

»Steh auf!« – Erweckung zum Leben hier und jetzt (Die Heilung eines Gelähmten)

Joh 5,1-18

(1) Danach war ein Fest der Juden, und Jesus ging hinauf nach Jerusalem.

(2) In Jerusalem aber ist am Schaf(-Tor) ein Teich, der auf Hebräisch (= Aramäisch) Betesda genannt wird, der fünf Säulenhallen hat. (3) In diesen lag eine Menge von Kranken, Blinden, Lahmen, an Auszehrung Leidenden [, welche die Bewegung des Wassers erwarteten].

[(4) Ein Engel (des Herrn) stieg nämlich zu bestimmter Zeit in den Teich hinab (bzw. wusch sich in ihm) und brachte das Wasser in Wallung. Der erste nun, der nach der Aufwallung des Wassers hineinstieg, wurde gesund, an welcher Krankheit er auch litt].

(5) Es war aber dort ein Mensch, der (schon) achtunddreißig Jahre an seiner Krankheit litt. (6) Als Jesus diesen daniederliegen sah und erkannte, dass er schon lange Zeit so zubrachte, sagt er zu ihm: »Willst du gesund werden?«

(7) Der Kranke antwortete ihm: »Herr, ich habe keinen Menschen, der mich in den Teich bringt, wenn das Wasser aufwallt. Während ich aber komme, steigt ein anderer vor mir hinab.« (8) Jesus sagt zu ihm: »Steh auf, hebe dein Bett auf und geh umher.« (9) Und sogleich wurde der Mensch gesund und hob sein Bett auf und ging umher. Es war aber Sabbat an jenem Tag.

(10) Da sagten die Juden zu dem Geheilten: »Es ist Sabbat, und es ist dir nicht erlaubt, dein Bett aufzuheben.« (11) Er aber antwortete ihnen: »Der mich gesund gemacht hat, jener hat zu mir gesagt: ›Hebe dein Bett auf und geh umher!« (12) Sie fragten ihn: »Wer ist der Mensch, der zu dir gesagt hat: ›Hebe (es) auf und geh umher?« (13) Der Geheilte aber wusste nicht, wer es ist; denn Jesus war verschwunden, da am Ort eine Volksmenge war.

(14) Danach trifft Jesus ihn im Tempel und sagt zu ihm: »Sieh, du bist gesund geworden; sündige nicht mehr, damit nicht Schlimmeres dir widerfahre!« (15) Der Mensch ging weg und sagte den Juden, dass es Jesus sei, der ihn gesund gemacht habe. (16) Und deshalb verfolgten die Juden Jesus, weil er dies am Sabbat getan hatte.

(17) Er aber entgegnete ihnen: »Mein Vater wirkt bis jetzt, und auch ich wirke.« (18) Deshalb suchten die Juden nun noch mehr ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbat abgeschafft, sondern auch Gott seinen Vater genannt hat, sich damit Gott gleich machend.

Sprachlich-narratologische Analyse

Die beiden ersten Wundererzählungen des Johannesevangeliums, Joh 2,1-11 und Joh 4,46-54, stehen für sich. Die dritte vom Teich Betesda ist nach der kanonischen Abfolge der Kapitel die erste, die (ähnlich Joh 6) von einer größeren Rede Jesu, Joh 5,19-47, begleitet wird. V. a. dem ersten Monolog Jesu aus dieser Rede, Joh 5,19-30, fällt dabei die wichtige Aufgabe zu, den Leserinnen und Lesern den tieferen Sinn der Wundererzählung zu erschließen.

Die Erzählung selbst trägt novellistische Züge. Einem szenischen Vorbau (V. 1-3 [4]) folgen im Hauptteil drei Episoden an unterschiedlichen Schauplätzen Jerusalems: Die Heilung trägt sich in »Betesda« zu (V. 5-9), »die Juden« verhören den Geheilten an einem anderen Ort, der nicht näher bezeichnet ist (V. 10-13), und Jesus begegnet dem Mann ein zweites Mal im Tempel (V. 14-16). V. 17f. sind Übergangsverse, die szenisch blass wirken, denn wo und unter welchen Umständen Jesus mit »den Juden« zusammentrifft, bleibt ungesagt. Sie dienen wohl dazu, die Erzählung zum anschließenden Monolog Jesu in Joh 5,19-30 hin zu öffnen. Der Tag, an dem sich das Ganze zuträgt, ist ein Sabbat, was aber erst V. 9 anmerkt – gleichsam als Initialzündung für den nachfolgenden Konflikt mit »den Juden«. Die szenische Exposition spricht demgegenüber nur unbestimmt von einem »Fest der Juden«, zu dem Jesus nach Jerusalem heraufgekommen sei.

Die im (nachkonstantinischen) Mehrheitstext erstaunlich lange Exposition V. 1-4 wirft eine Reihe von Fragen auf: zur textlichen Überlieferung, zur Übersetzung sowie zur Topologie und Archäologie Jerusalems. In der oben wiedergegebenen Fassung ist sie dreigliedrig: V. 1, Teil des übergreifenden Itinerars Jesu im Evangelium mit seinen mehrfachen Wanderungen von Galiläa hinauf nach Jerusalem (vgl. Joh 2,13; 7,2-10; 11,55-57; 12,12), erstellt den äußeren Rahmen der Erzählung, V. 2 f. mit Angaben zur Örtlichkeit und den dort befindlichen Personen den inneren Rahmen. Das Schlusskolon von V. 3 und der V. 4 (oben in eckigen Klammern) bieten noch eine volkstümliche Erklärung der mit dem Heilort verbundenen wunderbaren Vorgänge. Beachtlich ist, wie der Erzähler in dieser Exposition den Blick seiner Leserinnen und Leser lenkt: Er beginnt mit einer Weitwinkel-Perspektive und stellt deren Fokus dann schrittweise genauer ein. Der Schauplatz im weitesten Sinne ist Jerusalem – draußen am Schaftor – an einem Teich – in den dortigen Säulenhallen, in denen viele Kranke liegen; ein Einziger aus diesen vielen leidenden Menschen zieht schließlich den Blick Jesu an (»als er ihn daniederliegen sah ...«). Damit kommt Bewegung ins Bild und die Geschichte beginnt.

Umstritten ist im Einzelnen zunächst der Name der Heilstätte. Heißt sie »Betsaida« (so die besten Textzeugen: P⁷⁵[66] B W^s; lat. Übersetzung etc.), »Bethzatha« (a, Eusebius etc.) oder, wie oben angenommen, »Betesda« (A C Θ; große Teile der syr. Übersetzung; Mehrheitstext)? Scheidet die erste Lesart als frühe Angleichung an den aus Joh 1,44 und 12,21 bekannten Namen aus, so bietet die zweite Lesart den Namen der nördlichen Vorstadt von Jerusalem, wie wir ihn von Josephus her kennen. Bei ihm lautet er allerdings »Bethzetha«, »was man in der griechischen Sprache mit »Neustadt« wiedergeben könnte« (Flav. Jos. Bell. 5,151 u. ö.). Tatsächlich ist nach der byzantinischen Tradition hier unsere Heilstätte zu suchen. Obwohl diese Lesart über Nestle-Aland²⁷ in viele moderne Übersetzungen Eingang gefunden hat, wird es sich bei ihr doch um eine »gelehrte Korrektur« handeln, die keine Ursprünglichkeit beanspruchen kann (Hengel 1999, 309; vgl. auch Jeremias 1949, 7); sie überträgt den Namen des Bezirks auf einen bestimmten Platz in

ihm. Die dritte Lesart – »Betsaida« – verdient Vertrauen; sie ist recht gut bezeugt und unterliegt auch keinerlei sachlicher Beanstandung. Lange Zeit glaubte man, den Namen auch in einer Notiz der Kupferrolle von Qumran lesen zu können, die sich auf dieselbe Jerusalemer Örtlichkeit bezieht (3Q15 11,12), doch werden die entsprechenden Buchstaben inzwischen anders aufgelöst: »am Ort der [beiden] Becken, in dem Teich [dort], wo man das kleinere Becken betritt« (anstatt: »in *bet'ešdetajin*, in dem Teich [dort] ...«) (Puech 1997, 179). Nur der vierte Evangelist bezeugt also den Namen der Jerusalemer Stätte. Vielleicht gilt auch hier: *nomen est omen*. Als aramäisches Pendant könnte man nämlich lesen: *bet chesda* – »Haus der Gnade« – »a name evidently suitable for the place in which Jesus cured the lame man« (Barrett 1990, 210). Möglich ist aber auch eine Herleitung von der Wurzel *aschad* – ausgießen, was zu der Deutung führen würde: »house of the flowing« (Parmentier 1998, 80).

Eine zweite Schwierigkeit betrifft die Frage, worauf sich der Namen Betesda im Text genau bezieht: auf den »Teich« entsprechend der oben gebotenen Übersetzung oder auf einen anderen Ort in unmittelbarer Nähe? Die zweite Möglichkeit ergibt sich, wenn man bei V. 2 auf die Annahme von Leerstellen im griechischen Text verzichtet und ihn deshalb folgendermaßen liest: »Nun ist in/bei Jerusalem, beim Schafteich, das einen hebräischen Zunamen tragende Betesda mit fünf Stoën (= Säulenhallen)« (Küchler 1999, 381). Verbindet die oben in der Übersetzung vorgezogene Variante das zu »Schaf« gehörige Adjektiv (προβατική *probatikē*) mit einem zu ergänzenden Substantiv »Tor« (πύλη *pylē*), so zieht M. Küchler das Adjektiv mit dem nachfolgenden Substantiv zum Wort »Schafteich« zusammen (dieses jetzt als Dativ gelesen), womit er die Annahme einer Leerstelle (»Tor«) umgeht. Dafür muss er aber Betesda zum Subjekt des Satzes machen mit der Konsequenz, dass die fünf Stoën mit dem Teich nichts mehr zu tun haben. Erzähltechnisch ist diese Lösung holprig. Wie oben schon gezeigt, führt der Erzähler seine Leserinnen und Leser nämlich sehr gekonnt zum Ort des Geschehens hin, indem er ihn – den Erzählkonventionen entsprechend – zunächst unbestimmt einführt: »in Jerusalem ist ein Teich«, dann erst konkret mit seinem Namen nennt, in Abhebung vom *Shiloa*, dem anderen berühmten Teich auf der anderen Seite der Stadt (vgl. Joh 9,7). In der von M. Küchler zur Diskussion gestellten Lesart aber wird »das einen hebräischen Zunamen tragende Betesda« als eine den Leserinnen und Lesern schon bekannte Größe vorausgesetzt, ohne dass gesagt würde, was das für eine Stätte ist, die diesen Namen trägt. Anders verhält es sich bei der Ergänzung von ἐπὶ τῇ προβατικῇ (*epi tē probatikē*) zu »Schaf(-Tor)«, einer Ergänzung, die sich dem Bibelkenner zwanglos von Neh 3,1.32; 12,39 her ergibt, wo ein »Schafator«, auf der Nordseite Jerusalems, also unweit von »Betesda« gelegen, mehrfach Erwähnung findet. Zur Zeit des Tempels war dieses Tor, »das seinen Namen von dem dort [...] abgehaltenen Schafs- und Ziegenmarkt für das Brandopfer erhielt« (Otto 1980, 106), eine bekannte Lokalität, auf die Joh 5,2 sich beziehen dürfte. (Dass weder Josephus noch der Talmud dieses Tor erwähnt, muss nicht verwundern, denn Josephus erwähnt auch nicht den »Teich der Söhne Israels«, einen riesigen Wasserspeicher in unmittelbarer Nähe.) Von einem »Schafteich« lassen dagegen die Quellen bis zur entsprechenden Lektüre von Joh 5,2 durch die Kirchenschriftsteller nichts verlauten. Der große Vorteil der hier vertretenen Lesart ist auch der, dass der Name Betesda nun eine klare Zuordnung erhält: Vielleicht vom Volksmund geprägt, steht er für die Teichanlage mit den fünf Stoën selbst, und verrät, als was diese galt: als ein »Haus der Gnade«, als ein wundertätiger Ort.

Zugunsten dieser Deutung von V. 2 lässt sich auch der oben eingeklammerte dritte Teil der großräumigen Exposition heranziehen (V. 3 f.), was in der Diskussion um den Vers bislang noch nicht beachtet wurde. Zunächst spricht viel dafür, dass es sich bei der aus V. 7 herausgesponnenen volkstümlichen Erklärung für das zeitweilige Aufwallen des Wassers um einen sekundären Einschub handelt; die Verse fehlen nämlich nicht nur in den besten Handschriften (P^{66.67} a B C*; D u. a.; D bezeugt mit wenigen weiteren Handschriften nur V. 3, d. h. die erste eckige Klammer oben im Text), sie überfrachten auch die Exposition formal (anders Nicklas/Kraus 2000). Dass Götter oder Göttinnen sich in Quellen badeten, z. B. Hera, aber auch Nymphen, war in Griechenland eine geläufige Vorstellung, die an heiligen Orten haftete. Im jüdischen Kontext waren es Engel Gottes, die dem Wasser auf diese Weise Kraft verliehen (vgl. Duprez 1970, 85-87). Die religiöse Phantasie brauchte eine übernatürliche Erklärung für ein natürlich zu erklärendes Phänomen (s. u.). Der frühchristliche Glossator lieferte sie ihr. Sind also V. 3fin.4 sekundär, so zeigen sie doch eindeutig, dass man im 2. Jh. – aus dieser Zeit stammt die Glosse – den »Teich« für die wundertätige Stätte hielt, nicht einen anderen Ort in unmittelbarer Nähe. Das ist der Annahme nicht günstig, die Heilung hätte mit dem »Teich« selbst nichts zu tun, sondern sei mit den östlich von ihm gelegenen Badeanlagen zu verbinden (s. u.). Auf diese Anlagen passt auch der Ausdruck *κολυμβήθρα* (*kolymbēthra*) nicht. Wer die Exposition der Erzählung zuerst einmal literarisch würdigt (ihre In-Bezug-Setzung zum archäologischen Befund stellt einen zweiten Schritt dar), wird deshalb so argumentieren, dass sie gekonnt auf diejenige Örtlichkeit zuläuft, die auch nach dem weiteren Textverlauf (vgl. V. 7) im Mittelpunkt des Interesses steht: den wundertätigen Teich. Der Gelähmte ist auf ihn fixiert, insofern er seit Jahren zwanghaft seine Heilung von ihm erwartet, wird von diesem Ort aber durch Jesu heilendes Wort, das die Heilwasser überbietet, befreit. So liegt es nahe, dass der Name »Betsda« an diesem »Teich« haftet.

Mit dem Verweis auf das Wort des Wundertäters sind wir beim Design der Erzählung. Die Episodenfolge ist stark dialogisch geprägt (vgl. V. 6-8.10-12.17). Im Mittelpunkt steht das dreimalige (!) Vorkommen des Heilwortes Jesu: »Steh auf, hebe dein Bett auf und geh umher« (V. 8b-d). Nachdem er es selbst zum Gelähmten gesprochen hat, erklingt es noch zweimal: zuerst aus dem Mund des Gelähmten, an den es gerichtet war (V. 11d.e), dann aus dem der Gegner Jesu (V. 12d.e). Dabei wird es wie ein Echo im Nachhall immer kürzer. Beachtlich ist, dass der erste Imperativ »steh auf (ἔγειρε *egeire*)« ausschließlich im Munde Jesu begegnet. Es ist ja auch das Wort, das er selbst später in seinem Monolog (V. 21) aufgreifen und mit ihm signalisieren wird, worum es hier eigentlich geht (s. u.).

Während in den synoptischen Heilungserzählungen in der Regel die Kranken in ihrer Not initiativ werden und Jesus um Heilung bitten, ist es hier (wie in Joh 9,6 f.) Jesus, dessen Blick auf den Kranken fällt und der ihn fragt, ob er gesund werden will. Damit leuchten Hoheit und Souveränität Jesu schon in der Erzählung selbst auf, die der Monolog anschließend christologisch reflektieren wird. Die Frage »willst du gesund werden?« klingt nur auf den ersten Blick seltsam. Jesus will mit ihr dem Mann die Gelegenheit geben, ihm seine verzweifelte Geschichte zu erzählen: Er hat niemanden, der ihn zum Teich tragen könnte, wenn das Wasser aufwallt. Wie sollte er gesund werden können? Ob Jesus vielleicht dieser Mensch ist, der ihm diesen Dienst leisten wird, wenn es darauf ankommt? Hoffnung keimt auf (vgl. Theobald 2009, 377).

Die Erzählung bezieht ihre Dynamik aus dem Figuren-Dreieck Jesus – der geheilte

Gelähmte – »die Juden (οἱ Ἰουδαῖοι *hoi Ioudaioi*)«. Mit »den Juden« sind hier nicht »die Judäer« im Gegenüber zu den »Galiläern« gemeint, sondern die jüdischen Autoritäten Jerusalems (traditionell »die Hohepriester und Schriftgelehrten«). Vom Beginn seines Buches an zeichnet der Evangelist diese als Jesus feindlich gesonnene Front (vgl. Joh 2,18-22; vgl. aber auch schon 1,18-28). Das gilt auch hier – jetzt sogar in verstärktem Maße (V. 16.18). Denn zum ersten Mal im Buch heißt es, dass sie Jesus wegen des Sabbatvorfalls »verfolgen« und ihn wegen seines im Anschluss geäußerten Hoheitsanspruchs gar »zu töten trachten«. Die Erzählfigur »entwickelt« sich also auf kürzestem Raum und dunkelt sich weiter ein (zur anderen Erzählfigur der »Juden«, die »an ihn« wegen seiner Zeichen »glaubten« und die nicht die Jerusalemer Autoritäten repräsentieren, vgl. Theobald, »Judenchristentum«).

Und wie steht es mit der dritten Figur, der des »Geheilten«? Weist auch sie eine »Entwicklung« auf? Auffällig ist, dass der Mann den Namen seines Heilers an die ihn aushorchende Behörde weitergibt und damit deren Einschreiten gegen ihn auslöst (V. 15). Ist dies nur ein naives, unbedachtes Verhalten oder meint der Erzähler, der Mann habe Jesus, vielleicht aus Angst vor der ihn unter Druck setzenden Behörde, verraten? Haben wir also (im Unterschied zu Joh 9) die Geschichte einer gescheiterten Begegnung mit Jesus vor uns?

Sozial- und realgeschichtlicher Kontext

Damit kommt die von der Erzählung präsentierte soziale Welt in den Blick. Beherrscht wird sie von einer Behörde, die über die Einhaltung religiöser Normen wacht und diese mit Gewalt durchzusetzen sucht – bis hin zur physischen Vernichtung derer, die sie übertreten. Welchen Druck sie auf die Menschen ausübt, spiegelt sich im Verhalten des geheilten Gelähmten wider: Im Verhör mit einer Anschuldigung konfrontiert, versucht er, sich aus der Affäre zu ziehen, indem er auf einen anderen verweist, der für sein unerlaubtes Tun – das Tragen seiner Liege am Sabbat – eigentlich verantwortlich ist (V. 11).

Auch der Kontrast zwischen dem rigoros auf die Einhaltung der Normen bedachten Einschreiten der Behörde gegen den Mann und dessen zuvor erzähltem Elend wirft Licht auf sie. Während am Rand der Stadt eine Menge kranker Menschen sich nach Heilung sehnen, üben hier Autoritäten religiöse Macht aus ohne Blick für dieses Elend (von der gesundheitlichen Wiederherstellung des Gelähmten wollen die Fragesteller in V. 12 nichts wissen). Man ist versucht, die erzählte Konstellation zu generalisieren, darf dabei aber nicht die ganz erstaunliche Verortung der Erzählung im konkreten Jerusalemer Lokalmilieu übersehen.

Lange Zeit hat man gemeint, die Szenerie zu Beginn der Erzählung sei rein symbolisches Konstrukt – die 5 Stoßen als Bild für die 5 Bücher Mose, die Wasser von Betesda als Folie für den, der selbst »lebendiges Wasser« spendet (Joh 4,10). Doch die archäologische »Wiederentdeckung« von Betesda (Jeremias 1949) auf dem Areal der Annen-Kirche nördlich des Tempelplatzes zeigt, dass die Erzählung in ganz erstaunlicher Weise an die realen Verhältnisse anknüpft. Nun sind die Ausgrabungen, die schon Ende des 19. Jh. einsetzten, bis heute nicht ganz abgeschlossen (zu ihrer Geschichte vgl. Duprez 1970, 29-56; Kückler 2007, 340-346; Dauphin 2011). Zu den jüngsten Ausgrabungen, die zwischen 1999 und 2009 stattfanden, liegt nur ein vorläufiger Bericht vor (Gibson 2011).

Manche Fragen bleiben offen. Im Folgenden seien nur kurz die wichtigsten Befunde und ihre Deutungen benannt (vgl. KÜCHLER 1999, 381-390; ders. 2008, 316-332), dann die Probleme, die sich aus ihrer In-Bezug-Setzung zu Joh 5 ergeben (vgl. Theobald 2009, 372-375).

Bislang stellte sich die Situation den Archäologen folgendermaßen dar: Das nördliche Becken der Doppelteichanlage – ein »Speichersee«, den man durch Errichtung eines ca. 40 m langen Quer-Dammes im oberen felsigen Bezetha-Tal gewann – stammt vielleicht schon aus vorexilischer Zeit (vgl. Jes 7,3; 36,2 par. 2Kön 18,17). Ein Kanalsystem im Damm regelte den Abfluss aus dem Speicher ins Tal. Das nachträglich an diesen Damm auf südlicher Seite angebaute Becken – eine vom nördlichen Speicher unabhängige Installation mit eigenem Abfluss zum Tempel – stammt aus hellenistischer Zeit (vgl. Sir 50,3; vgl. auch 3Q15; außerdem Arist. 89-91 [JSRZ 2, 573]; Ep. Philo fr. 3 [JSRZ 6, 151]). Die trapezoide Form der beiden Becken, die der Talerweiterung angepasst ist, ist gesichert. Der Wasserzufluss vom nördlichen in das südliche Becken lag in dessen nordwestlicher Ecke, da sich dort ein treppenartiges »Klärbecken« zum Brechen der andrängenden Wassermassen befand (so Duprez 1970 u.a. [bei von Wahlde 2006, 564] und KÜCHLER 2008).

Inzwischen zeichnet sich ein anderes Bild ab (Gibson 2010; ders. 2011): Die Doppelteich-Anlage stammt als ganze wahrscheinlich erst aus der Zeit Herodes' des Großen und diente speziell der rituellen Reinigung der vielen Tempelbesucher v.a. während der großen Wallfahrtsfeste (vgl. Joh 12,55), nicht der Trinkwasserversorgung der Stadt. Während das nördliche Becken (53 mal 40 Meter) als Speicher für das Regenwasser diente, wurde das südliche Becken (47 mal 52 Meter) für die rituelle Reinigung genutzt. Die dort gefundenen Treppen deuten auf eine *mikveh* hin, in die man hinabsteigen konnte (vgl. auch von Wahlde 2006, 565). Das Schleusensystem zwischen beiden Becken diente dazu, taugliches Wasser in die *mikveh* einströmen zu lassen entsprechend späteren halachischen Anweisungen: »Man kann Tauchbäder rein machen, [sogar] das obere durch das untere und das entferntere durch das nähere« (mMiq 6,8; Gibson 2010, 95).

Östlich des Doppelspeichers hat man kleine verputzte Grotten samt Treppen und Wasserbecken identifiziert samt einer Zisterne, die wohl aus dem 1. Jh. v.Chr. stammen (Gibson 2011, 29 Anm. 35). Die Bemalung einer dieser Grotten sowie weitere Indizien schließen »industrielle« Zwecke (wie Walken oder Färben) aus. M. Hengel dachte an ihre Verwendung als *miqwaot*, doch KÜCHLER zufolge ist »ein religiöser Charakter dieser Bäder [...] für diese Zeit archäologisch nicht belegt« (KÜCHLER 1999, 385). Er deutet die Anlage als einen für Bewohner und Pilger »idealen Naherholungsbereich« in unmittelbarer Nähe der Stadt (Hengel 1999, 319).

Mit der Zerstörung Jerusalems 70 n.Chr. brach, wie die Keramik- und Münzfunde belegen, die Benutzung der Anlage ab. Erst in spätrömischer Zeit – nach dem zweiten jüdisch-römischen Krieg (132-135 n.Chr.) – belebte sich das Areal wieder, und in den Ruinen entstand ein neues Ensemble gepflegter Gebäude mit einem Serapis-/Asklepios-Heiligtum in ihrer Mitte (zu den im Schutt gefundenen Fragmenten von Votivstelen etc. vgl. KÜCHLER 2007, 326-328; Arnould-Béhar 2011, 45-56). Für das Verständnis der Vorgänger-Anlage sind diese späteren Funde insofern interessant, als neue Heiligtümer in der Regel an ältere Lokaltraditionen anzuknüpfen pflegen. So deutet das spätere Heiligtum zu Ehren des Heilgottes Asklepios darauf hin, dass bereits vor 70 n.Chr. der Ort als heilig und heilbringend erfahren wurde. Dass Asklepios oder andere heidnische Götter

hier schon vor 70 n. Chr. verehrt wurden (so Duprez 1970, 52-127; vgl. auch Kollmann 1996, 228 f.; Broer 2007, 106 f.), scheint wegen der Heiligkeit des nahen Tempels allerdings ausgeschlossen zu sein. »Allein schon die rigorose Einhaltung des Bilderverbots machte derartige öffentliche Kulte, die Kultbilder voraussetzten, unmöglich« (Hengel 1999, 312 f.).

Die – nach der israelitisch-frühjüdischen und spätrömischen – dritte Bebauungsphase setzte in byzantinisch-christlicher Zeit mit der Basilika zu Ehren des Gelähmten ein, die man über dem Ostteil des durch Stützbauten verstärkten Mitteldamms der Doppelteichanlage errichtete. An dieser Phase interessiert hier nur so viel, dass sie die Identifikation des johanneischen Betesda mit dem Areal der Teichanlage eindrucksvoll bestätigt. Doch lässt sich Joh 5 den archäologischen Befunden noch genauer zuordnen?

Zunächst beeindruckt, wie Joh 5,3.7 die Annahme eines heiligen Ortes im Sinne seiner Wundertätigkeit bestätigt und dahingehend konkretisiert, dass dies mit der zeitweiligen Heilkraft seines Wassers zusammenhing. Aber mit welchem Wasser? Nach der Jerusalemer Tradition der byzantinischen Zeit wie den Grabungsbefunden des 20. Jh. eigentlich nur mit dem Wasser des Doppelteiches.

Der älteste Zeuge hierfür ist Eusebius von Cäsarea, in dessen »Namensverzeichnis der biblischen Ortsnamen« (um 331 n. Chr.) es heißt: »Bethzatha: Ein Teich in Jerusalem, welcher der Schaf-(Teich) ist, vor alters 5 Säulenhallen aufweisend. Und jetzt wird er gezeigt in den dortigen Zwillingssteichen [...]« (on. 58,21-26). Hat Eusebius selbst die Säulenhallen nicht mehr gesehen, so dürfte man kurze Zeit später (334 n. Chr.) dem ortsfremden *Pilger von Bordeaux*, der von der Anlage im Präsens spricht (»mehr im Inneren der Stadt sind Zwillingssteiche mit fünf Säulenhallen, die Bethsaida genannt werden«), die Trümmer im Umkreis der Becken als Reste der Kolonnaden gezeigt haben: »Sein Reiseleiter hat da wohl so gute Imaginationsarbeit geleistet, dass die fünf Stoßen vor dem geistigen Auge des frommen Pilgers wiedererstanden« (Küchler 1994, 141). Cyrill von Jerusalem (gest. 386) stellte sich die Anlage in seiner Predigt zu Joh 5 als Erster so vor: »In Jerusalem nämlich war ein Teich mit fünf Stoßen, vier nämlich rundherum laufende, als mittlere aber die fünfte, in welcher eine Menge Kranker lag« (hom. 2).

Dieses Bild der Teichanlage prägt die Vorstellung von ihr bis heute (vgl. die Abbildungen bei Duprez 1970; Sainte-Anne, Fig. 10). Problematisch scheint allerdings, dass die Grabungen bislang keine Säulenreste zu Tage gefördert haben. Daraus schließt M. Küchler: »Fünf Stoßen im Sinne von fünf Säulengängen entlang den Rändern der beiden monumentalen Becken haben archäologisch nie existiert!« (Küchler 1994, 150; ders. 2007, 323 f.). Zudem besaß die Anlage nicht, wie das von Säulenhallen zu erwarten wäre, eine gleichmäßige rechteckige Form, sondern war trapezförmig. Schließlich seien die Becken aufgrund ihrer Tiefe zum Baden von Kranken nur bedingt geeignet gewesen: »Unless assisted by a trained nurse, no really sick person could be expected to be able to descend the many narrow steps into one of the two 13 m deep basins« (Cohn 1987, 35 vgl. auch Duprez 1970, 161). Die jüngsten Ausgrabungen legen an dieser Stelle aber eine andere Sicht der Dinge nahe (vgl. die Photos in: Sainte-Anne, Fig. 87-89.95 f.; auch von Wahlde 2006, 565, hält die Anlage im Sinne einer *mikveh* für geeignet). Wie ist mit dem Befund umzugehen?

M. Küchler (der v. a. wegen der Nicht-Auffindbarkeit der »Säulenhallen« der oben abgelehnten Übersetzung von Joh 5,2 den Vorzug gibt) sucht »sein« Betesda in den Badeanlagen östlich des Doppelteichs und schlägt vor, dass mit *στοαί* (*stōai*) keine Säulenhallen

len im klassischen Sinne gemeint seien (so wieder Broer 2001, 88, mit Hinweis auf Joh 10,23; Apg 3,1; 5,12), sondern »jene Gänge, Hallen oder Gallerien«, »die unter- und oberirdisch um die Bassins am östlichen Abhang des Tales angeordnet waren und den Erfrischung oder Heilung Suchenden Unterkunft gewährten« (Küchler 1994, 152). Hält er noch daran fest, dass es entsprechend Joh 5,(3)7 der Doppelteich gewesen sein muss, in dem von Zeit zu Zeit das Wasser aufwallte, den der Kranke von Joh 5 aber stets zu spät erreichte, so lösen andere (Duprez 1970, 161; Broer 2001, 88-90) Joh 5,2 ganz vom Doppelteich ab und suchen den Heilort ausschließlich in den östlichen Badeanlagen.

Diese Lösung, die zur Konsequenz hätte, dass die johanneische Erzählung rein fiktiv wäre, kann aus verschiedenen Gründen nicht überzeugen. Zum einen verfügten die östlich gelegenen Grotten über keinen eigenen Wasserzufluss. Zum anderen scheinen die jüngsten Erkundungen auf dem Gelände zu ergeben, dass es von den Grotten aus keinen direkten Zugang zur Doppelteichanlage gab, diese vielmehr vom Westen aus betreten wurde (Gibson 2011, 28). Überdies gibt es für das »Aufwallen des Wassers« im Doppelteich plausible Erklärungen: Vielleicht rührte es von einem Abzugskanal in Richtung Tempelplatz her oder von der Stauvorrichtung in der Trennmauer zwischen den beiden Teichen (vgl. Donner 1979). »Das Blubbern und der Schaum, der sich beim Einströmen des Wassers in das südliche Becken bildete, mögen den Eindruck »bewegten« Wassers hervorgerufen haben, was zur Zeit Jesu offenkundig große Menschenmengen anzog« (Gibson 2010, 94). Eine intermittierende Quelle wie am Schiloah-Teich (vgl. zu Joh 9,7) gab es in Betesda nicht; eine Verwechslung mit dem dortigen Teich, die verschiedentlich ins Spiel gebracht wurde (Cohn 1987, 30-37; Devillers 1999, 175-205), dürfte nach den jüngsten Erkundungen ausgeschlossen sein.

Wer mit der oben gebotenen Übersetzung (und der christlichen Überlieferung) daran festhält, dass es der Doppelteich war, der im Volksmund den Namen »Betesda« trug, muss allerdings mit dem Rätsel der *στοαί* (*stoai*) zurechtkommen. M. Hengel (1999, 312) bietet eine plausible Erklärung:

Dass bei neueren Ausgrabungen keine herodianischen Säulenreste gefunden wurden, kann damit zusammenhängen, dass bei der Belagerung [sc. von Jerusalem] durch Titus das ganze Areal nördlich der heftig angegriffenen [Burg] Antonia bzw. der Tempelmauer besonders schwer in Mitleidenschaft gezogen, ja z.T. direkt planiert wurde, um die circumvallatio und Dämme zu errichten. Die ersten christlichen Berichte scheinen zudem noch Reste vorauszusetzen, die dann wohl für spätere Bauten, etwa für die gewaltigen Substruktionen der byzantinischen Basilika innerhalb beider Teiche verwendet wurden. Dass von den fünf *Stoai* archäologisch nichts mehr sicher nachzuweisen ist, darf bei diesem Sachverhalt nicht verwundern (vgl. auch von Wahlde 2006, 563).

Traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergrund

Obwohl das Johannesevangelium nicht in Palästina entstanden ist (wahrscheinlich in Syrien: Theobald 2009, 94-98), verfügt es doch über ausgezeichnete Kenntnisse der Stadt Jerusalem aus der Zeit vor ihrer Zerstörung, was höchst erstaunlich ist. Die beste Erklärung dieses Befundes ist die Annahme, dass sein Autor über ortskundige Quellen verfügte. Die aus Palästina stammende so genannte »Zeichenquelle« (Theobald 2009, 32-42),

die einen Reigen von Wundererzählungen gerade auch aus dem Jerusalemer Umfeld bot (neben Joh 5 vgl. noch Joh 9 und 11), enthielt all die Ortstraditionen, die uns heute am vierten Evangelium so überraschen (vgl. nur Joh 1,28; 3,23; 4,5 etc.). An Joh 5 lässt sich diese Annahme dadurch erhärten, dass der Text tatsächlich deutliche Spuren einer diachronen Schichtung aufweist. Zunächst fällt auf, dass er unterschiedlichen Gattungen folgt: Er beginnt mit einer Heilungsgeschichte, geht über zu einem Verhör, das mit dem Hinweis auf ein vom Geheilten übertretenes Verbot der Tora an Streitgespräche der Synoptiker erinnert (vgl. 10b.c mit Mk 2,24; 3,4; 10,2), und mündet schließlich in einen Monolog Jesu ein. Dass diese Teile nicht von Anfang an eine organische Einheit bildeten, bestätigt auch die folgende Beobachtung:

An sich gehören Zeitangaben in die Exposition einer Erzählung (vgl. 2,1.13; 3,2; 5,1a; 6,4 etc.), hier klappt aber die Notiz V. 9d («es war aber Sabbat an jenem Tag») merkwürdig nach (vgl. auch 9,14; anders Mk 1,21; 2,23; 6,2). Daraus folgt, dass die Heilungserzählung ursprünglich eine selbstständige Überlieferung darstellte, die erst nachträglich zu einer Sabbat-Konfliktgeschichte ausgebaut wurde. Die überlieferungskritische Frage im Anschluss lautet: Genügt zur Erklärung dieses Befundes ein Zwei-Schichten-Modell – der Evangelist hat eine mündliche Überlieferung verschriftlicht und erweitert – oder ist ein Drei-Schichten-Modell notwendig – mit einer mündlichen Überlieferung aus Jerusalem am Ursprung, der Zwischenschicht der »Zeichenquelle« und der Endfassung des Evangelisten?

Zugunsten eines Zwei-Schichten-Modells (z.B. Painter 1987, 28 f.) könnte die Bezeichnung der Gegner Jesu mit dem für den Evangelisten charakteristischen Terminus »die Juden« sprechen, da dieser Terminus bereits ab V. 10 begegnet (vgl. dann auch V. 16.18). Indes schlägt dieses Argument nicht durch, da der Evangelist das von ihm übernommene Quellenstück ja seiner Terminologie auch hat angleichen können (für die »Zeichenquelle« würde man dann analog zu 9,13-17 die »Pharisäer« als Akteure postulieren). Zugunsten eines Drei-Schichten-Modells (z.B. Labahn 1998, 159-179; Metzner 1999, 177-180; Broer 2007, 146) sprechen folgende Argumente: (1) V. 14 (vgl. dazu als Kommentar 9,2 f.) lässt sich nur schwer in das Denken des Evangelisten integrieren (s. u.). – (2) Nur in V. 16 (und Joh 15,20) ist im Evangelium davon die Rede, dass man Jesus »verfolgte«, an allen vergleichbaren Stellen heißt es um einiges schärfer, dass man Jesus zu »töten« trachtete (5,18; 7,1.19.25; 8,37.40). – (3) Der Evangelist interessiert sich eigentlich nicht für die Sabbatproblematik, sondern viel eher für die Frage nach der Wirkenheit von Vater und Sohn (vgl. V. 17 f.). Die zweite und dritte Episode der Erzählung, die um die Frage erlaubter und unerlaubter Tätigkeiten am Sabbat kreisen, sind für ihn nur das Sprungbrett, um zur entscheidenden christologischen Frage zu kommen. Umgekehrt war für die Redaktoren der »Zeichenquelle«, die sich noch der jüdischen Synagoge zugehörig wussten, die Frage nach dem Sabbat eine akute Frage (vgl. Theobald 2009, 42). – (4) V. 18 bewegt sich nicht mehr auf der Ebene möglicher Verstöße gegen das Sabbatruhegebot unter Voraussetzung seiner Gültigkeit (so aber V. 9-13; vgl. auch 7,21-23), sondern erklärt grundsätzlich, dass Jesus den Sabbat »abgeschafft« hat. Das ist nicht mehr der Standpunkt der »Zeichenquelle«, sondern der des Evangelisten, dem zufolge »der erste Tag der Woche« (20,19) dem Sabbat den Rang abgelassen hat. Setzt man diese Befunde in konkrete literarische Zuordnungen um, dann ergibt sich folgendes Bild:

Die älteste Schicht des Textes wird in Joh 5,2-9c greifbar, einer ursprünglich mündlichen Überlieferung von der Heilung eines Gelähmten durch Jesus in Betesda,

die wohl aus Jerusalem selbst stammt. Dass Jesus von sich aus den Mann anspricht, eröffnet erzähltechnisch die Möglichkeit, von seinen vergeblichen Bemühungen um Heilung aus seinem eigenen Mund zu hören. Ansonsten ist die Geschichte mit der Einführung des Kranken, dem wirkmächtigen Wort Jesu und der Konstatierung der Heilung gattungskonform erzählt (vgl. zuletzt Broer 2007, 152). Einige Autoren (z.B. Labahn 1998, 166) wollen als Schluss der Geschichte noch V. 14* hinzunehmen, doch schon die Demonstration des Wunders in V. 9 könnte die Erzählung stilecht abgeschlossen haben.

Verschriftlicht wurde die alte Überlieferung durch die Autoren der »Zeichenquelle«, die sie zugleich um eine Sabbat-Konfliktgeschichte erweiterten (V. 9d-16). Möglicherweise ist deren Ende in 7,22 f.* aufbewahrt, ein merkwürdig versprengtes Stück, das thematisch bestens zu 5,2-16 passt (Theobald 2009, 368.522-524).

Der Evangelist hat schließlich das durch den jüdischen Festkalender motivierte Itinerar V. 1 vorangestellt, auch die Apostrophierung der Gegner Jesu als »Juden« (V. 10c.15b.16a) eingebracht und v.a. die christologischen Kernsätze V. 17f. gebildet, die den ursprünglichen Schluss der Sabbat-Konfliktgeschichte 7,22 f.* verdrängt haben dürften.

Diese diachrone Skizze der Entwicklung der alten Überlieferung hin zum vorliegenden Evangelientext ergibt, dass seine Wurzeln nicht nur allgemein jüdisch (Sabbat etc.), sondern in einem spezifischen Jerusalemer Milieu zu suchen sind. Zugleich wird deutlich, wie eine noch in synagogalem Kontext beheimatete »judenchristliche« Erzählung beim Evangelisten, der sie von der Warte seiner hohen Christologie her liest, in Opposition zum frührabbinischen Judentum gerät, für welches die Erzählfigur der »Juden« stehen dürfte.

Die religionsgeschichtliche Kontur der Erzählung ist jüdisch-hellenistisch. Das lässt sich an einem Detail erläutern, der Angabe der 38 Jahre, die wahrscheinlich zur ältesten Überlieferung gehört; konkrete Angaben zur Dauer einer Krankheit sind in Heilungsgeschichten nicht ungewöhnlich (vgl. Mk 5,25; 9,21; Lk 13,11; Apg 3,2; 4,22; 9,33; 14,8; Joh 9,1; vgl. auch Philostr. vit. ap. 3,38.39). Nun heißt es bei Dio Chrysostomus: »Eine Krankheit, die *schon lange* im Körper sitzt, aus ihm herauszutreiben, fällt nicht leicht, erst recht nicht, wenn man sie gerne schmerzlos heilen möchte« (or. 41,9). Umso größer ist danach die Kraft des Wundertäters, der solche Krankheit zu besiegen vermag. So passt dieser Zug zum hellenistischen Ambiente der Erzählung, weist andererseits aber auf ihren jüdischen Horizont: 38 Jahre lang sind die Israeliten nach Dtn 2,14 in der Wüste umhergeirrt, bis nach dem Schwur des Herrn (Dtn 1,35) »die Generation der kriegstüchtigen Männer aus dem Lager vollständig aufgerieben war«. Schon Cyrill von Alexandrien (Joh. 2,5 [PG 73,337]) meinte deshalb, der Mann sei Sinnbild des jüdischen Volkes, das am Ende doch noch Gnade fände. Warum hier die Zahl 38 steht und nicht die bekanntere der 40jährigen Wüstenwanderung, ist schwer zu sagen. Möglicherweise verbindet sich mit der 40 die fürsorgliche Führung des Volkes durch JHWH (vgl. Dtn 2,7: »Vierzig Jahre lang war der Herr, dein Gott, bei dir. Nichts hat dir gefehlt!«), mit der 38 dagegen der Gedanke einer Strafwanderung (Dtn 2,14: Sünde – Gericht [Tod in der Wüste]). Letzteres würde gut zu Joh 5,14 passen. Wahrscheinlich geht die Zahl auf die »Zeichenquelle« zurück, für die Zahlen durchweg eine Rolle spielen (vgl. Joh 2,6; 4,18; 6,9.13; ansonsten 8,57; 12,5; 21,11).

Verstehensangebote und Deutungshorizonte

Entsprechend der dargestellten Entwicklung der Betesda-Erzählung sind auch ihre Deutungshorizonte mehrschichtig. So lässt sich das Verstehensangebot des Evangelisten von dem der »Zeichenquelle« unterscheiden; nur in Umrissen erkennbar ist die am Ursprung stehende mündliche Überlieferung. Mehr zu ihr lässt sich erst sagen, wenn der Bezug des wirkmächtigen Wortes Jesu V. 8 in ihrem Zentrum zu Mk 2,9.11 geklärt ist (vgl. unten). So vielschichtig die Erzählung also ist, sie bildet – synchron gelesen – doch eine eigene Dynamik aus, die ihr der Evangelist durch seine literarische Arbeit eingestiftet hat.

Schauplatz der Heilung ist der Teich Betesda – »Haus der Gnade« – mit fünf Säulenhallen. Wer eine Anschauung vom Ort besitzt, mag sich die Stätte konkret vorstellen, darf sich durch die Zahl aber auch an die Tora (mit ihren fünf Büchern) erinnert sehen, die den »Raum« bildet, in dem sich die Menschen hier bewegen. Jesus indes überbietet ihn mit seinem vollmächtigen Wort.

Wenn er den seit 38 Jahren leidenden Menschen auffordert aufzustehen, seine Pritsche zu nehmen und umherzugehen, dann war dies ursprünglich ein Erzählmoment zur Demonstration des Wunders, weshalb V. 9 auch V. 8 genau entspricht: »Und sogleich wurde der Mensch gesund und hob sein Bett auf und ging umher.«

Im Fortgang der Lektüre, und d. h. auch: im Kontext der Sabbat-Konfliktgeschichte der »Zeichenquelle«, erhält die Aufforderung Jesu an den Menschen umherzugehen, eigenes Gewicht: Jetzt übertritt der Mann, indem er Jesus gehorcht, das Sabbatruhegebot der Tora bzw. eine der pharisäischen »Ausführungsbestimmungen« dazu. Dabei ist nicht ganz klar, worin genau seine Übertretung besteht. Gewiss in einer der vielen am Sabbat verbotenen Arbeiten (mShab 7,2). Doch in welcher? Schon im »Aufheben« der Pritsche, was zunächst V. 10 nahelegen scheint? Oder im »Umhergehen« mit der Pritsche (vgl. V. 11 f.), wobei vielleicht an das Verbot zu denken ist, Gegenstände von einem Bereich in den anderen zu tragen (Jub 2,29f.; Shab 7,2; vgl. Billerbeck 1924, 454-461), etwa »Lasten durch die Tore der Stadt« in sie hinein (Jer 17,24; vgl. auch Neh 13,15-19). Zur Lage von Betesda in unmittelbarer Nachbarschaft der Stadtmauer würde das gut passen. Wie dem auch sei, der Mann entzieht sich dem Druck der Fragesteller (ursprünglich wohl »Pharisäer«, die ja über die Einhaltung der Gebote im Alltag wachten), indem er auf Jesus weist, dessen Namen er aber nicht kennt.

In der nächsten Episode sucht Jesus ein zweites Mal die Begegnung mit ihm, jetzt aber auf neuer Ebene: »Siehe, du bist gesund geworden (vgl. V. 6.9.11, aber auch 7,23), sündige nicht mehr, damit dir nicht Schlimmeres widerfahre!« (V. 14).

Jesus scheint also dem Mann zugleich mit seiner Heilung eine neue Gottesbeziehung eröffnet zu haben. Er trifft ihn ja auch im Tempel, wo er Gott vielleicht für seine Gesundung danken wollte. Jesu Wort jedenfalls weist in diese Richtung, denn es stellt sein körperliches Leiden als Sündenstrafe oder Strafleiden hin, was populäre frühjüdische Volksmeinung aufgreift (vgl. bNed 41a: »Der Kranke steht von seiner Krankheit nicht auf, bis man [= Gott] ihm alle seine Sünden vergeben hat«). Dann schließt seine Wiederherstellung aber auch einen Neuanfang vor Gott ein, den er nicht wieder aufs Spiel setzen soll, wie Jesus ihm zu verstehen gibt, »damit ihm nichts Schlimmeres widerfahre«. Aber was kann schlimmer sein, als 38 Jahre gelähmt zu sein? Nach Ansicht der »Zeichenquelle« wohl nur das zukünftige Strafericht Gottes über die Sünder.

Wenn der Mann auf Jesu Wort nicht antwortet, sondern »weggeht« (vgl. Joh

6,66f.) und der Behörde seinen Namen anzeigt, kann damit nicht gemeint sein, dass er sich zu ihm vor der Behörde bekenne, wie manche Ausleger meinen (z.B. de la Potterie 1977, 445-453 mit dem Hinweis darauf, dass das Verb ἀναγγέλλω [*anangellō* – berichten, verkündigen] auch in Joh 4,25; 16,13-15 begegne; anders Metzner 1999, 186f.). Ein echtes Bekenntnis sieht anders aus, es hat Folgen auch für die eigene Person (vgl. Joh 9,34.38). Hier geht es eher um »Denunziation« (Schenke 1998, 97.101; vgl. auch Joh 11,46), durch die sich der mutmaßliche Sabbatbrecher selbst aus der Affäre zieht. Er verschwindet auch gleich von der Bildfläche, ohne dass wir irgendetwas über eine tiefer gehende Wirkung der Tat Jesu auf ihn erführen.

Damit sind wir in unserer Lektüre beim Deutungshorizont des Evangelisten. Er greift die Fassung der »Zeichenquelle« auf und integriert sie in sein Verständnis der Wunder Jesu. Für ihn sind diese keine Erweise der Göttlichkeit des Wundertäters, sondern erzählte Bilder, die für die gläubigen Leserinnen und Leser eine tiefere Wahrheit aufscheinen lassen. Interpretationsschlüssel in unserem Fall ist Joh 5,21 aus dem sich anschließenden Monolog Jesu: »Wie nämlich der Vater die Toten erweckt (ἐγείρει *egeirei*) und sie lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, wen er will«.

Wenn deshalb Jesus in V. 8 dem Mann sagt: »Steh auf (ἔγειρε *egeire*)!«, dann steht dieses Wort, mit dem er den Verzweifelten und Vereinsamten aus seiner abgründigen Not herausholt, für ein »Auf(er)stehen« ganz anderer Art, das auch den Nachgeborenen – und d. h.: den Leserinnen und Lesern des Evangeliums – zugänglich und erfahrbar ist. Wer glaubt, wird aufgerichtet, erhält hier und jetzt schon Anteil am »ewigen Leben«, indem er die Grenze vom Tod ins Leben »überschreitet« (vgl. V. 24). Und wenn Jesus in V. 21 hinzufügt: »der Sohn macht lebendig, wen er will«, dann wird das anschaulich an seinem machtvollen Auftreten in Betesda: Obwohl dort so viele Kranke liegen, fällt sein erwählender Blick doch nur auf einen von ihnen. Er erkennt, dass dieser schon lange Zeit in seinem elenden Zustand zubrachte (wie auch sonst göttliche Wundertäter die Situation durchschauen), und stellt ihn körperlich wieder her.

Freilich besitzt der angedeutete Symbolisierungsprozess auch eine Kehrseite, wenn man sieht, dass der Geheilte Jesus an die Behörde verrät. »Das ›Leben‹ ist daher in der Erzählung Joh 5,1-18 nur *in suspenso* präsent. Es ist das Angebot für denjenigen, der sich im Glauben öffnet (Joh 5,24)« (Metzner 1999, 190). Über der nicht wirklich zustande gekommenen Beziehung Jesu zum Gelähmten (und umgekehrt) waltet das Gericht – ganz anders die Gegenerzählung Joh 9! Beide Seiten – Leben und Gericht – wird Jesus in seiner anschließenden Rede entfalten (vgl. Joh 5,21-23.24f.).

Von daher erschließt sich auch der sperrige V. 14, der in seinem unmittelbaren Verständnis auf die »Zeichenquelle« verweist, aber weder für den historischen Jesus reklamiert werden kann (für ihn wird viel eher Lk 13,1-5 gelten!), noch für den Evangelisten, der ein zukünftiges Strafgericht Gottes in seiner präsentischen Eschatologie nicht mehr kennt (Theobald 2009, 52-54 u. ö.). Dennoch wird er den Vers in seine eigene theologische Weltsicht integriert haben. Aber wie?

»Sündige nicht mehr!« kann für ihn nur heißen: Verschließe dich nicht dem Anruf des Offenbarers, der vor dir steht und dir das Wort sagt, das allein wahres Leben schenkt. Sonst ergeht es dir wirklich schlimm – nicht körperlich und auch nicht in einem zukünftigen Gericht, sondern in dem, was der Unglaube dem Offenbarer gegenüber jetzt schon bedeutet: Verfallenheit an den ewigen Tod. Geschenkt hat er dir die Gesundheit, aber die Wirklichkeit des Lebens reicht weit darüber hinaus. Und so meint auch der Komparativ

»Schlimmeres« keine quantitative Steigerung des Übels, sondern den Umschlag in eine qualitativ andere Dimension: statt körperlicher Gebrechen ewiges Verderben. Indem Jesus in V. 14 vor diesem Verderben warnt, ruft er den Geheilten indirekt zum Glauben an ihn (»sündige nicht mehr ...«). So wenig für den Evangelisten die Gesundung des Mannes auch schon den Beginn einer erfüllten Gottesbeziehung bedeutet, so wenig wird er auch den Tun-Ergehen-Zusammenhang seiner Vorlage in dem vordergründigen Sinn einer physisch sich auswirkenden Kausalität (Krankheit als Strafleiden für Sünden) akzeptiert haben. In Joh 9,3 wird er im Rahmen der Gegengeschichte von der Heilung des Blindgeborenen die Gelegenheit ergreifen, zu dieser Frage Stellung zu beziehen.

Und wie geht er mit der Sabbatproblematik um, die ihm von der »Zeichenquelle« her vorgegeben war? Belässt er es bei der oben schon erwähnten stillschweigenden Umwandlung des Verstoßes gegen eine bestimmte Sabbat-Halacha in die Aufhebung des Sabbats selbst durch den »ersten Tag der Woche« (vgl. Joh 20,1.26)? Oder setzt er sich auch argumentativ mit der Thematik auseinander? Auf Letzteres weist der lapidare Ausspruch Jesu in V. 17 hin, der an V. 16b anknüpft (»weil er dies am Sabbat getan hatte«). Statt von einem »Tun« ist jetzt von einem »Wirken« die Rede (zum johanneischen Sprachspiel »Werk[e]« vgl. Joh 4,34; 5,20.36 etc.), statt von der eingegrenzten heiligen Zeit des Sabbats von einem unbegrenzten »bis jetzt«. »Mein Vater wirkt bis jetzt«, d. h.: Er wirkt noch immer (vgl. 1Joh 2,9; 1Kor 8,7; 15,6), ununterbrochen; er ist in seinem Wirken als Schöpfer nicht an Zeitmaße gebunden (*creatio continua*), auch nicht an das heilige Zeitmaß des »Sabbats«.

Dass dies über eine bloße Behauptung hinausgeht, vielmehr die Kraft eines echten Arguments besitzt, wird klar, wenn man im Hintergrund die frühjüdische Debatte um das rechte Verständnis von Gen 2,2^{LXX} ausmacht: »... und Gott ruhte am siebten Tag von all seinen Werken, die er getan hatte«. Dazu erklären die Rabbinen, Gott habe zwar am siebten Tag »von der Arbeit an seiner Welt geruht, nicht aber von der an den Gottlosen und Gerechten; vielmehr wirkt er mit diesen und mit jenen, zeigt diesen etwas von ihrer Vergeltung und jenen etwas von ihrer Vergeltung« (BerR 11,10 [8c]; vgl. auch ShemR 30,9). Und *Philo* kommentiert zu Gen 2,2: »Gott hört niemals auf zu schaffen; wie vielmehr das Brennen zum Wesen des Feuers und das Abkühlen zu dem des Schnees gehört, so das Schaffen zum Wesen der Gottheit, umso gewisser, da sie ja für alle anderen Wesen den Quell der Tätigkeit bildet« (LA 1,5).

Darauf baut die Klimax des Spruchs auf: Was von meinem Vater gilt – dass er sich in seinem »Wirken« nicht von (menschlichen) Zeitmaßen bestimmen und auch nicht vom Sabbat-Gebot binden lässt, das gilt auch von mir, seinem Sohn: »und auch ich wirke!« Jesus lässt sich in seinem »Wirken« nicht durch heilige Zeiten begrenzen, er ist »Herr über den Sabbat« (vgl. Mk 2,28) und »wirkt« in göttlicher Souveränität – wie sein Vater. Worin sein »Wirken« genau besteht, bleibt hier noch in der Schwebe. Doch der anschließende Monolog Jesu zeigt, dass mehr gemeint ist als nur sein von den »Juden« angefeindetes »Tun« am Sabbat. Denn dort tritt sein Heils-»Wirken« überhaupt ins Blickfeld, wie der Evangelist es schon in der »Aufrichtung« des Gelähmten symbolisiert sehen möchte.

Aspekte der Parallelüberlieferung und Wirkungsgeschichte

Eine synoptische Parallele zu Joh 5,2-9c existiert nicht, wie die anderen Evangelisten auch im Allgemeinen nichts von einem Wunder-Wirken Jesu in Jerusalem wissen (vgl. nur Mt 21,14 f.). Umso überraschender ist die wörtliche Übereinstimmung von Joh 5,8 mit Mk 2,9.(11) (vgl. Mt 9,5 f.; Lk 5,23 f.) in der einzigen sonst noch bekannten Überlieferung von der Heilung eines Gelähmten durch Jesus. Markus hat seine Geschichte in Kafarnaum lokalisiert und mit einem Streitgespräch (2,6-10) verschachtelt. Dass auch hier Gegner auftreten, die Jesus der Blasphemie bezichtigen (2,6f.; vgl. Joh 5,18) und Krankheit als Folge von Sünde erscheint (vgl. 2,5 mit Joh 5,14), erinnert zwar an Joh 5, ist aber für die Annahme einer direkten Abhängigkeit der johanneischen Erzählung von Mk 2 zu vage (Labahn 1998, 163 f.). Bei Markus geht es um die von Jesus beanspruchte Vollmacht der Sündenvergebung, die nach Ansicht der Schriftgelehrten allein Gott zusteht; im vierten Evangelium fehlt ein ausdrücklicher Zuspruch der Sündenvergebung, ebenso der Terminus *παρλυτικὸς* (*paralytikos*) für den »Gelähmten«.

Natürlich lässt sich nicht ausschließen, dass die alte galiläische Überlieferung Mk 2,1-12 den Autoren der »Zeichenquelle« bekannt war, als sie ihre Jerusalemer Geschichte verschriftlichten. Einfacher ist indes die Annahme, dass es sich bei dem mit Mk 2,9 wörtlich übereinstimmenden Heilwort Jesu um eine stereotype Formel aus dem Fundus der Jesusüberlieferungen handelt (Borgen 1996a, 429), die unterschiedlich eingesetzt werden konnte. Abgewandelt begegnet sie auch in Apg 3,6, dem Heilwort des Petrus, das er dem von Geburt an Lahmen im Jerusalemer Tempel zuspricht: »Im Namen Jesu Christi, des Nazoräers – steh auf und gehe!« (in manchen Handschriften fehlt das ἔγειρε), sowie in Apg 9,33, wiederum im Munde Petri, dieses Mal an Äneas von Lydda gerichtet, der »seit acht Jahren auf dem Bett daniederlag« (vgl. Joh 5,5 f.): »Äneas, dich heilt Jesus Christus. Steh auf und mach dir selbst dein Bett!« Diese Variante der Formel zeigt, dass die frühen Christen im eigenen charismatischen Wunderwirken Jesus selbst am Werk sahen. Deshalb könnte es auch umgekehrt möglich sein, dass sie ihre eigenen Erfahrungen – Lukas weiß von manchen Heilungswundern, die nach Pfingsten durch die Apostel in Jerusalem geschehen seien (Apg 2,43; 5,12; vgl. auch 4,30; konkret: 3,1-10; 5,12-16) – in eine Jesusgeschichte zurückprojiziert haben. Im Fall von Joh 5,2-9c* liegt diese Annahme durchaus nicht fern.

Wo und wann ist die hier aufbewahrte Überlieferung entstanden? Vielleicht erst nach der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr., die der Anlage von Betesda zwar ein vorläufiges Ende bescherte (vgl. oben), die Erinnerung an sie aber nicht auszulöschen vermochte. Indes hat die Annahme mehr für sich, dass die Erzählung auf lebendiger Anschauung beruht (vgl. die präsentische Einleitung der Erzählung: »In Jerusalem aber *ist* am Schaf-[Tor] ein Teich [...]«); hierzu Wallace 1990, 177-205). Jerusalemer Jesus-Gläubige könnten den Ort vor 70 n. Chr. zur Kontrastkulisse für ihre Jesus-Verkündigung gewählt haben, um auf die hier sichtbar werdenden Hoffnungen vieler verzweifelter Menschen ganz vital zu antworten. Und welcher Kranke wäre unter den Bedingungen dieses nur von Zeit zu Zeit wundertätigen Teiches elender dran als gerade ein vereinsamter Gelähmter auf seiner Pritsche? So drängte sich die Erinnerung an Jesu einst in Galiläa gesprochenes

Wort an diesem Ort geradezu auf. Es ist das Wort des Heilands, der seinen Blick auf dem Elenden und Verzweifelten ruhen lässt: »Steh auf, nimm dein Bett und geh!«

MICHAEL THEOBALD

Literatur zum Weiterlesen

- P. Borgen, The Sabbath Controversy in John 5:1-18 and Analogous Controversy Reflected in Philo's Writings, in: ders., *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, Edinburgh 1996, 105-120.
- I. Broer, Die Heilung des Gelähmten am Teich Betesda (Joh 5,1-9a) und ihre Nachgeschichte im vierten Evangelium (Joh 5,9b-16), in: J. Pichler/C. Heil (Hg.), *Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge*, Darmstadt 2007, 143-161.
- C. Dauphin, Au service de la foi et de la France: L'archéologie au domaine national français de Sainte-Anne de Jérusalem, in: *Sainte-Anne de Jérusalem*, POC Numéro Spécial 2011, 5-16.
- S. Gibson, The Excavations at the Betesda Pool in Jerusalem. Preliminary Report on a Project of Stratigraphic and Structural Analysis (1999-2009), in: *Sainte-Anne de Jérusalem*, POC Numéro Spécial 2011, 17-44.
- M. Küchler, Zum »Probathischen Becken« und zu »Betesda mit den fünf Stoen«, in: M. Hengel, *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, mit Beitr. von H. Bloedhorn und M. Küchler, WUNT 109, Tübingen 1999, 381-390.
- M. Labahn, Eine Spurensuche anhand von Joh 5,1-18. Bemerkungen zum Wachstum und Wandel der Heilung eines Lahmen, NTS 44 (1998), 159-179.
- R. Metzner, Der Geheilte von Johannes 5 – Repräsentant des Unglaubens, ZNW 90 (1999), 177-193.
- T. Nicklas/T. J. Kraus, Joh 5,3b-4. Ein längst erledigtes textkritisches Problem?, ASEs 17 (2000), 537-556.
- Sainte-Anne de Jérusalem, *La Piscine Probatique de Jésus à Saladin. Le projet Béthesda* (1994-2010), POC Numéro Spécial 2011.