele die erzählte Situation der Jünger zwischen Karfreitag und Ostern die historische der nachösterlichen, von Trauer über die Abwesenheit Jesu erfüllten, Gemeinde wider. Ihre Lage sei wie die der vorösterlichen Jünger «ihre äußerliche Bedrohung und Schutzlosigkeit, [...] ihr innerliches Angefochtensein angesichts der Erfahrung, dass der Unglaube zu triumphieren scheint und das verheißene Wiedersehen mit Jesus immer noch aussteht.»[35] Jesus kündige in c. 16 faktisch an, die *nachösterliche* Ge-

32 Ebd.

33 «Dies ergibt sich aus den Rahmenmotiven der ersten Abschiedsrede Joh 13,31-14,31, deren Grundproblem die durch den Weggang bzw. die Abwesenheit Jesu hervorgerufene ‹Erschütterung› der Jüngergemeinde (ταράσσεσθαι Joh 14,1.27) zu sein scheint, ebenso wie aus den Rahmen- und Leitmotiven des Schlussabschnitts der zweiten Abschiedsrede Joh 16,4b-33, nach der die Jünger von Trauer (λύπη Joh 16,7.20.22) über Jesu Weggang bzw. Abwesenheit und von Bedrängnis (θλῖψις Joh 16,21.33) in der ‹Welt› befallen sind» (Frey: Dualismus [Anm. 13], 471). «Nicht nur die johanneischen Abschiedsreden, in denen diese Anfechtung offen angesprochen wird, sondern der gesamte Text des Johannesevangeliums scheint auf die beschriebene Situation der Jüngergemeinde zu zielen. Ihr will der Text Vergewisserung ihres Glaubens und ein vertieftes Verständnis der Person Jesu und der Bedeutung seines Todes vermitteln. Dies geschieht anhand der im nachösterlich-interpretierenden Licht erzählten Geschichte Jesu, die in intensiver Verschmelzung der Horizonte mit der Verkündigungssituation der johanneischen Gemeinde zusammengeschaut wird» (Frey: Dualismus [Anm. 13], 472).

34 Frey: Eschatologie III (Anm. 12), 207. Einerseits ist die Trauer der vorösterlichen Jünger «längst vergangen» – wodurch? Durch die Auferstehung Jesu von den Toten und die Gabe des Geistes. Andererseits soll die Situation der johanneischen Adressatengemeinde durch λύπη und θλῖψις charakterisiert sein. Wieso das – angesichts der Auferstehung und der Geistesgegenwart? Diese Widersprüchlichkeit kennzeichnet Freys gesamte Interpretation und ist nicht in den johanneischen Texten, sondern in seinem methodischen Ansatz begründet.

35 Frey: Eschatologie III (Anm. 12), 181. Frey schildert die Lage der nachösterlichen Gemeinde folgendermassen: «Erwähnt werden Trauer und Erschütterung über Jesu Weggang, Weinen und Klagen über seine ‹Unsichtbarkeit› (Joh 16,20) und das Gefühl, ‹verwaist›

meinde werde von λύπη und ταραχή erfüllt sein. Das Weinen und Klagen als solches ist für Frey nicht überholt. Es gehe vielmehr weiter. Überholt in der Vergangenheit liegen für ihn *Karfreitag und Ostern* als historischer Rahmen für dieses Weinen und Klagen.

Indem Frey zwei historische Standorte des Erzählers annimmt, die er einerseits unterscheidet und andererseits miteinander verschmilzt, macht er die λύπη und ταραχή der auf der Erzählebene vorösterlichen Jünger faktisch zur λύπη und ταραχή der nachösterlichen Gemeinde. Damit aber erklärt er die vom nachösterlichen Erzähler bewusst eingenommene vorösterliche, die Verheissung von Ostern in den Blick nehmende, Erzählperspektive faktisch für ungültig. Er hebt die Spannung auf zwischen Jetzt und Dann, Gegenwart und Verheissung, in der Ostern als die Zeit des verheissenen Geistes erscheint. In der Folge kann die in den Abschiedsreden gezeichnete nachösterliche Zeit nicht mehr als Zeit des Heils und der Fülle verstanden werden. Sie ist dann nicht mehr, wie bei Jesu Abschied, die bevorstehende, sondern die nun eingetretene Zeit, doch nicht mehr die des Heils, sondern die der schmerzlichen Abwesenheit Jesu. Damit steht sie zu der zwischen Karfreitag und Ostern nicht mehr im *Gegensatz*. Unter der Hand wird sie zu der Zeit, in der der Gemeinde, nicht anders als den Jüngern an Karfreitag, der Abschied vom irdischen Jesus schmerzlich bewusst wird.

Im Ergebnis zeigt sich: Der redaktionsgeschichtliche Ansatz macht zwar Ernst mit der Einsicht der Formgeschichte, dass die Evangelien eher etwas über den «Sitz im Leben» bezeugen, in dem sie entstanden sind, als über das, was sie inhaltlich verhandeln. Dieser Ansatz versteht die Texte damit jedoch losgelöst vom Evangelium als einer Erzählung, für deren Struktur die Unterscheidung zwischen der vor- und der nachösterlichen Zeit grundlegend ist. So liest Onuki die Abschiedsreden als theologiegeschichtliche Dokumente; sie spiegelten die zeitgeschichtliche Situation der johanneischen Gemeinde wider. In gleicher Weise kommt Frey zu der These, die vom erwiesenermassen

zu sein (Joh 14,18), und die Trauer der Jünger steht der ‹Freude› ‹der Welt› gegenüber, die sich sogar an der Klage der Jünger zu entzünden scheint (Joh 16,20). Angefochten und ‹bedrängt› erscheint die Jüngergemeinde also durch die Unsichtbarkeit und insofern die vermeintliche Abwesenheit Jesu, aufgrund derer sie gegenüber den ungläubigen Fragen und dem Spott ‹der Welt› ausgeliefert ist» (Frey: Dualismus [Anm. 13], 471). Sieht so die von Jesus in den Abschiedsreden angekündigte Auferstehungswirklichkeit aus, in der der Geist gegenwärtig ist?

nachösterlichen Erzähler eingenommene vorösterliche Erzählperspektive sei die eigentliche historische Perspektive der nachösterlichen Gemeinde. Die Zeit der Trauer ist damit für ihn nicht nur die zwischen Karfreitag und Ostern; für ihn wird auch die nachösterliche Situation unversehens zu der der λύπη.

III. Die Unterscheidung der Zeiten und die Erzählstruktur des Evangeliums
1. Die auf der Erzählebene vollzogene Unterscheidung zwischen der vor- und der nachösterlichen Zeit

Aus der Einsicht in das vom Erzähler bewusst komponierte Zeitgefüge ergibt sich die Frage, ob die von der Redaktionsgeschichte rekonstruierte Befindlichkeit der historisch nachösterlichen Gemeinde (Trauer über den Weggang Jesu und seine Entzogenheit, Erfahrung seiner Abwesenheit und daraus resultierende Verunsicherung) nicht in Wirklichkeit eine Projektion des modernen Interpreten ist.[36] Ist die in den Abschiedsreden implizierte österliche Wirklichkeitserfahrung der johanneischen Gemeinde vielleicht eine ganz andere?

Auf der Erzählebene tröstet Jesus die Jünger in den Abschiedsreden damit, dass er ihnen für die Zeit nach seinem Weggang, für die österliche Zeit, das Kommen des Geistes verheisst! Mit seinem Weggang werde ihnen etwas Grösseres widerfahren – ihr Einssein mit ihm und dem Vater (14,20). Er kündigt zwar an, die nachösterliche Gemeinde werde die θλῖψις (Druck, Bedrängnis) erleiden (16,21.33). Davon, dass sie von λύπη und ταραχή (Bestürzung) erfüllt sein werde, ist jedoch keine Rede. Im Gegenteil, die θλῖψις werde zwar bleiben, die λύπη aber in Freude (χαρά) verwandelt sein (16,22),[37] denn er und der Vater würden in ihnen Wohnung nehmen.

Der Evangelist stellt die Geschichte Jesu zwar im Rückblick aus der nachösterlichen Zeit dar. Seine Erzählperspektive ist dabei jedoch konsequent vorösterlich und auf die Zukunft ausgerichtet. Sie steht in auffälliger Spannung zu

36 Wenn man die erzählte vorösterliche Situation für den Spiegel der historischen Lage der nachösterlichen Lesergemeinde hält, wird die aus dieser vorösterlichen Darstellung rekonstruierte historische Situation der *Lesergemeinde* in die Abschiedsreden hineinprojiziert. Historisierend ist nicht die Darstellung der vorösterlichen Situation der Jünger durch den Evangelisten, historisierend ist vielmehr diese Projektion.

37 Dass es λύπη und χαρά gleichzeitig und nebeneinander gibt, widerspricht der johanneischen Theologie. Für sie ist die Stimmung der Glaubenden gerade nicht gleichzeitig von λύπη und χαρά bestimmt. «Vielmehr hat die χαρά in der λύπη ihren Ursprung» (R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes [KEK II], Göttingen [18]1964, 446).

seinem historischen Standort in der nachösterlichen Zeit und zu seiner Darstellung des vorösterlichen Jesus als des bereits Verherrlichten.[38] Das aber bedeutet keinesfalls, dass der vorösterliche mit dem nachösterlichen Zeithorizont auf der Erzählebene verschmolzen wäre.[39]

Die Theorie von der Horizontverschmelzung vermag zwar zu erklären, warum der johanneische Jesus die *Sprache* der johanneischen Gemeinde spricht. Sie ist das Resultat einer Verschmelzung von urchristlichen Traditionen mit johanneischer Gemeindetheologie.[40] Diese sich in der johanneischen Sprache manifestierende Horizontverschmelzung darf jedoch nicht auf die im Johannesevangelium erzählerisch vorgenommene Unterscheidung der *Zeiten* projiziert werden.

Die Reduktion der inhaltlichen Aussagen biblischer Texte auf ihre vermeintliche soziale oder theologiegeschichtliche Verortung greift zu kurz, denn der übergreifende erzählerische Zusammenhang gerät dabei aus dem Blick: Der historisch nachösterliche Erzähler, der von der Erfahrung der Erfüllung der Geistverheissung herkommt, nimmt in bewusster Reflektiertheit eine vorösterliche Erzählperspektive ein und entwirft ein kunstvolles Zeitgefüge, in das er seine Gegenwartsgemeinde hineinnehmen will, um sie so für das jeweils

38 Der Tempuswechsel, auf den Frey hinweist, ist etwas anders als die vom Evangelisten an verschiedenen Stellen explizit die vorösterliche in ein neues Licht tauchende nachösterliche Perspektive. Bringt der Erzähler seine historisch nachösterliche Perspektive zur Geltung, gibt er dabei seinen Standort ausdrücklich zu erkennen («Als er nun auferstanden war von den Toten, dachten seine Jünger daran, dass er dies gesagt hatte...»; 2,22; vgl. 12,16). Den von Frey erkannten Tempuswechsel hingegen thematisiert der Erzähler nicht eigens. Dieser Tempuswechsel begegnet *innerhalb* der für das Evangelium grundlegenden, durch Prolepsen und Verheissungen auf die Zukunft ausgerichteten, vorösterlichen Erzählperspektive.

39 Diese auf der Erzählebene begegnende Unterscheidung hat auch Meeks nicht im Blick. Er sieht zwar das Unverständnis der Jünger, aber nicht, dass es bis Ostern anhält. Seiner Auffassung nach gilt für die Jünger, dass sie «while they also frequently ‹misunderstand›, are progressively enlightened and drawn into intense intimacy with Jesus, until they, like him, are not ‹of this world›» (Meeks: Man from Heaven [Anm. 14], 69). Es gibt jedoch im Johannesevangelium keinen progressiven Erkenntnisfortschritt der Jünger. Sie lieben ihn zwar von Anfang an; zur wirklichen Erkenntnis seiner Person aber kommen sie erst an Ostern.

40 Die Horizontverschmelzung im Gadamerschen Sinne liegt dem Text des Johannesevangeliums voraus. Sie erklärt die sprachliche Gestalt – der irdische Jesus spricht eine ganz andere Sprache als der der synoptischen Evangelien, und der Evangelist deutet die Geschichte des irdischen Jesus in der theologischen Begrifflichkeit der johanneischen Gemeinde.

neue Kommen des Geistes aufzuschliessen. Die der Redaktion zugeschriebenen Texte und die Abschiedsreden insgesamt lassen sich davon nicht isolieren. Sie sind Teil dieser erzählerischen Gesamtkonzeption.[41]

Der Evangelist erzählt die Geschichte von Tod und Auferstehung Jesu als ein nicht abgeschlossen in der Vergangenheit liegendes, sondern zukünftiges Geschehen. Er erzählt seine Geschichte einer nachösterlichen Gemeinde, die sich, wie die vorösterlichen Jünger, *zwischen* Verheissung und Erfüllung bewegt. Wie die Jünger auf der Erzählebene wird diese Gemeinde an Ostern keinesfalls eine Horizontverschmelzung, sie wird vielmehr eine Horizont*erweiterung* erfahren. Der erzählerische Realismus der Bibel ist der Schlüssel zur Auslegung der Abschiedsreden und mit den Kategorien der Historizität oder Fiktionalität nicht zu greifen.

2. Der «Realismus» biblischen Erzählens (Hans W. Frei)

Hans Frei hat auf das hermeneutische Grundsatzproblem aufmerksam gemacht, das die historische Kritik von ihren Anfängen bis in die Gegenwart begleitet: Sie definiert den Realismus der biblischen Erzählungen durch den äusseren Massstab der historischen Wahrheit.[42] Das, was Hans Frei als den «realistischen» Charakter biblischer Erzählungen, ihre erzählte Welt, bezeichnet, zählt für die historische Kritik nicht gegenüber der Faktenwahrheit, die sie mit Hilfe von externer Evidenz zu verifizieren versucht. Gelingt es nicht, die

41 Die Fülle der Literatur, die sich ausschliesslich auf die Abschiedsreden konzentriert, ohne sie in ihrem Bezug zu c. 1-12 zu sehen, nimmt das nicht zur Kenntnis (zur neueren Forschungsliteratur zu den Abschiedsreden vgl. Schnelle: Literatur zum Johannesevangelium [Anm. 2]). Sie ist deutliches Zeichen einer Unwucht; sie beeinträchtigt das Verständnis des Evangeliums als einer narrativen Einheit. Faktisch werden die Abschiedsreden nicht mehr als integraler Teil des Evangeliums verstanden. Da sowieso Konsens darüber besteht, dass mit c. 13 der zweite Teil des Evangeliums beginnt (vgl. Bultmanns Überschrift über c. 13-20: *Die Offenbarung der* δόξα *vor der Gemeinde*) und hier ein anderer Adressatenkreis im Blick ist als in c. 1-12, hat man gemeint, diesen Teil unabhängig davon verstehen zu können. Zwar ist unbestritten, dass eine diachrone Lektüre der Abschiedsreden wichtige Hinweise auf die Entwicklung der johanneischen Gemeinde zu geben vermag. Darüber darf jedoch nicht vergessen werden, dass der Inhalt dieser Reden nicht in ihrer Redaktionsgeschichte aufgeht bzw. auf sie reduziert werden darf. Die Redaktionsgeschichte eröffnet nicht mehr als eine mögliche *Perspektive* auf die Texte. Gerät das aus dem Blick, wird aus der historischen Rekonstruktion eine methodisch nicht kontrollierte Projektion.

42 Vgl. Hans W. Frei: The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics, New Haven / London 1974.

biblischen Texte diesem Massstab zu unterwerfen, meint sie, diese biblischen Erzählungen (engl.: *Narratives*) als Fiktion und damit als unwahr und belanglos entlarvt zu haben und deshalb in Bausch und Bogen verwerfen zu können. Genau das geschieht, wenn die Ausleger die johanneischen Abschiedsreden aus der erzählten Welt des Evangeliums herauslösen, weil sie meinen, in ihnen spiegele sich der historische Standort des Erzählers in der rekonstruierten «wirklichen» Welt und sie repräsentierten so die als historische Faktizität verstandene Wahrheit.[43] Der von Jesus in der erzählten Welt des Evangeliums bezogene vorösterliche Standort sei nur ein Spiegel der nachösterlichen Gegenwart des Verfassers und auf der Erzählebene eine Fiktion. Wenn die Ausleger von c. 13-17 die Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der Reden für die theologische Deutung ihres Inhalts halten, erliegen sie jedoch einer Täuschung. Wenn sie meinen, die Abschiedsreden gäben einen direkten Einblick in die Situation der Lesergemeinde, für die der Verfasser schrieb, laufen sie Gefahr, zu übersehen, welche Bedeutung diese Reden als konstitutiver Bestandteil der Gattung «Evangelium» haben. In der impliziten Gleichsetzung der Entwicklungsgeschichte dieser Reden mit ihrem Inhalt vollzieht sich das, was Hans Frei die «Eclipse of biblical narrative» genannt hat. Das sei an zwei Beispielen illustriert.

3. Moses Abschiedsrede und die Passa-Haggadah

Ein Vorläufer der Abschiedsreden Jesu ist die Abschiedsrede des Mose, das Deuteronomium. Wie die Abschiedsreden Jesu ist es eine Rede auf der Grenze. Mit dem Volk steht Mose an der Grenze zum Gelobten Land. Er selbst wird es nicht mehr betreten, er weiss das auch und teilt dem Volk das mit. Auf dieser Grenze, vor seinem Tod, gibt er dem Volk die Gesetze und Verheissungen, die ihm das Leben im Land ermöglichen und ihm dort Dauer verleihen werden. Dass das Deuteronomium Mose in den Mund gelegt und Jahrhunderte nach der in ihm erzählten Zeit verfasst worden ist, gehört zu den Grunderkenntnissen der historischen Kritik. Dass es auf die Zeit seiner Lesergemeinde bezogen ist, wird in den auf die Sesshaftigkeit bezogenen Geboten nur zu

43 So verfahren die redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen der Abschiedsreden. Sie sind daran interessiert, die rekonstruierten redaktionellen Fortschreibungen der Abschiedsreden theologiegeschichtlich einzuordnen, um auf dieser Basis eine Geschichte der johanneischen Gemeinde zu schreiben.

deutlich. Historisch-kritisch lässt sich zeigen, dass das Deuteronomium ein langes Wachstum hinter sich hat. Es ist im Lichte des von späteren Generationen Erfahrenen immer wieder aktualisierenden *relectures* unterzogen worden. Es hat eine Redaktionsgeschichte. Die lässt sich kritisch rekonstruieren; auf diese Weise lässt sich eine Religionsgeschichte Judas vom 6.-3. Jh. v. Chr. erstellen. Fatal wäre es aber, den Inhalt dieser Abschiedsrede des Mose auf den Prozess der Redaktion des Deuteronomiums zu reduzieren. Alle Aktualisierungen sind eingefügt worden, ohne dass die vorausgesetzte Abschiedssituation an der Grenze zum Gelobten Land dadurch aufgehoben würde. Im Gegenteil: die aktualisierten Gebote wurden Mose in den Mund gelegt und mit seiner Autorität versehen. Auch das mehreren *relectures* unterzogene Buch Deuteronomium hat unbestreitbar die Absicht, seine Leser in die in ihm erzählte Zeit zurückzuversetzen. Und das gelingt ihm auch. Mit Mose befinden sich die, die dessen Abschiedsrede hören, an der Schwelle zum Gelobten Land – obwohl sie es doch faktisch längst in Besitz genommen haben oder sich im Babylonischen Exil weit von ihm entfernt wissen.

Das, was die Abschiedsrede des Mose nicht nur in ihrer erzählten Zeit, sondern noch viel mehr bei denen bewirkt, die sie Jahrhunderte später lesen, nennt Jan Assmann «das Prinzip der kontrapräsentischen Erinnerung.»[44] Die Vergegenwärtigung der mosaischen Abschiedsrede verlange «dem Volk [...] das Kunststück einer Erinnerung ab [...], die durch keine ‹Rahmen› der gegenwärtigen Wirklichkeit bestätigt wird. Das heißt, Fremdling bleiben im eigenen Land und in der eigenen Gegenwart. Anpassung wäre Vergessenheit.»[45]

Das Prinzip der kontrapräsentischen Erinnerung, das Assmann für das Deuteronomium festgestellt hat, gilt ebenso für die jüdischen Feste.[46] Wenn am Sederabend die Passa-Haggada Ex 12 verlesen wird, dann ist die Herausfüh-

44 J. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung, und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 227.

45 Assmann: Das kulturelle Gedächtnis (Anm. 44), 225.

46 Charakteristisches Merkmal der Feste ist es, dass das in der Vergangenheit liegende «Geschehen in der Feier dramatisch vergegenwärtigt (wird); die hier und jetzt Feiernden werden in das damalige Geschehen mit hineingenommen. Das Heilshandeln JHWHs betrifft nie nur die Generation der Väter (und Mütter), sondern die Feiernden haben über die liturgisch-memorierende Feier direkten Anteil an diesem Heilsgeschehen» (J. Rahner: «Er aber sprach vom Tempel ...». Jesus von Nazareth als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium [BBB 117], Bonn 1998, 191).

rung aus Ägypten natürlich ein «längst überholtes» Geschehen in der fernen Vergangenheit. Selbstverständlich weiss das die dieses Fest feiernde Gemeinde. Aber in der im Fest inszenierten Vergegenwärtigung erleben die diese Geschichte Hörenden das Vergangene so mit, als steckten sie selbst mittendrin, als würden *sie* vom Pharao verfolgt, als würden *sie* durch das Rote Meer ziehen, als würden *sie* mit Mirjam das Siegeslied singen, als würden *sie* jetzt Befreiung erfahren. Am Ende des Seder-Abends der Ausblick: «Dieses Jahr Knechte, nächstes Jahr Freie, dieses Jahr hier, nächstes Jahr in Jerusalem.»

Gerade in der Zeit nach 70 n. Chr. gewinnen die Feste für das Judentum eine erinnerungsbildende Funktion: Als «die Feste, die die Vergangenheit erinnernd zur erfahrbaren Gegenwart werden lassen, nicht mehr gefeiert werden können, zelebrieren die rabbinischen Gelehrten sie umso ausführlicher in ihren Texten. Ihre Texte übernehmen somit die Funktion einer doppelten Mnemotechnik: sie vergegenwärtigen die Feste, die wiederum die Heilsgeschichte vergegenwärtigen.»[47]

Die Vergegenwärtigungsfunktion der mosaischen Abschiedsrede und der jüdischen Feste gilt auch für die Abschiedsreden Jesu. Sie versetzen die Glaubenden an die «Grenze» und kündigen ihnen an, dass sie mitten in der Bedrängnis durch die Welt die Gegenwart Jesu im Geist der Wahrheit und so Freude und das Einssein mit Gott, dem Vater und dem Sohn, erfahren werden (14,20). Sie vergegenwärtigen die Abschiedssituation Jesu mit seinen Jüngern und lassen die nachösterliche Adressatengemeinde erfahren, dass sie in die gegenwärtige und «zukünftig-eschatologische soteriologische Dimension»[48] der Verheissungen Jesu mit hineingenommen ist.

Wie Israel nicht seine eigene Gegenwart für die in der Passah-Haggada eigentlich geschilderte Zeit hält, so dass mit der Gefangenschaft in Ägypten z.B. die Situation einer späteren Generation unter Jerobeam II. gemeint wäre, so hält die johanneische Gemeinde die in den Abschiedsreden vorausgesetzte Zeit nicht einfach für den Spiegel ihrer eigenen. Nein, die Erinnerungskunst besteht darin, die Vergangenheit Gegenwart werden zu lassen. Die Glaubenden

47 Dorit Felsch: Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung (WUNT II/308), Tübingen 2011, 44. Felsch zeigt, dass das Johannesevangelium durch den jüdischen Festkalender strukturiert wird. Dreimal feiert Jesus das Passafest. Zum Laubhüttenfest zieht er nach Jerusalem, zum Chanukkafest ist er im Tempel.

48 Felsch: Die Feste im Johannesevangelium (Anm. 47), 41.

erleben den Abschiedsschmerz selbst mit, sie hören die Verheissung von Jesu zukünftigem Kommen im Geist als ihnen geltende Zusage. Sie hören das nicht im distanziert-überlegenen Bewusstsein, dass diese Trauer der Jünger deren «einstige, längst behobene Trauer [...] zwischen Karfreitag und Ostern»[49] sei, ebenso wenig wie die das Passafest Feiernden mitleidig oder erleichtert auf die aus ihrer Sicht doch längst behobene Angst der Israeliten vor dem Durchzug durch das Schilfmeer herabblicken. Dieses «historische» Bewusstsein haben sie im Moment der Feier nicht. Die nachösterliche Gemeinde hört das Johannesevangelium nicht als Dokument der Vergangenheit. Sie setzt aber auch nicht einfach das Geschilderte mit ihrer eigenen Gegenwart gleich, so dass eigentlich nur vom Jetzt die Rede wäre. Vielmehr sind sie mit den vorösterlichen Jüngern die, die jetzt von Jesus Abschied nehmen, durch das dunkle Tal hindurch müssen und auf ihn warten als den, der zugesagt hat, im Heiligen Geist wieder zu ihnen zu kommen. Liest der heutige Leser diese Texte nicht genauso? «Wer bei dem durch historische Erinnerung rekonstruierten ‹historischen Jesus› verweilen will, muss bald inne werden, dass er ohne ihn ist.»[50]

4. Jesus – der im Geist zur nachösterlichen Gemeinde Kommende

Natürlich kann kein Zweifel bestehen, dass die Abschiedsreden nachösterlich entstanden sind und damit, wie das gesamte Johannesevangelium, die Situation der Gegenwartsgemeinde im Blick haben. Zweifellos spiegeln Passagen aus c. 13-17 den Standort der nachösterlichen Gemeinde wider. Wenn Jesus den Jüngern in 14,19 vorösterlich verheisst: «Ich lebe und ihr sollt auch leben», spricht er als der Auferstandene. Wenn er in seinem Fürbittgebet zu Gott sagt: «Ich habe die Aufgabe vollendet, die du mir gegeben hast» (17,4) und: «Keiner von ihnen ist zugrunde gegangen außer dem Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt werde» (17,12), blickt er auf die am Kreuz geschehene Vollendung *zurück*. Dennoch zeichnet c. 17 Jesus als den in der Situation *vor* Kreuz und Auferstehung Betenden; als solcher soll er wahrgenommen werden. Auf das Gebet Jesu *folgt* erst noch seine Passion und Auferstehung. Die vom nachösterlichen Standort aus gesprochenen Aussagen sind in diese Erzählsituation integriert. Sie lassen sich davon nicht isolieren und herauslösen. Die übergreifende narrative Struktur ist gewichtiger als die Einzelaussage. Sie ver-

49 Frey: Eschatologie III (Anm. 12), 207.
50 Bultmann: Johannes (Anm. 37), 377.

mag diese Grundstruktur nicht zu sprengen. Nicht umsonst hat der Erzähler das Gebet Jesu *vor* seinen Tod gesetzt. Er hätte es auch als Gebet des Auferstandenen an das Ende der Ostererscheinungen rücken können. Wenn es die Situation der nachösterlichen Gemeinde im Blick hat, hätte es hier doch wohl viel besser hineingepasst. Er hat das aber bewusst nicht getan. Warum nicht? Weil er ein theologisches Signal setzen wollte.[51]

Die Gattung Evangelium will den Leser dazu bringen, sich in die erzählte Geschichte hineinzubegeben und sich mit den in ihr erzählten Figuren zu identifizieren. Ein Evangelium ist kein Brief, kein Trost- oder Mahnschreiben an eine bestimmte Gemeinde, deren Sorgen und Nöte der Verfasser direkt anspricht; es ist das die Gemeinde in ihrer Existenz begründende Dokument. Es will Identifikation ermöglichen – nicht Distanz. Der Evangelist will den gegenwärtig Lebenden deutlich machen: die Situation der Jünger vor Jesu Abschied ist eure eigene. Er will sie in die Situation vor Jesu Weggang mit hinein nehmen und sie erfahren lassen, dass dieser Weggang auch ihnen noch bevorsteht, obwohl er als historisches Ereignis natürlich bereits Jahrzehnte zurück liegt. Durch diese Erzählstrategie wird Karfreitag zur *Gegenwart* der nachösterlichen Lesergemeinde. Jesus ist das Gegenüber zu den Jüngern. Die nachösterliche Gemeinde identifiziert sich mit ihnen, durchlebt mit ihnen die Angst und die Verzweiflung vor Jesu Weggang und erfährt gerade darin ihre Gegenwartsdeutung.

Wie Jesus auch nach seiner Auferstehung der Gekreuzigte bleibt, so sind in dieser Identifikation auch die, die nachösterlich leben, die vorösterlich Unverständigen. Sie wissen nicht, wohin er geht.[52] Zwar verheisst Jesus ihnen, der Geist werde sich nachösterlich in ihrer Verkündigung zeigen und sein Wort werde dann ihres sein. Aber das liegt in der Zukunft.[53] Passion und Ostern,

51 F.J. Maloney: The Gospel of John, Collegeville, MN 1998, 464: «However much the later experience and thought of the Johannine community may be determining the shape and message of the prayer, its place in the narrative after the ministry of Jesus and before his death and resurrection must be kept in mind. Jesus looks both backward and forward.»

52 Die Jünger bereits in den auf der Erzählebene ergehenden Verheissungen mit Jesus und dem Geist zu identifizieren, bedeutet, ihr vorösterliches Unverständnis als etwas überholt in der Vergangenheit liegendes und nicht auch die gegenwärtig Lebenden charakterisierendes zu historisieren und damit faktisch zu eliminieren.

53 Wenn Onuki, von der historischen Trägergemeinde ausgehend, die bruchlose Identität zwischen dem irdischen Jesus und der nachösterlichen Gemeinde in seine Deutung der johanneischen Texte hineinprojiziert, missachtet er die erzählte Welt des Evangeliums und die Gesetze der Erzählung.

obwohl bereits geschehen, sind für die, die sich in die Situation der Jünger hineinbegeben und sich mit ihnen identifizieren, ein zukünftiges Geschehen.[54] Nur durch die noch in der Zukunft liegende, sie verwandelnde Erfahrung einer umfassenden Neuschöpfung werden sie zu Geistträgern.

Die Zukünftigkeit der Stunde Jesu gilt für jede Gegenwart. «Die historische Situation der Jünger beim Tode Jesu repräsentiert die sich stets wiederholende Situation der Glaubenden. Immer wieder scheint die Welt zu siegen, und immer wieder wird der Glaubende wankend und sucht seine Zuflucht im Heimischen, in der Welt, und läßt Jesus allein.»[55] Was Bultmann als «eschatologisches Ereignis» bezeichnet, dass Jesus immer wieder der Abschied Nehmende und Kommende ist, dass er der Zukünftige bleibt, das gerät in der historisierenden Auslegung des Evangeliums aus dem Blick. Gerade diese Erfahrung aber will der Erzähler durch sein erzählerisches Identifikationsangebot ermöglichen.

Jesus verheisst den Jüngern, dass er in ihnen und sie in ihm sein werden (14,20). Seine Abwesenheit wird für die in den Abschiedsreden entworfene Gemeinde kein Thema sein. Sie lebt in der erfahrenen Gegenwart des Geistes. Dessen Gegenwart aber ist kein historisches Faktum, auf das sich die nach Ostern Lebenden verlassen könnten. Der Geist ist für sie kein Besitz. «Der Wind weht, wo er will. Du hörst sein Sausen wohl, aber du weisst nicht, woher kommt und wohin er fährt» (3,8). Das ist die Situation der nachösterlichen Gemeinde. Das ist die Situation jeder folgenden und der gegenwärtigen Generation.

Dass der johanneische Jesus bereits vorösterlich auf seinen Tod zurückblickt und als Auferstandener erscheint, hat die erzählerische Funktion, die Hörer und Leser des Evangeliums dessen gewiss zu machen, dass der, der den Jüngern vorösterlich begegnet ist, ihnen nachösterlich im Geist begegnen und

54 Der von manchen Auslegern vertretene Bezug der Verheissungen der Abschiedsreden nicht auf Ostern, sondern auf die Parusie, ist auch ein Spiegel der kirchlichen Perikopenordnung. Bis auf den Sonntag Kantate stammen sämtliche Evangelientexte für die Sonntage zwischen Ostern und Pfingsten aus dem Johannesevangelium, und bis auf den 1. und 2. Sonntag nach Ostern aus den Abschiedsreden: 15,1-8 (Jubilate), 16,23-33 (Rogate), 15,26-16,4 (Exaudi), 14,23-27 (Pfingsten) – als hätte der Auferstandene diese Reden nicht *vor* Kreuz und Auferstehung, sondern bei seinen österlichen Begegnungen mit den Jüngern gehalten. Im Johannesevangelium haben sie ihren Platz *vor* Ostern. Deshalb müssten sie eigentlich in der Passionszeit verlesen werden. Da würde sich die Kraft dieser Verheissungen ganz anders entfalten als in der Osterzeit.

55 Bultmann: Johannes (Anm. 37), 457.

ihren Horizont so sehr erweitern wird, dass sie ihn dann erst wahrhaft erkennen werden.[56]

IV. Fazit. Die nachösterliche Zeit als verheissene Heilszeit

Die Suche nach dem historischen Haftpunkt des Johannesevangeliums hat die Forschung zu den Abschiedsreden geführt. Nun zeigt sich zum einen, dass die rekonstruierten Entstehungsverhältnisse nicht den theologischen Inhalt der Texte ausmachen, und zum anderen, dass das Verfahren, den Text als Spiegel seiner Entstehungsverhältnisse zu deuten, nur dann zu deren adäquater Rekonstruktion führt, wenn der Text in seinem komplexen Gefüge und nicht nur Teile zugrunde gelegt werden. Der Evangelist baut ein kunstvolles Zeitgefüge auf. In diesem Zeitgefüge ist seine Theologie zu deuten. In diesem Zeitgefüge ist Jesu Weggang und sein Kommen im Geist ein immer neu sich vollziehendes Geschehen. Der zweifellos nachösterliche Erzähler (Entstehungszeit des Evangeliums um 100 n. Chr.!) hat sich entschieden, bereits den vorösterlichen Jesus mit Zügen des Auferstandenen auszustatten und ihn von dessen Standort aus sprechen zu lassen, um den vor- und nachösterlichen Jüngern der Erzählung die Gewissheit zu geben, dass der ihnen diesseits und jenseits des tiefen Grabens begegnende Jesus, der vorher mit ihnen gesprochen und ihnen diese Verheissung gegeben hat, jetzt im Heiligen Geist bei ihnen gegenwärtig ist und mit ihnen spricht. Nicht einzelne redaktionelle Schichten, sondern die Erzählung in ihrer Gesamtkonzeption und mit ihrem komplexen Zeitgefüge ist in Beziehung zu setzen zu dem historischen Ort, an dem sie entstanden sein könnte. Das Verhältnis dieses Entwurfs zu seiner historischen Entstehungssi-

56 Frey nennt die sich für ihn im Tempuswechsel manifestierende Doppelperspektive *stereoskopisch*. Er beruft sich dafür auf Culpepper («a stereoscope is an optical device with two eyeglasses which creates the illusion of solidity and depth by assisting the observer to combine the images of two pictures taken from points of view a little way apart.», Culpepper: Anatomy [Anm. 3], 33). Für Culpepper sind die beiden Standpunkte jedoch nicht die der vorösterlichen Jünger und der nachösterlichen Gemeinde. Für ihn bezieht sich die Stereoskopie allein auf die johanneische Darstellung der Person Jesu: «The narrator views Jesus and his ministry from the twin perspectives of his ‹whence› and his ‹whither›, his origin as the preexistent logos and his destiny as the exalted son of God. Only when these perspectives are combined can Jesus be understood» (ebd.) Das ist die für das Johannesevangelium charakteristische theologische Stereoskopie. Die von Frey postulierte Stereoskopie zweier historischer Standorte ist etwas anderes als die von Culpepper so bezeichnete Darstellung der Person Jesu.

tuation kann nicht als das einer einfachen Spiegelung gedeutet werden; er weist über sie hinaus. Der Evangelist erzählt die Geschichte Jesu für die Gemeinde seiner Gegenwart. Sie lebt in demselben Zeitgefüge, in dem diese Geschichte spielt. Es ist ihre eigene Geschichte.[57]

Abstract

Der Evangelist nimmt die nachösterliche Gemeinde, für die er sein Evangelium schreibt, durch die Unterscheidung der Zeiten in die von ihm erzählerisch geschaffene Spannung zwischen Verheissung und Erfüllung hinein. Wenn Jesus den vorösterlichen Jüngern in den Abschiedsreden ankündigt, sein Weggang werde für sie Heil, Leben und Fülle bringen, sind Karfreitag und Ostern, obschon historisch gesehen Vergangenheit, für die Hörer und Leser ein zukünftiges Geschehen. Dieses kunstvolle Zeitgefüge geht durch die redaktionsgeschichtliche Segmentierung der Texte verloren.

By way of the distinction of times, the narrator locates the post-eastern community, who is the addressee of his gospel, in the tension between promise and fulfillment. When Jesus announces to the pre-eastern disciples in the farewell discourses that his departure will signify salvation, life, and abundance, Good Friday and Easter, though historically events of the past, come to be future events for the hearer and reader. The artistic temporal framework, within which the evangelist locates the post-eastern community, gets lost when the texts are segmented according to the criteria of redaction history.

57 Für eine Gesamtdeutung des Johannesevangeliums, die sich aus dieser Einsicht ergibt, s. Chr. Schroeder: Leben in Fülle. Eine Theologie des Johannesevangeliums, Stuttgart 2016.