

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Knut Backhaus , Franz Georg Untergaßmair (eds.), *Schrift und Tradition*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Söding, Thomas

Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f
in: Knut Backhaus , Franz Georg Untergaßmair (eds.), *Schrift und Tradition*, pp. 343–371
Paderborn: Ferdinand Schöningh 1996

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Knut Backhaus, Franz Georg Untergaßmair (Hg.), *Schrift und Tradition* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Söding, Thomas

Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f
in: Knut Backhaus, Franz Georg Untergaßmair (Hg.), *Schrift und Tradition*, S. 343–371
Paderborn: Ferdinand Schöningh 1996

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Die Schrift als Medium des Glaubens

Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f

Thomas Söding

Es ist nicht eben häufig, daß die Evangelisten über ihr Unternehmen Auskunft geben und ausdrücklich das Ziel nennen, das sie mit ihrem Werk verfolgen. Neben dem lukanischen Prooemium bietet nur der Epilog des Johannesevangeliums (20,30f) ein Beispiel. Daß er von den Herausgebern am Ende des Nachtragskapitels variiert und spezifiziert wird (21,24f), unterstreicht seine Bedeutung.

Josef Ernst hat Lk 1,1-4 mehrfach eingehend untersucht und auf die hermeneutisch-theologische Bedeutung der Verse hingewiesen.¹ In seinem theologischen Portrait des Evangelisten Johannes hat er gleichfalls die Schlüsselstellung von 20,30f für das Verständnis des Vierten Evangeliums hervorgehoben.² Aber während er bei der Auslegung und hermeneutischen Bewertung des lukanischen Prooemiums zahlreiche Gesprächspartner hat³, stellt sich die Forschungssituation im Fall von Joh 20,30f anders dar. Die Verse werden zwar fleißig zitiert, doch nur relativ selten analysiert⁴ und kaum einmal theologisch interpretiert, um die Interdependenz zwischen der Form, dem Inhalt und der (intendierten wie der faktischen) Wirkung des Evangeliums zu studieren.⁵ In dieser

¹ Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 21993 (11976), 47-54; Lukas. Ein theologisches Portrait, Düsseldorf 1985, 19-25; Lukas und das kirchliche Glaubensbekenntnis, in: J. Hainz (Hg.), Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament, Paderborn 1992, 105-124: 120f.

² Johannes. Ein theologisches Portrait, Düsseldorf 1991, 23f.104f.

³ Vgl. jüngst L. Alexander, The Preface to Luke's Gospel (MSSNTS 78), Cambridge 1993 (Lit.).

⁴ Neben den Kommentaren vgl. zuletzt W.J. Bittner, Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messiaserkennntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund (WUNT II/26), Tübingen 1987, 197-225; R.T. Fortna, The Fourth Gospel and its Predecessor, Edinburgh 1988, 201-205; Ch. Welck, Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21 (WUNT II/69), Tübingen 1994, 279-344.

⁵ Ein guter Ansatz findet sich bei G.R. O'Day, Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim, Philadelphia 1986, 93-96: Das Buch des Evangeliums werde für seine Leser

hermeneutischen Pointe aber dürfte gerade die theologiegeschichtliche Bedeutung der Verse liegen. Sie formulieren einen Glaubens- und Wahrheitsanspruch, der im Neuen Testament seinesgleichen sucht; sie stimmen darin überein, daß sie das theologische Gewicht des geschriebenen Wortes hervorheben; sie führen die Verbindlichkeit des johanneischen Christuszeugnisses auf seine literarische Fixierung in der Form eines (neuen) Evangeliums zurück; sie verstehen das Evangelien-"Buch" (20,30; vgl. 21,25) als Medium des Glaubens: Joh 20,30f erhebt für die Schrift des Evangelisten einen geradezu "kanonischen" Anspruch, der von den Herausgebern des Evangeliums unterstrichen (21,24f) und schließlich gesamtkirchlich ratifiziert worden ist.⁶

1. Joh 20,30f als ursprünglicher Schluß des Johannesevangeliums

Joh 20,30f ist der ursprüngliche Schluß des Evangeliums.⁷ Joh 21 ist ein redaktioneller Nachtrag⁸. Er stammt aus der johanneischen Schule⁹. Zwar ist das

zum Medium der Offenbarung. Allerdings fehlt eine genau Untersuchung der Interdependenz von Schriftlichkeit und Glaubensbegründung.

⁶ Vgl. B.S. Childs, Die Theologie der einen Bibel. Bd. 1: Grundstrukturen (engl. 1992), Freiburg - Basel - Wien 1994, 334: Durch 20,30f "legt der Evangelist Zeugnis ab von Jesu irdischem Leben, das er in der Gegenwart seiner Jünger lebte. Jedoch ist das Zeugnis an ein anderes Auditorium als die ersten Jünger gerichtet, und zwar mit dem expliziten Ziel, Glauben an Jesus als den Christus, den Sohn Gottes, zu erzeugen. Diese Zielsetzung hat dem Material des Evangeliums seine kanonische Gestalt verliehen, indem das Buch als Medium bezeichnet wird, durch das zukünftige Generationen, die dem irdischen Jesus niemals begegnet sind, zum Glauben gerufen werden."

⁷ Vgl. die zusammenfassende Argumentation von U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 1994, 555f. - E. Haenchen (Johannesevangelium. Ein Kommentar, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980, 574f) und W. Schmithals (Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse [BZNW 64], Berlin 1992, 320-420), die mit wenig überzeugenden Argumenten und durchaus unterschiedlichen Resultaten eine umfangreiche "Grundschrift" von einer durchgängigen Redaktion durch den Evangelisten unterscheiden wollen, rechnen 20,30f als ursprünglichen Abschluß zur "Grundschrift".

⁸ Anders H. Thyen, Art. Johannesevangelium: TRE 17 (1987) 200-225 (der wohl mit einer - nicht mehr rekonstruierbaren - "Grundschrift" rechnet, 20,30f aber mit Joh 21 zusammenzieht und dem vom ihm so eingeschätzten "eigentlichen" Evangelisten zuschreibt); auch Ch. Welck, Zeichen (s. Anm. 4) 299-303.313-317.331ff (der überhaupt eine literarkritische Differenzierung innerhalb des Evangeliums ablehnt; vgl. ebd. 1-47).

⁹ Zur Existenz einer johanneischen Schule vgl. U. Schnelle, Die johanneische Schule, in: F.W. Horn (Hg.), Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments. Symposion

Johannesevangelium in seiner kanonisch gewordenen Endgestalt ein literarisch und theologisch stimmiger Text, in dem Kapitel 21 eine wichtige Funktion erfüllt. Es kann wohl auch kaum davon gesprochen werden, daß eine "kirchliche Redaktion" durch die Anfügung einer weiteren Ostererzählung eine tiefgreifende Uminterpretation des Johannesevangeliums vorgenommen hätte.¹⁰ Aber diese Einsicht kann nicht gegen jene philologischen Beobachtungen ausgespielt werden, die für eine literarkritische Differenzierung sprechen.

Erste Hinweise erheben sich aus leichten Spannungen zwischen dem Corpus des Evangeliums und Joh 21. Joh 20 zufolge finden die Erscheinungen (wie bei Lukas) in Jerusalem statt, in Joh 21 wird aber völlig unvermittelt – *μετὰ ταῦτα* muß als Bindeglied genügen – Galiläa (vgl. Lk 5,1-11) zum Schauplatz (wie bei Matthäus und Markus). Die Zebedaiden spielen nur in Joh 21 eine Rolle (V. 2), nirgends sonst im Evangelium. Über Nathanael erhält der Leser die Information, er stamme aus Kana, obwohl der Jünger bereits in 1,45 (dort ohne Herkunftsbezeichnung) erwähnt war und in den Kana-Perikopen jeder Hinweis fehlt. In Joh 21 wird vorausgesetzt, die Jünger Jesu seien Fischer; das entspricht zwar dem synoptischen Zeugnis, wird aber im Corpus des Johannesevangeliums nicht erwähnt oder auch nur angedeutet. Nach Joh 20,21ff sendet der Auferstandene die Jünger zur vollmächtigen Evangeliumsverkündigung aus, in Joh 21,3f scheint dieser Auftrag aber vergessen. Joh 21,1-14 ist der Gattung nach eine Erkennungsszene (wie Lk 24,13-35 oder Joh 20,11-18 und die Variation in 20,24-29), kommt aber in Kapitel 21 unmotiviert, da Jesus den Jüngern nach Joh 20 ja bereits zweimal erschienen ist. 21,15ff ist insofern eine Doppelung von 20,20-23, als dort von einer umfassenden Vollmachtsübertragung an alle Jünger die Rede war und nun eine Spezifikation hinsichtlich Petri zu erfolgen scheint.

Ausschlaggebend sind drei Beobachtungen.

Erstens: Nach 20,29 sind keine weiteren Erscheinungserzählungen Jesu zu erwarten; Jesu Makarismus: "Selig, die nicht sehen und doch glauben!" setzt einen Schlußpunkt unter die österlichen Epiphanien und spricht bereits jene Glaubenden an, die ihn nicht mehr als Auferstandenen zu Gesicht bekommen. Daß dann in Joh 21 doch noch von einer weiteren Erscheinung Jesu vor den Jüngern (V. 14) berichtet wird, kommt nicht nur unerwartet¹¹; es relativiert auch die Schluß-Pointe

zum 65. Geburtstag von Georg Strecker (BZNW 75), Berlin 1995, 198-217: 199f - Allerdings läßt sich seine These einer literarischen Priorität der Briefe vor dem Evangelium ebensowenig verifizieren wie seine Identifizierung des Presbyters mit dem Lieblingsjünger; vgl. H.J. Klauck, Die Johannesbriefe (EdF 276), Darmstadt 1991, 105-109.121-126.

¹⁰ So indes R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK II), Göttingen 211986 (1941), 543-547.

¹¹ Ch. Welck (Zeichen [s. Anm. 4] 333) sucht diese Beobachtung dadurch zu relativieren, daß er 21,1-25 auf einer anderen erzählerischen Ebene als Kapitel 20 angesiedelt sieht: "nicht auf der der

von 20,29. Eine ganz neue Frage erhält Gewicht, die Vollmacht der Apostel und die Authentizität ihrer (universalen) Verkündigung.

Zweitens: Joh 20,30f ist ein Epilog, der einen volltönenden Schlußakkord intoniert.¹² In 20,30f blickt der Evangelist auf sein Gesamt-Werk zurück; er kommentiert nicht (wie zuvor häufig im Evangelium) einzelne Notizen und Szenen, indem er ihre historische und theologische Bedeutung herausstreicht; er kennzeichnet vielmehr sein ganzes Buch-Projekt abschließend und umfassend, indem er das theologische Ziel nennt, das er mit ihm verfolgt, und ein wichtiges literarisches Mittel beschreibt, das er eingesetzt hat, um dieses Ziel zu erreichen. Daß nach dieser Schlußreflexion eine weitere Evangelien-Szene folgt, kommt überraschend.

Drittens: In 21,24f finden sich zwei Herausgeber-Notizen, die deutlich vom übrigen Text des Evangeliums (1,1 - 21,23) abgehoben sind.¹³ Beide Notizen betreffen erneut das Gesamt-Werk. Dadurch entsteht eine auffällige Doppelung zu 20,30f, auch wenn es Unterschiede der Thematik und der Zielsetzung gibt. Vor allem jedoch: In Vers 24 wird gesagt, der Lieblingsjünger sei der Verfasser des Evangeliums. Diese Auskunft ist aber nicht nur unter historischer Rücksicht durchaus unwahrscheinlich¹⁴; sie steht auch in deutlicher Spannung zu Joh 1-20 wie zu Joh 21,1-23. Zwar findet sich in 19,35 eine ähnliche Notiz. Doch liegt sie auf derselben erzählerischen und allem Anschein nach auch auf derselben

Erzählung selbst, sondern als Ätiologie dieser Erzählung auf der Metaebene der Mitteilung des Autors an den Leser über die Erzählung." Dabei ist jedoch übersehen, daß die Notiz in Vers 14, Jesus sei "bereits zum dritten Male den Jüngern erschienen als von den Toten Auferwecker", die Erscheinungserzählung von Joh 21 über die Reflexionsnotiz 20,30f hinweg mit den Erscheinungsgeschichten von Kapitel 20 verknüpft und sie also auf derselben Erzählebene plziert.

¹² Wiewohl die Verse nicht einfach der antiken Konvention folgen, schließen sie das Evangelium ab; vgl. W.J. Bittner, Zeichen (s. Anm. 4) 199.202-205; anders Ch. Welck, Zeichen (s. Anm. 4) 300f.

¹³ Auch das Buch Kohelet schließt mit einem Herausgebers-Nachwort; weitere Beispiele: 4Esr 14,47 ("Und er wurde Schreiber der Erkenntnis des Höchsten genannt ..."); TestAdam 4 ("mit Hilfe des Herrn zu Ende geschrieben").

¹⁴ Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 3 Bde. (HThKNT IV), Freiburg - Basel - Wien 41978.21977.41982 (11965-1975), 449-464; auch U. Schnelle, Einleitung 535-538. - Anders freilich M. Hengel, Die johanneische Frage (WUNT 67), Tübingen 1993, 313-325; er muß allerdings mit vielen Unbekannten operieren, wenn er erstens den Großteil des johanneischen Textes auf den Lieblingsjünger zurückführt, aber zugleich mit einem langen Wachstumszeitraum des Evangeliums sowie einer schließlich doch nicht ganz marginalen redaktionellen Neubearbeitung des Textes rechnet und zweitens zwar einerseits den Lieblingsjünger vom Zebedaiden Johannes unterscheidet, ihn aber andererseits mit dem "Alten" der Johannesbriefe und der Papias-Tradition identifiziert.

redaktionellen Ebene wie das editorische Postscriptum in 21,24.¹⁵ Sonst aber ist der "Lieblingsjünger" durchweg eine Figur der erzählten Welt, jedoch in keiner Weise als der reale oder fiktive Autor¹⁶ des Werkes erkennbar.¹⁷

2. Joh 20,30f als Bildung des Evangelisten

Joh 20,30f, der ursprüngliche Schluß des Werks, ist eine Bildung des Evangelisten.¹⁸ Er geht nicht auf eine Semeiaquelle zurück, die der Evangelist benutzt hätte.¹⁹ Bereits die philologische Analyse der Verse selbst weist in diese Richtung. 20,31b ist aufgrund seiner Sprache ("in seinem Namen das Leben haben") unbestritten johanneisch.²⁰ Zur Diskussion stehen also nur die Verse 30

¹⁵ Joh 19,35 fällt aus dem Duktus der Kreuzigungs-Erzählung heraus, nimmt 20,31 vorweg und entspricht im Wahrheits-Anspruch, der für das Zeugnis des Lieblingsjüngers geltend gemacht wird, 21,24. Vgl. R. Schnackenburg, Joh III 339f.

¹⁶ Die Auskunft, die etwa L. Schenke (Das Johannesevangelium. Einführung - Text - dramatische Gestalt [UB 44], Stuttgart 1992, 108) gibt, der Lieblingsjünger habe nicht den gesamten Text verfaßt, sondern nur seine wesentlichen Bestandteile oder er habe ihn nicht selbst niedergelegt, aber in irgendeiner Weise inspiriert, löst das literarkritische Problem nicht, sondern stellt es nur auf andere Weise neu.

¹⁷ Das übersieht Ch. Welck, Zeichen (s. Anm. 4) 318. Zwar hat er recht, wenn er im Lichte von 21,24f zwischen dem "realen" Autor, der sich im "wir" resp. im "ich" beider Schlußverse artikuliert, und dem "fiktiven" Autor unterscheidet, als der durch 21,24f der Lieblingsjünger ausgewiesen wird; vgl. L. Schenke, a.a.O. 106-113. Doch ist diese Beobachtung kein Argument für die literarische Einheitlichkeit und gegen eine literarkritische Unterscheidung zwischen Joh 1-20 und Joh 21. Vielmehr spricht die Spannung zum Bild des Lieblingsjüngers im Evangelium selbst dafür, daß in 21,24f die Sicht eines Redaktors und der ihn tragenden Schule auf das Johannesevangelium zur Sprache kommt.

¹⁸ Vgl. U. Schnelle, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule (FRLANT 144), Göttingen 1987, 152-156.

¹⁹ So jedoch R. Bultmann, Joh 541; R.T. Fortna, The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel (MSSNTS 11), Cambridge 1970, 197ff; R. Schnackenburg, Joh III 401; J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, 2 Bde. (ÖTK 4/1.2) Gütersloh - Würzburg 31991 (1978.1981), II 632f; H. Weder, Von der Wende der Welt zum Semeion des Sohnes, in: A. Denaux (Hg.), John and the Synoptics (BETHL 101), Leuven 1992, 128-145: 136.

²⁰ R.T. Fortna, a.a.O. 198; R. Schnackenburg (Joh III 405) und J. Becker (Joh II 632) rechnen mit einer redaktionellen Ergänzung der vorliegenden Schlußnotiz durch den Evangelisten; R. Bultmann

und 31a. Aber auch dort sprechen die meisten Beobachtungen für johanneische Verfasserschaft. Daß betont wird, Jesus habe die Zeichen "vor seinen Jüngern" gewirkt, greift nicht ein originäres Anliegen der (vor)johanneischen Wundergeschichten, sondern ein durchgängiges Interesse des Evangelisten auf (2,11; 6,6.8; 9,3ff; 11,7-16) und versteht sich vor allem nach der Passions- und Ostergeschichte als stimmige Adressatenangabe.²¹ Die Formulierung des Glaubensinhalts, "daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes", nimmt das Bekenntnis der Marta aus 11,27 auf, das unzweideutig johanneisch formuliert ist²² und vom Evangelisten als das letzte Christusbekenntnis, das vor dem Paschageschehen abgelegt wird, stark herausgestrichen wird. Schließlich bleibt zu fragen, ob die Semeiaquelle je als βιβλίον hätte firmieren können; der Terminus paßt jedenfalls erheblich besser als Gattungsbezeichnung zum gesamten Evangelium. Für die Zuweisung zu einer Semeiaquelle könnte also nur die Wahl des Stichworts σημεία selbst sprechen. Das geläufige Argument lautet: Der Terminus begegnet nur in Joh 2-12, nicht jedoch in Joh 13-20; und er ist die typische Bezeichnung für Jesu Wundertaten, während er in 20,30f den Inhalt des gesamten Werkes zu erfassen scheint.²³ Doch wäre erst noch zu überprüfen, ob der Evangelist nicht Gründe gehabt haben kann, eigens die Semeia hervorzuheben (wie er ja doch wohl auch Gründe gehabt haben müßte, die Verse als für seine Zwecke passende Schlußwendung des gesamten Evangeliums zu übernehmen).

Die Entscheidung über die Herkunft von 20,30f fällt letztlich auf einer anderen Ebene: Hat es überhaupt eine Semeiaquelle gegeben? Die Diskussion wird nach wie vor kontrovers geführt.²⁴ Die Gründe für ein skeptisches Urteil überwiegen jedoch.²⁵ Gewiß fußen die sieben Wundererzählungen allesamt auf vorjohanneischer Tradition (was kompetente Kritiker der Semeiaquellen-Hypothese nicht abstreiten). Es liegt auch die Annahme nahe, daß der Evangelist

(Joh 541f) erwägt diese Möglichkeit.

²¹ Deshalb sieht R. Schnackenburg (Joh III 401) auch diese Wendung als redaktionell an. Daß mit ἐνώπιον ein johanneisches Hapaxlegomenon begegnet, spricht noch nicht für vorjohanneische Herkunft, sondern könnte sich ebenso johanneischem Nuancierungs willen verdanken wie das ἔμπροσθεν von 12,37.

²² Das konzedieren auch Verfechter einer Semeiaquelle (die freilich mit einer Antizipation von 20,31 rechnen); vgl. R.T. Fortna, *The Gospel of Signs* (s. Anm. 19) 81; R. Schnackenburg, Joh III 400.416f; J. Becker, Joh II 355f.362f.

²³ Vgl. R. Schnackenburg, Joh II 513. III 401; J. Becker, Joh II 632.

²⁴ Vgl. den Überblick bei U. Schnelle, *Einleitung* 560ff.

²⁵ Vgl. F. Neiryneck, *The Signs Source in the Fourth Gospel. A Critique of the Hypothesis* (1983), in: ders., *Evangelica II*, hg. v. F. v. Segbroeck (BETHL 99), Leuven 1991, 651-678.

unter seinen Quellen eine Sammlung von Wundergeschichten gefunden hat²⁶. Doch läßt sich weder ihr genauer Umfang noch ihr "Sitz im Leben" noch auch ihr theologisches Profil rekonstruieren. (Selbst bei den Verfechtern der Hypothese gibt es sehr unterschiedliche Vorstellungen.²⁷) Das wichtigste Indiz, das neben 20,30f für eine Semeiaquelle zu sprechen scheint, ist die Zählung der beiden ersten Wundergeschichten in Joh 2,11 und 4,54. Doch falls sie vorjohanneisch wäre, müßte gefragt werden, weshalb nicht weiter gezählt wird. Im Kontext des Evangeliums ergibt sich aber ein guter Sinn: Der Evangelist zählt die beiden Wunder, die Jesus zu Kana in Galiläa wirkt, und rahmt dadurch einen ersten Abschnitt seines öffentlichen Wirkens.

Stößt aber die Hypothese einer Semeiaquelle auf ernste Bedenken, bestätigt sich die philologische Analyse, daß Joh 20,30f auf den Evangelisten zurückgehen. Er hat nicht eine Formulierung vorgefunden und erweitert, er hat selbständig und frei formuliert, um sein "Buch" abzuschließen.

3. Joh 20,30f als Epilog des Evangeliums

Der Evangelist greift in 20,30f auf einen Topos antiker Rhetorik zurück.²⁸ Spätestens seit Vergil (Georg 2,42; Aeneis 3,377) gehört es zum guten Stil, daß ein Autor beteuert, angesichts der Größe des Gegenstandes nur wenig darzubieten zu können (*pauca e multis*). Gelegentlich finden sich dergleichen Wendungen zum

²⁶ So auch die Vermutung von M. Hengel, *Die johanneische Frage* (s. Anm. 14) 265; ähnlich D. Marguerat, *La "source de signes" existe-t-elle? Réception des récits de miracle dans l'évangile de Jean*, in: J.-D. Kaestli - J.-M. Poffet - J. Zumstein (Hg.), *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean et aux deux premiers siècles*, Genf 1990, 69-93.

²⁷ Vgl. das knappe Referat von W. Schmithals, *Johannesevangelium* (s. Anm. 7) 124ff. Über die dort genannte Literatur hinaus ist vor allem noch die luzide Studie von Hans Weder zu nennen (Wende [s. Anm. 19] 135-140), der in der Semeiaquelle eine "narrative Theologie der Fleischwerdung" (ebd. 140) beobachtet - was freilich mehr das johanneische als ein vorjohanneisches Wunderverständnis kennzeichnet.

²⁸ Vgl. K. Thraede, *Untersuchungen zum Ursprung und zur Geschichte der christlichen Poesie I*: JAC 4 (1961) 108-127: 117-127. Die breite Nachwirkung des "Unsagbarkeitstopos" dokumentiert E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern - München 1978 (1949), 168-171.

Schluß eines ganzen Werkes²⁹ oder eines längeren Kapitels³⁰, auch im Neuen Testament³¹. Das deutlichste Beispiel ist Joh 21,25.

Diese rhetorische Konvention schimmert in 20,30f durch: Auch der Evangelist gibt zu verstehen, daß er vieles nicht aufgeschrieben hat. Allerdings verbleibt er nicht in den Bahnen der Konvention, sondern drückt seinem Werk auch zum Schluß seinen unverwechselbaren Stempel auf.³² Joh 20,30f spricht nicht von der Unmöglichkeit, dem Gegenstand gerecht zu werden - sei es nun, weil das Göttliche unsagbar (Homer, Ilias 2,489f) oder unermesslich (Sir 43,27; Philo Mos 1,213; Post 144) wäre, sei es, weil der Autor nur über eine begrenzte Kompetenz verfügte (Cicero, De Inventione I 16,22). Joh 20,30f spricht vielmehr von einer gezielten Stoff-Auswahl, die dazu dient, den gewünschten Effekt des Werkes zu erreichen: Es wurde vieles weggelassen, das Ausgewählte aber aufgeschrieben, damit auf diese Weise desto besser der Glaube der Leser an Jesus, den Christus, begründet werden kann.

Daß der Verfasser eines Werkes am Ende von seinem Verfahren und seiner Absicht Rechenschaft ablegt, ist in der antiken Literatur nicht gerade häufig, aber auch nicht ganz ungewöhnlich. Die Rhetorik vermittelt zwar genaue Vorstellungen, wie der Schluß einer Rede zu gestalten sei: Die *peroratio* dient zum einen der *recapitulatio*, zum anderen der *indignatio* und *conquestio*; ihre *virtus* ist vor allem die *brevitas*.³³ Doch kommt diese Funktionsbeschreibung für den Epilog eines größeren literarischen Werkes nicht ohne weiteres in Betracht. Die meisten poetischen und epischen Schriften kennen deshalb keinen Epilog. Wohl aber bieten die Historiographie und die Biographie, beide der pathetischen Gattung zugerechnet, einige Beispiele.

Aus der biblischen Literatur ist insbesondere der Epilog des Zweiten Makkabäerbuches zu nennen, in dem der Verfasser seine Absicht, den Leser auf unterhaltsame Weise zu bilden (vgl. 2,25), mit seinem literarischen Verfahren verbindet: die rechte Mischung zwischen geschichtlichen Erzählungen und moralischen Reflexionen gesucht zu haben. Aus der jüdisch-hellenistischen Literatur ist Josephus zu nennen, der regelmäßig die besondere Qualität seiner Arbeiten herausstreicht (Vita 430; Ap 296; Ant 20,267f; Bell 7,454f). Der Aristeebrief, der am Anfang die Sorgfalt der geschichtlichen Darstellung betont (1ff), schließt mit einer *captatio benevolentiae*, die indirekt wiederum auf die Kompetenz und

²⁹ Lukian Demonax 67; Philo SpecLeg 4,238; Aelius Aristides II 362.

³⁰ Sir 43,27; 1Makk 9,22; Philo Mos 1,213; Post 144; Plutarch Ep ad Apoll (Mor 115e).

³¹ Vgl. Hebr 11,32 (in der Schlußpartie des tractatus de fide); 13,22; 1Petr 5,12.

³² Gute Einzelbeobachtungen macht W.J. Bittner, Zeichen (s. Anm. 4) 202-205.

³³ Vgl. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart 31990, §§ 431-442.

Nützlichkeit der mitgeteilten "Erzählung" verweist (322). Philo beschließt sein Riesenwerk über den Dekalog (also den Kommentar eines geschichtlichen Stoffes) nicht nur mit dem Hinweis auf eine gezielte Auswahl der Gedanken, sondern auch mit der Angabe des dadurch erzielten Effektes: "das Gedächtnis der Freunde der Wissenschaft anregen" (SpecLeg 4,238). Dieser Epilog kommt dem des Johannesevangeliums formal am nächsten - wie er gleichzeitig einen starken inhaltlichen Unterschied markiert.

Anders liegt der Fall in der syrischen Baruch-Apokalypse. Sie schließt mit einem Brief Baruchs an die verbliebenen Stämme Israels und nutzt dann das Schema der antiken Epistolographie, um die Qualität des Gesamt-Werkes zu unterstreichen: Im Postscriptum (86f) weist der Verfasser dezent auf die Sorgfalt der Abfassung hin. Im Neuen Testament ist die Johannes-Apokalypse eine Parallele.³⁴ Sie nutzt vor allem die deuteronomistische Kanonformel³⁵, um zum Schluß (22,18f) den Offenbarungsanspruch des ganzen Buches (1,1ff.19f; 22,8.10.20) herauszustreichen.

Gattungskritisch läßt sich Joh 20,30f als "Epilog" klassifizieren. Zwar erweisen sich die Verse im Text-Vergleich als unverkennbar neutestamentlich und spezifisch johanneisch. Insbesondere bleibt zu beachten, daß die Qualität der schriftstellerischen Arbeit nicht eigens herausgestrichen, sondern vorausgesetzt wird: wodurch der Anspruch des Evangelisten nur noch deutlicher wird. Aber wie die Verfasser einer Biographie oder einer Geschichtserzählung es gelegentlich tun, nimmt auch der Evangelist die Gelegenheit wahr, zum Schluß die Leser direkt auf den Zweck und die Art seines Werkes anzusprechen. Wie die (meisten) Historiographen und Biographen verzichtet der Evangelist auf eine recapitulatio und stellt auf das Pathos des Werkes ab. Joh 20,30f definiert weniger den Inhalt³⁶ als das Ziel des Evangeliums. Die Verse bilden kein Summarium johanneischer Theologie, sie bieten eine grundlegende Reflexion über die Anlage und die vom Evangelisten erhoffte Wirkung des "Buches". Johannes legt über sein literarisches Verfahren hinsichtlich der Stoffauswahl Rechenschaft ab, indem er den Zweck angibt, den er mit seiner Darstellung verfolgt: Er will bei den Lesern des Buches den Glauben fördern, "daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes"; und er will auf diese Weise die Voraussetzung dafür schaffen, daß sie als Glaubende "das Leben in seinem Namen" haben.

³⁴ Vgl. M. Karrer, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986.

³⁵ Dtn 4,2; 13,1; ferner die weisheitlichen Varianten Koh 3,14; Jer 26,2; Spr 30,6 sowie epAr 311 (über die Authentizität der Septuaginta); vgl. Ch. Dohmen - M. Oeming, Biblischer Kanon - warum und wozu? Eine Kanontheologie (QD 137), Freiburg - Basel - Wien 1992, 68-89.

³⁶ So indes J. Becker, Joh II 632.

4. Das Johannesevangelium als "Buch"

Durch den Epilog weist das Evangelium - ebenso wie durch den Prolog 1,1-18³⁷ - nicht nur einen hohen theologischen, sondern auch einen bestimmten literarischen Anspruch aus. Ohne daß die unverkennbaren Unterschiede verwischt werden dürfen, die in der Christologie wurzeln, ordnet sich das Johannesevangelium gattungskritisch am ehesten als Sonderfall der antiken Biographie zu³⁸.

Deren Proprium besteht darin, anhand ausgewählter Taten und Reden (vgl. Plut Alex 1), gelegentlich auch im Blick auf das Sterben das Wesen einer Persönlichkeit sichtbar zu machen.³⁹ Hier liegt die literarische Analogie. Die "größere Unähnlichkeit" ist darin begründet, daß der Evangelist das Wirken, Leiden und Sterben des präexistenten, inkarnierten und erhöhten Gottessohnes erzählt. Zwar wird in der hellenistischen Literatur nicht ohne Vorliebe die Lebens-Geschichte heroischer Gestalten erinnert, um deren göttliche Herkunft und Hinkunft der Mythos weiß.⁴⁰ Plutarchs Romulus-Biographie möge als Beleg genügen: Nicht ohne die gehörige Skepsis des Gebildeten erzählt sie die populäre Geschichte nach, der sagenumwobene König sei göttlicher Herkunft, habe im Auftrag der Götter sich zu den Menschen begeben, um die Stadt Rom zu gründen, und sei nach Ablauf seines Lebens zurück in den Himmel gekehrt, um von dort für das römische Volk zu sorgen (VitRom 27f). Der Evangelist hingegen ist in seiner Christologie nicht nur der Verfecher eines radikalen Monotheismus; er spricht (deshalb) auch von einer wirklichen Inkarnation und einem wirklichen Sterben, gar einem blutigen Kreuzestod Jesu⁴¹ und schließlich von seiner Auferstehung. Jesus figuriert im Johannesevangelium nicht als Vorbild eines gelingenden Lebens, das im Glanze göttlichen Segens erstrahlt, sondern im strengen Sinn als Mittler des eschatologischen Heiles, der das Leben in Person ist (14,6).

Nach Joh 20,30f ist das Evangelium ein βιβλίον. So allgemein und technisch diese Klassifizierung bleibt, so aufschlußreich ist sie. Den neutestamentlichen Autoren

³⁷ Vgl. H. Lausberg, Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes (NAWG.PH I), Göttingen 1984.

³⁸ Vgl. D. Dormeyer, Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte, Darmstadt 1993, 227f.

³⁹ Vgl. A. Dihle, Studien zur griechischen Biographie (AAWG.PH III/37), Göttingen 1970 (1956).

⁴⁰ Vgl. D. Zeller, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte, in: ders. (Hg.), Menschwerdung Gottes - Vergöttlichung von Menschen (NTOA 7), Fribourg - Göttingen 1988, 143-176: 173f.

⁴¹ Die Vorwurf eines "naiven Dokerismus", den E. Käsemann gegen das Johannesevangelium erhebt (Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1980 [1966], 62) ist abwegig, so brillant er auch formuliert worden ist.

ist βιβλίον wie βίβλος als Bezeichnung für ein Buch (eine Rolle) der "alttestamentlichen" Schrift geläufig.⁴² Bereits Josephus nennt die Schrift, nicht ohne unterschwellige Programmatik, in ihrer Gesamtheit "die Bibel" (Ant 4,303). Im Neuen Testament hingegen hat der Terminus einen technischen Sinn.⁴³ Nicht selten verbindet er sich freilich mit dem Motiv der Nachprüfbarkeit.⁴⁴ Schriftlichkeit garantiert Authentizität. Das wird bei der Auslegung von Joh 20,30f zu beachten sein.⁴⁵

Neutestamentliche Parallelen zur Qualifizierung des Evangeliums als βιβλίον gibt es nur noch in der Apokalypse (1,11; 22,7.9f.18f). Dort unterstreicht die "Gattungsbezeichnung" den prophetischen Anspruch des Autors. Sie bezieht sich auf Jes 30,8LXX zurück: Jesaja soll das ihm Offenbarte in ein Buch schreiben, "damit es bis zur bestimmten Zeit und bis in Ewigkeit (bezeugt) sei". Ähnlich beim neutestamentlichen Apokalyptiker: Was er zu sehen bekommt, soll er in einem Buch aufzeichnen, damit es möglichst schnell (22,10) und absolut unverfälscht (22,7.18f) alle Adressaten (1,11) erreicht. Die Schriftlichkeit verbürgt nicht nur die Verbreitung, sondern vor allem auch die Authentizität des Offenbarungs-Zeugnisses.

So ambitioniert ist die Wortwahl in Joh 20,30f nicht. Dennoch kommt sie nicht von ungefähr. Stark betont ist die Schriftlichkeit des Evangeliums. Sie wird zusammen mit der Stoff-Auswahl dem Zweck des Evangeliums zugeordnet, den christlichen Glauben zu fördern. Diese positive Wertung der Schriftlichkeit widerspricht einem weit verbreiteten, auf Plato (Phaidr; Ep 7) zurückgehenden Urteil der Antike, das Mündliche sei wegen der Unmittelbarkeit der

⁴² Mk 12,26: "Buch des Mose" (für die Tora); Lk 3,4: "Buch der Worte des Propheten Jesaja"; Lk 4,17: "Buch des Propheten Jesaja"; Lk 20,42 und Apg 1,20: "Buch der Psalmen"; Apg 7,42: "Buch der Propheten"; Gal 3,10: "Buch des Gesetzes"; Hebr 9,19: "das Buch" (für die Tora); Hebr 10,7: "die Buchrolle"; vgl. auch 2Tim 4,13. Darin nehmen die neutestamentlichen Autoren frühjüdischen Sprachgebrauch auf. Vgl. Dan 9,2: "Bücher"; 1Makk 12,9: "heilige Bücher"; 2Makk 8,23: "heiliges Buch"; überdies Jes 34,16: "Buch Jahwes"; Neh 9,3; 2Chron 17,9: "Buch der Weisung Jahwes"; Dtn 28,61; 30,10; Jos 1,8: "Buch dieser Weisung"; Jos 8,31; 23,6; 2Kön 14,6: "Buch der Weisung Moses"; Ex 24,7; 2Kön 23,2.21; 2Chron 34,30; 1Makk 1,57: "Buch des Bundes"; 1Makk 1,56: "Buch des Gesetzes"; 2Makk 2,13: "Bücher der Könige und Propheten".

⁴³ Zur weiteren Entwicklung vgl. Th. Söding, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen, Freiburg - Basel - Wien 1995, 16-20.

⁴⁴ Mk 12,26: "Habt ihr nicht gelesen ...?"; Lk 20,42: "David selbst sagt im Buch der Psalmen ..."; Apg 1,(16)20: "Denn geschrieben steht im Buch der Psalmen ...". Vgl. Lk 10,26: "Was steht im Gesetz geschrieben? Wie liest du?"; Apg 8,30: "Verstehst du denn auch, was du liest?".

⁴⁵ Hingegen ist es überzogen, schon im Motiv des Schreibens einen quasi kanonischen Anspruch des Evangeliums begründet zu finden; anders R.A. Culpepper, Johannine School. An Evaluation of the Johannine-School-Hypothesis based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools (SBLDS 26) Missoula 1975, 275; W.J. Bittner, Zeichen (s. Anm. 4) 206.

Kommunikation dem Schriftlichen vorzuziehen.⁴⁶ Aus ähnlichen Gründen haben Pharisäer und Rabbinen lange Zeit große Vorbehalte gehegt, die Halachot schriftlich zu fixieren.⁴⁷ Neutestamentliche Belege fehlen nicht: Neben Gal 4,20 sind insbesondere 2Joh 12 und 3Joh 13f zu nennen⁴⁸. Doch finden sich schon beim Apostel Paulus entschieden positive Wertungen des Schriftlichen⁴⁹, die an die antike Hochschätzung insbesondere des Freundschaftsbriefes⁵⁰ anknüpfen können: Ein Brief ermöglicht aufgrund seiner Schriftlichkeit die Kontaktaufnahme trotz räumlicher Distanz; er gibt auch Gelegenheit zu einer längeren Darstellung, die dem Gegenstand gerechter wird als ein notgedrungen kurzes mündliches Statement. Der Erste Johannesbrief dürfte ähnlich ansetzen (1,4; 5,13): Das Schreiben des Briefes ist eine Form der Verkündigung (1,3f); ihr Ziel ist die Vergegenwärtigung des Wissens, daß die Adressaten als solche, die an Jesus Christus glauben, das Leben haben (5,13)⁵¹. Dieses Ziel wird durch den Brief als Medium schriftlicher Kommunikation erreicht. Man wird kaum fehlgehen, daß in den theologischen Auseinandersetzungen, die der Brief austrägt, die Möglichkeit, präzise und konzise zu formulieren, als entschiedener Vorzug des geschriebenen Wortes geschätzt worden ist.

Das Johannesevangelium steht schwerlich (bereits) in ähnlichen Auseinandersetzungen.⁵² Dennoch hat die Betonung der Schriftlichkeit im Epilog des Evangeliums ihren guten Sinn: Sie reflektiert nicht nur auf das Resultat des traditionsgeschichtlichen Prozesses, der sowohl die synoptische als auch die

⁴⁶ Vgl. H.G. Gadamer, *Unterwegs zur Schrift?*, in: A. u. J. Assmann - Ch. Hardmeier (Hg.), *Schrift und Gedächtnis, Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation I*, München 1983, 10-19.

⁴⁷ Vgl. R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien* (WUNT II/7), Tübingen 1984, 491ff.

⁴⁸ *Traditionsgeschichtliche und theologische Klarstellungen* bei H.-J. Klauck, *Der Zweite und Dritte Johannesbrief* (EKK XXIII/2), Zürich - Neukirchen-Vluyn 1992, 70f.

⁴⁹ Vgl. Th. Söding, *Erweis des Geistes und der Kraft. Der theologische Anspruch der paulinischen Evangeliumsverkündigung und die Anfänge der neutestamentlichen Kanon-Bildung: Cath (M) 47* (1993) 184-209.

⁵⁰ Vgl. H. Koskenniemi, *Studien zur Ideologie und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n.Chr.* (AASF.B 102/2), Abo 1956; K. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik* (Zet. 48), München 1970; K.St. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986; A.J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists* (SBL 19), Atlanta 1988.

⁵¹ Das Verhältnis zu Joh 20,30f untersucht H.-J. Klauck, *Der Erste Johannesbrief* (EKK XXIII/1), Zürich - Neukirchen-Vluyn 1991, 320f.

⁵² Anders freilich U. Schnelle, *Einleitung* 546f.

johanneische Tradition schließlich zur Form der Evangelien geführt hat.⁵³ Sie korrespondiert auch dem Anspruch des Werkes: Die schriftliche Buch-Form steht für die Verlässlichkeit und Verbindlichkeit der Darstellung. Insofern ist sie eine Voraussetzung, das Ziel des Werkes zu erreichen: den Glauben an Jesus Christus zu begründen.

5. Der Glaube an Jesus als Ziel des Evangeliums

Johannes stellt sein "Buch" in den Dienst des Glaubens an Jesus Christus, den Sohn Gottes. Was aber heißt Glaube? Eine Antwort ist insofern erschwert, als der johanneische Glaubensbegriff vielschichtig ist.⁵⁴ In 20,31 ist der inhaltliche Aspekt stark betont: Zu glauben heißt zu erkennen und zu bekennen, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes.

a) Jesus, der Christus, der Sohn Gottes

Die christologische Akzentuierung des Glaubens in 20,31 entspricht der eminent starken Betonung und dem einzigartig hohen Niveau der Christologie im gesamten Evangelium.⁵⁵ Auch die beiden Hoheitstitel "Christus" und "Sohn Gottes" sind gezielt gewählt. Sie sind nicht nur jene beiden Würdenamen, die sich in der urchristlichen Theologiegeschichte als die wohl elementarsten und zugleich signifikantesten herauskristallisiert haben.⁵⁶ Sie sind auch im Johannesevangelium eigens betont. Χριστός ist durchweg (auch in 1,17) nicht Eigenname, sondern Würdebezeichnung. Der Hoheitstitel begegnet nie im Munde Jesu⁵⁷, sondern der

⁵³ Vgl. F. Hahn, Zur Verschriftlichung mündlicher Traditionen in der Bibel: ZRGG 39 (1987) 307-318.

⁵⁴ Einen guten Überblick verschafft F. Hahn, Das Glaubensverständnis im Johannesevangelium, in: E. Gräßer - O. Merk (Hg.), Glaube und Eschatologie. FS W.G. Kümmel, Tübingen 1985, 51-69. Vgl. aber auch D. Lührmann, Glaube im Neuen Testament, Gütersloh 1976, 60-69.

⁵⁵ Vgl. R. Schnackenburg, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThKNT.S 5), Freiburg - Basel - Wien 1993, 245-326.

⁵⁶ Vgl. F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83), Göttingen 41974 (11962), 133-242.280-346.

⁵⁷ Eine scheinbare Ausnahme ist 17,3. Doch dürfte Jesu Abschiedsgebet nicht zum Grundbestand

Erzählung des Evangeliums nach ausschließlich im Munde von Menschen, die aus der (alttestamentlichen) Schrift leben: sei es der Täufer Johannes (1,20; 3,28), seien es Jesu Jünger (1,41), seien es Pharisäer (1,25), seien es die Bewohner Jerusalems (7,26f.31.41f; 10,24; 12,34; vgl. 9,22), sei es die Frau aus Samaria (4,25.29), sei es Marta (11,27). Diese narrative Situierung signalisiert freilich keinen theologischen Vorbehalt des Evangelisten (vgl. 1,17; 4,26; 11,25ff), sondern die theologische Bedeutung des Hoheitstitels: Jesus ist als der Christus der König (vgl. 1,49; 12,13ff; 18,33.37.39; 19,3.12.14f.19ff) und der eschatologische Retter Israels (vgl. 1,20.25ff.29-34); als der Christus erfüllt er in ungeahnter Weise die messianischen Hoffnungen des ganzen Gottesvolkes auf die vollkommene Gemeinschaft mit Gott (vgl. 18,37)⁵⁸.

Wie wahr das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus ist, ergibt sich nach Johannes freilich erst aus der Verbindung mit dem Gottessohn-Titel (vgl. 1,19-34.49; 10,24-30; 11,27). Vor der Passion begegnet er nicht im Munde von (potentiellen) Gegnern, sondern zweimal im Munde der Anhänger Jesu (1,49; 11,27), vor allem jedoch im Munde Jesu selbst (3,18; 5,25; 10,36; 11,4); in der Passion faßt er den zentralen Vorwurf "der Juden" gegen Jesus zusammen: "Er muß sterben, weil er sich selbst zum Sohn Gottes gemacht hat" (19,7; vgl. 5,18; 10,33.36). Eine spezifische Färbung erfährt der Titel durch die typisch johanneische Selbstbezeichnung Jesu als "der Sohn", die seiner Rede von "dem Vater" gegenübersteht. In dieser Füllung erfährt der Gottessohn-Titel das gesamte Spektrum der johanneischen Christologie von der Präexistenz und Inkarnation über die Sendung und Offenbarung des Vaters bis zur Erhöhung und Verherrlichung.⁵⁹ Stärker noch als der ähnlich wichtige Menschensohn-Titel akzentuiert er die Theozentrik Jesu selbst: seine essentielle Zugehörigkeit zum Vater, bei dem er (als der Logos) vor aller Zeit war (1,1-5), den er gesehen hat (1,18) und fortwährend sieht (5,19-23), von dem er geheiligt (10,36), gesandt (10,36 u.ö.), bevollmächtigt (3,35; 13,3), bezeugt (5,32.37; 8,18f) und verherrlicht wird (8,54), den er seinerseits in schlechthin umfassender Weise offenbart (1,18 u.ö.) und verherrlicht (14,13) und zu dem er mit seinem Tod am Kreuz zurückkehrt (13,1). Die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn (10,38; 14,11), die immer das je Größere des

des Evangeliums gehören. Vor allem aber zitiert Jesus in seinem Gebet gewissermaßen das nachösterliche Bekenntnis der Jünger.

⁵⁸ Vgl. Th. Söding, Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses: ZThK 93 (1996) 35-58.

⁵⁹ Vgl. R. Schnackenburg, "Der Vater, der mich gesandt hat". Zur johanneischen Christologie, in: C. Breytenbach - H. Paulsen (Hg.), Anfänge der Christologie. FS F. Hahn, Göttingen 1991, 275-291.

Vaters herausstellt (14,28)⁶⁰, erwächst aus der Agape: Wie der Vater den Sohn liebt (3,35; 5,20; 10,17; vgl. 15,9; 17,23f.26), so liebt der Sohn den Vater (14,31); diese Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn wird eschatologische Heilsgegenwart in der Sendung Jesu.

In Joh 20,31 sind der Christus- und der Gottessohntitel so aufeinander bezogen, wie es im Evangelium erzählerisch angelegt ist. Mit dem Titel Χριστός spricht Johannes die in der Schrift begründeten messianischen Hoffnungen Israels an; mit dem Titel υἱός τοῦ Θεοῦ führt er die alttestamentliche Messianologie über sie selbst hinaus in das christliche Bekenntnis hinein, das die eschatologische Selbstoffenbarung Gottes durch Jesus voraussetzt.⁶¹ Die Verbindung beider Würdenamen zeigt, daß der Evangelist unter christologischem Aspekt stichwortartig das Grundbekenntnis der nachösterlichen Gemeinde (nicht nur speziell der johanneischen Gemeinde) in seiner ganzen Bedeutungstiefe ansprechen will (vgl. Mk 8,27; 15,39; Röm 1,3).

b) Der Glaube an Jesus, den Christus, den Sohn Gottes

πιστεύω liegt in Joh 20,31 semantisch nahe bei ὁμολογέω (vgl. 9,22; ferner 1,20 sowie 12,42). Die fides quae ist stark akzentuiert. Dies entspricht einem durchgängigen Anliegen des Evangelisten. Glaubens-Bekenntnisse durchziehen, mehr oder weniger authentisch, das ganze Evangelium. Mit ὅτι formuliert, stehen sie in 6,69 (Petrus: πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ) und 11,27 (Marta: ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος).⁶² Zusätzliches Gewicht gewinnen sie dadurch, daß auch im Munde Jesu selbst dergleichen Bekenntnissätze begegnen. Im Gebet 11,42 spricht Jesus die erhoffte Wirkung des Lazarus-Wunders an: ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σὺ με ἀπέστειλας. In 13,19 erklärt er den Jüngern seine Ankündigung des Verrates durch Judas mit seiner Voraussicht: ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι. Eine ähnliche Formulierung findet sich in 8,24 als negativer Bedingungssatz an die Adresse der Juden gerichtet. In 14,11 fordert Jesus, nachdem er zuvor eine

⁶⁰ Vgl. W. Thüsing, Die johanneische Theologie als Verkündigung der Größe Gottes (1965), in: ders., Studien zur neutestamentlichen Theologie, hg. v. Th. Söding (WUNT 82), Tübingen 1995, 125-134: 129ff.

⁶¹ Vgl. R. Schnackenburg, Joh III 405f.

⁶² Vergleichbar ist das Glaubensbekenntnis der Samariter 4,42 (ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου). Vgl. auch Joh 16,30 (Jünger: πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες); 1Joh 5,1 (ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός); 5,5 (ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ).

gleichlautende Frage an Philippus gestellt hat (V. 10), die Jünger auf: πιστεύετε μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί.⁶³

Inhaltlich und formal erweist sich Joh 20,31 als gezielte Aufnahme und Zusammenfassung dieser Bekenntnis-Sätze aus dem Corpus des Evangeliums. Warum ist diese inhaltliche Seite des Glaubens so stark betont? In erster Linie wohl deshalb, weil Johannes der Person Jesu, seiner Geschichte wie seiner Heilsbedeutung gerecht werden will und ihn deshalb in seinem "Buch" so portraitiert, daß die Glaubenden wissen, was sie an ihm haben. Als einer der "späten" Autoren des Neuen Testaments profitiert der Evangelist dabei von der christologischen Lehrentwicklung, die inzwischen vonstatten gegangen ist. Speziell ist es ihm ein Anliegen, das christologische Potential der recht verschiedenen vorjohanneischen Traditionen (vom Prolog über die Wundergeschichten bis zur Passionserzählung) auszuschöpfen. Die innere Dynamik seiner Überlieferungen aufnehmend und verstärkend, will der Evangelist entfalten und vertiefen, was sie über Jesus als den Christus und Gottessohn aussagen.

Die christologische Profilierung des Evangeliums erklärt sich freilich nicht nur aus internen, sondern auch aus externen Faktoren. Zwar wird der Evangelist kaum deshalb Anlaß gesehen haben, die fides quae zu betonen, weil es bereits starke christologische Spannungen innerhalb des johanneischen Gemeindeverbandes gegeben hätte.⁶⁴ Aber der Evangelist steht in einer anderen, nicht minder schwierigen Auseinandersetzung: Er setzt sich mit dem Vorwurf des Judentums in seinem Umkreis auseinander, die hohe Christologie der Gottessohnschaft Jesu, die sich im johanneischen Traditionsraum entwickelt hat, würde den Monotheismus verletzen (5,18; 10,33; 19,7), zumal sie eine Anbetung des "Kyrios" Jesus als Θεός (vgl. 1,1.18) begründe (vgl. 20,29).⁶⁵ Auf den Verdacht des Ditheismus antwortet der Evangelist in seinem Evangelium, indem er die gesamte Geschichte Jesu von

⁶³ Zu vergleichen sind auch die Wendungen mit γινώσκειν in 6,69 und 10,38 sowie in 16,27 und 17,8.21

⁶⁴ Anders U. Schnelle, *Christologie* (s. Anm. 18) 155: Das Evangelium sei antidoketisch. Doch scheint der Doketismus ein Phänomen späterer Zeit zu sein. Vorboten mögen bei den Gegnern des 1Joh erkennbar sein (der Schnelle zufolge vor, wahrscheinlich aber doch eher nach dem Evangelium zu datieren ist). Auf Joh 6,60-71 kann man sich nicht berufen. Die Verse spiegeln kein christologisches Schisma im johanneischen Gemeindeverband selbst wider, sondern thematisieren die Krisis, die Jesus durch sein Wirken bis in den Jüngerkeis, ja bis in die Gruppe der Zwölf hinein vorantreibt; anders jedoch L. Schenke, *Das johanneische Schisma und die "Zwölf"*: NTS 38 (1992) 105-121.

⁶⁵ Vgl. M. Theobald, *Gott, Logos und Pneuma. "Trinitarische" Rede von Gott im Johannesevangelium*, in: H.-J. Klauck (Hg.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (QD 138), Freiburg - Basel - Wien 1992, 41-87, 51-64.

seiner Fleischwerdung bis zu seiner Erhöhung am Kreuz und seinen österlichen Erscheinungen insofern als eschatologisches Heilsgeschehen erzählt, als er dessen radikale Theozentrik herausarbeitet - wie umgekehrt die Betonung der Gottesverwurzelung Jesu (der häufig gewählte Ausdruck "Subordination" scheint mißverständlich) den Evangelisten dazu führt, in seinem "Buch" die gesamte Geschichte Jesu so zu erzählen, daß die Konturen der Christologie scharf profiliert werden und mithin das, was der Glaube glaubt, klar herauskommt. Im Zusammenhang damit verfolgt der Evangelist (im hermeneutischen Horizont seiner Zeit) das Ziel, die Schriftbasis der von Jesus verkündigten wie der Jesus verkündigenden Botschaft sichtbar zu machen.⁶⁶ Dieses durchgängige Anliegen des Evangeliums wird in den Schlußversen mit Hilfe des Christus-Titels focussiert und mit Hilfe des Gottessohn-Titels extrapoliert: Als Χριστός ist Jesus der von der Schrift verheißene Messias Israels, als υἱός τοῦ Θεοῦ die Erfüllung dieser Verheißung in Person (vgl. 1,45.49). Die Verbindung mit dem Christus-Titel sichert, daß der Glaube an die Gottessohnschaft Jesu nicht etwa die Einzigkeit Gottes tangiert, sondern sie voraussetzt und radikalisiert; die Verbindung mit dem Gottessohntitel sichert, daß der Glaube an die Messianität Jesu nicht etwa auf die Kategorien des von Mose gegebenen Gesetzes festgelegt bleibt, sondern der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes entspricht, die Gnade und Wahrheit erschafft (1,17).

Die fides quae darf freilich in Joh 20,30f von der fides qua nicht getrennt werden - wie im gesamten Evangelium nicht. Das ausdrückliche Bekenntnis zum Messias und Gottessohn Jesus ist gar nicht anders vorstellbar denn als Ausdruck einer Lebens-Beziehung, die auf der Nachfolge Jesu beruht (1,35-51)⁶⁷. Die Verheißung ewigen Lebens knüpft sich nicht an ein Lippenbekenntnis, sondern an ein Kommen zu Jesus (6,35), das zur Erkenntnis der Wahrheit Jesu vorgedrungen ist (10,36ff).

Der Glaube, den der Evangelist in den Schlußversen seines Werkes anspricht, ist ein umfassend durch die Person Jesu geprägter und deshalb heilswirksamer Glaube. Die Prägung durch Jesus Christus zeigt sich darin, daß der Glaube den Christus und Gottessohn als den erkennt und bekennt, der er nach Überzeugung der johanneischen Gemeinde vor Gott in Wahrheit ist, aber auch darin, daß dieses Bekenntnis zum Ausdruck einer Lebenshaltung und Lebenspraxis wird, die

⁶⁶ Vgl. M. Hengel, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese: JBTh 4 (1989) 249-288.

⁶⁷ Vgl. K. Scholtissek, "Rabbi, wo wohnst du?" (Joh 1,38). Die mystagogische Christologie des Johannesevangeliums (am Beispiel der Jüngerberufungen 1,35-51): BiLi 68 (1995) [im Druck].

realisiert, daß die Rettung eine Wiedergeburt von oben voraussetzt (3,3f)⁶⁸, und deshalb akzeptiert, daß die Wahrheit getan werden will (3,21).

c) Die Glaubensforderung Jesu und das Ziel des Evangelienbuches

Die Glaubensforderung, die Johannes zum Schluß seines Buches formuliert, entspricht nicht nur der christologischen Dramatik des ganzen Evangeliums; sie nimmt vor allem auch die Glaubensforderung Jesu selbst auf - ihrer formalen wie ihrer inhaltlichen Seite nach. Die entscheidende Mahnung, die Jesus an die Hörer seiner Botschaft richtet, faßt er im Kreis der Jünger zu Beginn seiner Abschiedsrede zusammen: πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε (14,1). Die parataktische Verbindung darf nicht täuschen: Der Glaube an Gott ist durch den Glauben an Jesus vermittelt, wie umgekehrt der Glaube an Jesus auf den Glauben an Gott ausgerichtet ist. Jesus fordert nach dem Johannesevangelium den Glauben an Gott, weil allein dieser Glaube das Leben in der Wahrheit trägt, an dem das Heil der endgültigen Gemeinschaft mit Gott hängt; und er fordert den Glauben an seine Person, weil er der von Gott Gesandte ist, der definitiv von Gott Kunde bringt (1,18), indem er durch sein Wirken wie durch sein Sterben die Liebe Gottes zur Welt offenbart (3,16).

Der Evangelist stellt sich mit seinem Werk in den Dienst dieser Glaubensforderung Jesu: nicht nur dadurch, daß er an sie erinnert, indem er von ihr erzählt, sondern auch dadurch, daß er sie sich ausdrücklich zu eigen macht, indem er sein gesamtes Evangelienbuch ihr unterordnet. Die Schlußverse des Evangeliums zeigen, daß Johannes seinen Erzähl-Standpunkt und seine Erzähl-Perspektive ausdrücklich reflektiert, indem er sie christologisch definiert. Nicht neutrale Berichterstattung über die vita Jesu ist sein Ziel, sondern die Arbeit an der Realisierung jenes Zieles, das Jesus selbst in seiner Sendung verfolgt hat: den Glauben an seine Person als Voraussetzung der Anteilhabe am ewigen Leben zu begründen. Dies setzt freilich voraus, die Eckdaten des Lebens Jesu in Erinnerung zu rufen, von seiner familiären Herkunft (vgl. 1,46) über sein Wirken in Galiläa und Jerusalem bis zu seinem Kreuzestod auf Golgotha; aber es setzt gleichfalls voraus, diese Geschichte in das Licht des Inkarnations- und Pascha-Ereignisses zu setzen, um darin die Wahrheit der Geschichte Jesu zu entdecken. Dies geleistet zu haben, ist der theologische Anspruch, den der Evangelist ausweislich der Schlußverse mit seinem "Buch" erhebt.

⁶⁸ Vgl. Th. Söding, Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur johanneischen Symbolsprache am Beispiel des Nikodemus-Gesprächs (Joh 3,1-21), in: K. Kertelge (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (QD 126), Freiburg - Basel - Wien 1990, 168-219.

6. Die Zeichen Jesu und das Ziel der Glaubensbegründung durch das Evangelium

Um sein literarisches Verfahren wie sein theologisches Ziel zu bestimmen, rekurriert der Evangelist in 20,30f auf seine Auswahl der "Zeichen" Jesu. Da die Verse nicht den Inhalt des "Buches" rekapitulieren, sondern die Absicht formulieren, die es verfolgt, erhebt sich nicht die viel erörterte Frage, inwiefern die Semeia für die ganze Erzählung des Evangeliums stehen können; vielmehr stellt sich das Problem, welche Bedeutung ihre Aufzeichnung in den Augen des Johannes für den Christus-Glauben der Adressaten hat, auf den sein Evangelium abstellt. Dieses Problem läßt sich freilich nur dann lösen, wenn geklärt ist, was in 20,30 σημεῖα heißt. Die Antwort ist umstritten.

a) σημεῖα in 20,30f

Sind in 20,30f speziell die Wundergeschichten⁶⁹ oder die Erscheinungserzählungen⁷⁰ gemeint? Oder liegt ein erweiterter Begriff von σημεῖα vor, der die Wunder wie die Erscheinungen Jesu erfaßt⁷¹, oder gar alles, was im Johannesevangelium erzählt worden ist⁷²?

(1) Jesu Wunder und Erscheinungen als Semeia im Sinn von Joh 20,30f

Der Sprachgebrauch in Joh 2-12 ist eindeutig. σημεῖον bezieht sich auf die Wunder Jesu (2,11; 3,2; 4,54; 6,2.14.26; 7,31; 9,16; 11,47; 12,18.37). Diese Terminologie darf nicht mit Berufung auf Joh 20,30f verwischt werden. Offenkundig denkt der Evangelist im Rückblick besonders an diese Werke Jesu (5,36). Daß sich im Corpus des Evangeliums häufig summarische Verweise auf "Zeichen" Jesu finden, die vorausgesetzt, aber nicht erzählt werden (2,23; 3,2; 6,2.14.26; 12,37; ferner 7,31; 9,16), entspricht der Auskunft von 20,30f, der Evangelist habe in seinem Werk nur eine Auswahl geboten.

⁶⁹ So Ch. Welck, Zeichen (s. Anm 4) 289-293.

⁷⁰ So E.C. Hoskyns - F.N. Davies, The Fourth Gospel, London 21947 (11940), 550.

⁷¹ So W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA XXI 1/2), Münster 31979 (11959), 268; R. Schnackenburg, Joh III 401f.

⁷² So W. Nicol, The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction (NT.S 32), Leiden 1972, 115.

Dennoch wäre es verfehlt, im Epilog exklusiv die Wunder(geschichten) des Evangeliums thematisiert zu finden. Das οὖν καὶ ἄλλα in 20,30 bezieht sich unmittelbar auf die voranstehenden Erscheinungserzählungen zurück. So wenig sie als Wundergeschichten rubriziert werden dürfen, so sehr stimmen sie doch in mancherlei Hinsicht mit den Zeichen überein, die Jesus zeit seines öffentlichen Wirkens gesetzt hat: Übernatürliche Phänomene fehlen nicht; Offenbarungscharakter haben auch sie; insbesondere aber setzen sie gleichfalls auf jene Dialektik von sinnlicher, speziell visueller Wahrnehmung und gläubiger Bejahung, die für die Semeia Jesu in Joh 2-12 typisch ist.

So bleibt zu folgern: In seinem Epilog hebt der Evangelist nicht unterschiedslos auf das ganze Evangelium ab, aber auch nicht exklusiv auf die Wundergeschichten oder die Erscheinungserzählungen; vielmehr faßt er noch einmal sowohl die Semeiaberichte aus Joh 2-12 als auch die Erscheinungsgeschichten aus Joh 20 ins Auge, die er mit 20,30f gleichfalls als σημεῖα klassifiziert.⁷³ Es geht ihm um jene Manifestationen des eschatologischen Offenbarungsgeschehens, die in wunderbarer Weise etwas zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken, zu tasten geben und so die Wirklichkeit des Geoffenbarten vermitteln.

(2) Die Semeia als integrale Bestandteile des gesamten Werkes Jesu

Freilich bezeichnet σημεῖα in Joh 2-12 die Wunder Jesu nicht exklusiv, sondern als integralen Bestandteil des gesamten Wirkens Jesu.⁷⁴ Zum einen bleibt zu beachten, daß der Evangelist die "Zeichen" nicht von den Reden Jesu trennt, sondern die wechselseitige Zusammengehörigkeit von Worten und Taten Jesu herausarbeitet: Was die Semeia bezeichnen, erklären die Reden, während umgekehrt die Semeia zeigen, was die Reden besagen.⁷⁵ Diese hermeneutische Verbindung kommt in Joh 12,37f, dem Resümee des "Buches der Zeichen" (Ch.H. Dodd), besonders klar heraus. Jesu öffentliche Wirksamkeit wird als ganze hinsichtlich ihrer kritischen Wirkung, zwischen Glaube und Unglaube zu unterscheiden, unter das Stichwort σημεῖα ποιεῖν gestellt und im anschließenden Jesaja-Zitat (53,1), das die Einführung des gleichfalls jesajanischen Verstockungsmotivs vorbereitet (12,39ff), als ἀκοή charakterisiert.⁷⁶ Überdies bricht der Evangelist schon zu Beginn des

⁷³ U. Schnelle (Christologie (s. Anm. 18] 156) denkt ausschließlich an die Thomas-Perikope.

⁷⁴ Das verkennt Ch. Welck, Zeichen (s. Anm. 18) 309f.

⁷⁵ Die Einheit der Worte und der Taten Jesu zu betonen, ist das durchgängige Anliegen der gut protestantischen Johannes-Exegese; vgl. R. Bultmann, Joh 541.

⁷⁶ Vgl. auch J. Becker, Joh II 408f. - Anders Ch. Welck, Zeichen (s. Anm. 4) 76ff. Er bezieht zwar die Wendung βραχίων κυρίου zu recht auf die Semeia Jesu, beachtet aber das kerygmatische Potential der Wunder Jesu ebenso wenig wie die Vollmacht Jesu in seiner Wortverkündigung.

öffentlichen Wirkens Jesu den Semeia-Begriff christologisch auf: An die Tempelaktion Jesu (2,13-17)⁷⁷ knüpft er die erste Zeichenforderung der "Juden" (2,18): τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν ὅτι ταῦτα ποιεῖς. Dieses Semeion setzt Jesus - gerade dadurch, daß er sich der Zeichenforderung (wie nach der synoptischen Tradition) verweigert. Das Zeichen ist nach Joh 2,19 das Niederreißen und Wiederaufbauen des Tempels, also das Grundgeschehen des Todes und der Auferweckung Jesu nach drei Tagen, insofern es den Ort der wahren Gotteserkenntnis und -verehrung erstehen läßt (vgl. 4,23).

Zum anderen nennt Johannes die Wunder Jesu, die er sonst als "Zeichen" klassifiziert, andernorts "Werke" (5,36; 7,3; 9,3f; 10,25.32.37f; 14,10f; vgl. 15,24).⁷⁸ Mit demselben Begriff bezeichnet er aber auch die Worte Jesu (8,28; 14,10; vgl. 15,22ff). Ohne daß beides, Wunderzeichen und Offenbarungsreden identifiziert würden, sind sie auf diese Weise doch untrennbar miteinander verbunden und aufeinander bezogen. Als ἔργα vorgestellt und verstanden, sind sie jenem einem ἔργον Gottes (4,34; vgl. 17,4) zugeordnet, das Jesus in seinem Wirken, seinem Sterben und seiner Kreuz-Erhöhung "vollendet" (4,34): der Selbstoffenbarung des Vaters in seinem Sohn, die zur eschatologischen Vollendung führt (wofür in 4,35ff das Bild der Ernte steht⁷⁹).

Daß Johannes zum Schluß seines Evangeliums eigens die Semeia hervorhebt, läßt sich also nicht gegen die theologische Bedeutung der Offenbarungsreden ausspielen. Schon gar nicht wird das Gewicht der Passionsgeschichte relativiert. Wohl aber wird die Relevanz sowohl der Wunder wie auch der österlichen Erscheinungen für den Glauben an Jesus als den Christus und den Gottessohn hervorgehoben.

b) Die Wunder Jesu als Semeia

Während die Synoptiker den Terminus δυνάμεις bevorzugen, prägt Johannes den Begriff σημεῖα zur Bezeichnung der Wunder Jesu. Die Wortwahl ist signifikant. Die Synoptiker sehen (von Markus geprägt) in Jesu "Machtthaten" vor allem den Ausweis seiner Vollmacht, die Nähe der Gottesherrschaft (Mk 1,15) heilswirksam zu vermitteln (vgl. Lk 11,20).⁸⁰ Johannes nennt Jesu Wunder "Zeichen", insofern

⁷⁷ Vgl. Th. Söding, Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik - Überlieferungsgeschichte - historische Rückfrage: TThZ 101 (1992) 36-64: 47ff.

⁷⁸ Zum Verhältnis von σημεῖα und ἔργα vgl. W. Thüsing, Erhöhung (s. Anm. 71) 58-63.

⁷⁹ Vgl. ebd. 55f.

⁸⁰ Vgl. K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu

sie mittels der materialen und somatischen Verwandlungen, die sie ins Werk setzen, den Gottessohn in seinem Glanz als Offenbarer des Vaters und Mittler des Lebens (2,11) zeigen, damit aber zugleich Gott als den, der durch Jesus zum Heil der Welt seine Herrlichkeit offenbart (11,4.40; vgl. 9,3): Wo - Gott sei Dank - auf wunderbare Weise aus Wasser Wein wird, aus Mangel Fülle, aus Krankheit Gesundheit, aus Lähmung Bewegung, aus Dunkelheit Licht und aus dem Tod das Leben, erweist sich nicht nur der gute Wille, sondern zugleich die alle Grenzen sprengende Macht Jesu, Heil zu schaffen.⁸¹ Als "Zeichen" sind die Wunder Jesu reale Manifestationen der eschatologischen Schöpferkraft Gottes inmitten der Welt: Sonst könnten sie nichts bezeichnen. Als "Zeichen" sind sie aber noch nicht die eschatologische Vollendung selbst: Sonst wären sie nicht "Zeichen". Die Semeia zeigen die Doxa Jesu und Gottes in ihrer ganzen Fülle und ohne jeden Abstrich - aber so, wie dies innerhalb des Kosmos, in den Grenzen von Raum und Zeit, möglich ist, und so, daß sie auf das Jenseits von Raum und Zeit verweisen, das bei den Synoptikern Reich Gottes heißt (vgl. Joh 3,3.5) und von Johannes als das Haus Gottes mit vielen Wohnungen für die Jünger Jesu vorgestellt wird (14,2).

Diesen Zeichencharakter können sie freilich nicht schon aus sich selbst heraus gewinnen; ihre Bedeutung erhellt vielmehr erst im Kontext des gesamten Evangeliums. Wer die Wunder aus diesem Interpretationsbezug löst, verkennt, was sie bezeichnen: Er sieht sie als willkommenes Mittel zum Zweck der eigenen - somatischen und psychischen - Bedürfnisbefriedigung.⁸² Wer sie hingegen vom Wundertäter her und auf ihn hin interpretiert, d.h. als Werke des inkarnierten Gottessohnes, der in der Treue zu seiner Sendung den Weg ans Kreuz geht, versteht, was sie bedeuten: Er sieht in ihnen den "Glanz der Liebesgemeinschaft" zwischen dem Vater und dem Sohn aufleuchten⁸³, in dem die Welt gerettet wird.

Diese Problematik spiegelt sich ähnlich auch in Joh 20 wider. Das leere Grab ist, für sich selbst betrachtet, ambivalent. Es kann nur denen etwas sagen, die es im Zusammenhang der Verkündigung Jesu (V. 8) und der Schrift (V. 9) betrachten - oder aber durch die Begegnung mit dem Auferstandenen selbst zur Erkenntnis geführt werden (20,11-18); ihnen aber erschließt es sich als Ausweis der eschatologischen Totenerstehung Jesu. Selbst die Erscheinungen Jesu zwingen

einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA 25), Münster 1992.

⁸¹ Vgl. H. Weder, Wende (s. Anm. 19) 135-144 (der freilich diesen Grundgedanken schon an der Semeiaquelle festmachen will).

⁸² Johannes diskutiert diesen Fall besonders am Beispiel des Brotwunders; vgl. H. Weder, Die Menschwerdung Gottes. Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh 6 (1985), in: ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992, 363-400.

⁸³ Vgl. W. Thüsing, Erhöhung (s. Anm. 71) 227.

nicht schon aufgrund der wunderbaren Erfahrungen der Jünger zum Glauben. Erst die verheißungsvollen Worte des sich selbst mitteilenden Auferstandenen schaffen Eindeutigkeit - und im Fall des Thomas schließlich das Vorzeigen jener Wundmale, die den Auferstandenen als den für die Menschen Gestorbenen zu erkennen geben.⁸⁴ Umgekehrt kritisiert Jesus das Ansinnen des Thomas, handfeste Glaubens-Beweise geliefert zu bekommen, als Unglaube - ohne daß dies den Kyrios davon abhalten würde, sich seinem ungläubigen Jünger so zu zeigen, daß er zum Glaubensbekenntnis geführt wird.

c) Die Zeichen Jesu und der Glaube an Jesus

In der Erzählung des Evangeliums haben die Semeia eine wichtige und geradezu grundlegende Bedeutung für die Entstehung des Glaubens an Jesus.⁸⁵ Deshalb hebt Johannes sie im Epilog des Evangeliums eigens hervor. Freilich ist die Beziehung zwischen den "Zeichen" und dem Glauben vielschichtig.

Entgegen einem lange Zeit herrschenden Trend der Exegese ist festzuhalten⁸⁶, daß der Evangelist nicht etwa seine Theologie gegen die Semeia-Überlieferung zur Geltung bringen will, sondern die Wunder Jesu im Gegenteil seiner Theologie zugrundelegt - dies nun freilich nicht im Sinne einer *theologia gloriae*, die er auf Kosten der *theologia crucis* profilieren wollte⁸⁷, sondern im Zuge seiner Inkarnationstheologie, die von Gottes eschatologischer Lebensvermittlung inmitten des Kosmos erzählt. Weil sie als "Zeichen" die Herrlichkeit Gottes (11,4.40; vgl. 9,3) und Jesu (2,11) offenbaren, rufen sie einerseits, bei Jesu Jüngern, Glauben hervor (2,11; vgl. 11,27), andererseits jedoch, bei Jesu Gegnern, Unglauben (11,45-54). In dieser doppelten Wirkung haben die Semeia an der kritischen Funktion der gesamten Sendung Jesu teil: die Geister zu unterscheiden, um die Unvereinbarkeit von Wahrheit und Lüge, Licht und Finsternis, Leben und Tod

⁸⁴ Vgl. H. Kohler, Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie (AThANT 72), Zürich 1987, 159-191.

⁸⁵ Vgl. U. Schnelle, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus - Paulus - Johannes (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991, 139-148.

⁸⁶ Mit im übrigen so unterschiedlich argumentierenden Exegeten wie U. Schnelle (Perspektiven der Johannesexegese: SNTU 15 [1990] 59-72) und H. Weder (Wende [s. Anm. 19] 141-144).

⁸⁷ Vgl. Th. Knöppler, Die *theologia crucis* des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994.

aufzudecken.⁸⁸ Wenn sie aber das kritische Moment der Sendung Jesu verstärken, haben sie auch Anteil an deren soteriologischer Finalität: die Welt nicht zu verurteilen, sondern zu retten (3,17). Letztlich sind sie also allein deshalb gesetzt, um selbst noch einmal durch den Widerspruch hindurch, den die sie provozieren, den Glauben an Jesus zu begründen, an dem die Rettung hängt (3,18).

Die Semeia begründen den Glauben - nicht indem sie ihn beweisen oder herbeizwingen, sondern indem sie ihn hervorrufen und in den Menschen wecken: Sie sprechen die Beteiligten auf ihr kreatürliches Verlangen und auf die elementaren Regungen ihres Herzens an, auf ihren Wunsch nach Essen und Trinken (2,1-12; 6,1-15), nach Gesundheit (4,43-54) und Klarheit (9,1-12), nach Bewegung (5,1-18) und Begegnung (6,16-21), aber auch auf ihre Freude (2,1-11) und ihre Trauer (11,20f.31-38), ihre Einsamkeit (5,7) und ihr Mitleid (4,47), ihre Angst (9,13-34) und ihre Liebe (11,3). Sie legen die so Angesprochenen aber nicht auf ihre natürliche Sehnsucht und ihre menschlichen Gefühle fest, sondern zeigen ihnen, was sie in Wahrheit suchen, wenn sie nach Nahrung und Gemeinschaft, nach Hilfe und Anerkennung, nach Bejahung und gelingendem Leben suchen: den Vorgeschmack des ewigen Lebens, das allein Gott schenken kann. Indem sie die Betroffenen wie die Zeugen von deren genuinen anthropologischen Voraussetzungen her zu dieser theologischen Erkenntnis hinführen, haben die Semeia eine glaubensbegründende Funktion.

Gerade deshalb aber ist ein Glaube, der allein auf Jesu Wundertaten schaut, ambivalent und am Ende fragil.⁸⁹ Daß Jesus die Zeichenforderung (2,18f; 6,30) strikt zurückweist, ist nur ein erstes Indiz: Als eschatologischer Offenbarer des Vaters kann er sich nicht auf Legitimationskriterien festlegen lassen, die von Menschen - und sei es mit Berufung auf die Schrift - festgelegt werden. Aufschlußreicher ist die Beobachtung, daß er sich nach 2,23ff denen nicht anvertraut, die aufgrund der Zeichen, die sie gesehen haben, "zum Glauben an seinen Namen gelangt" sind. Wie begründet diese Reserve ist, erhellt aus Joh 6: Daß Jesus Brot in Hülle und Fülle bereitstellt, begeistert die Menschen - und verführt sie zu der Zwangshandlung, daß sie Jesus zu ihrem König machen wollen (6,15), um immer satt sein zu können (6,26). Diesem Ansinnen muß Jesus sich entziehen - um den Menschen das wahre Brot geben zu können (6,27.32.35). Freilich ist der Vorwurf, den Jesus an jene Wundergläubigen richtet, daß sie die von ihm gesetzten "Zeichen" nicht verstehen (6,26). Der Glaube, den Jesus fordert,

⁸⁸ Vgl. J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg i.Br. 1964

⁸⁹ Das stellen sowohl W.J. Bittner (*Zeichen* [s. Anm. 4] 259-282) als auch Ch. Welck (*Zeichen* [s. Anm. 4] 309f) in Abrede. Doch auch U. Schnelle (*Christologie* [s. Anm. 18] 187f; *Anthropologie* [s. Anm. 85] 140-144) schenkt diesem Phänomen zu wenig Aufmerksamkeit.

läßt also den Wunderglauben nicht hinter sich, sondern vertieft ihn, indem er ihn zu sich selbst bringt. Anders formuliert: Ein Glaube, der allein auf die Wunder Jesu gegründet ist, steht in der Gefahr, sie nicht mehr als "Zeichen" für Jesus und für Gott als den Spender ewigen Lebens zu lesen; umgekehrt aber ist ohne "Zeichen" ein Glaube an Jesus schwer möglich, weil sie ihn in ebenso paradigmatischer wie substantieller Weise als jenen Spender des Lebens ausweisen, der in schlechthin umfassender Weise das Heil Gottes wirkt.

d) Die Auswahl der Zeichen im Interesse des Glaubens an Jesus

Wenn der Evangelist in 20,30f eigens die Semeia erwähnt, rekurriert er auf deren positive Bedeutung, die sie für den Glauben an Jesus Christus haben. Worin diese Bedeutung besteht und wie sie zum Zuge kommt, hat Johannes in seinem Evangelium hinreichend klarstellt, grundlegend in Joh 2-12, abschließend in Joh 20. Da der Evangelist aber mit seinem gesamten "Buch" das Ziel verfolgt, den Glauben der Leser an Jesus Christus zu entstehen zu lassen, ist es nicht verwunderlich, daß er im Epilog gerade die Semeia erwähnt. Was innerhalb der erzählten Welt des Evangeliums gilt, soll auch in der geschichtlichen Wirklichkeit der johanneischen Gemeinde zum Zuge kommen. Wenn der Evangelist sich ausdrücklich mit seinem Evangelium in den Dienst der Glaubensforderung Jesu stellt, von der er in seinem Werk erzählt hat, ist es nur konsequent, wenn er im Epilog auch jene "Zeichen" hervorhebt, die Jesus selbst auf seinem irdischen Weg gesetzt hat, um Glauben zu stiften. Die Semeia, auf die Johannes in 20,30f zurückkommt, sind nicht das ein und alles seines Evangeliums. Aber sie sind jene von Jesus selbst markierten Ansatzpunkte, ohne die es unmöglich wäre, das Ziel zu erreichen, das der Evangelist sich gesteckt hat: daß seine Leser glauben, Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes.

7. Die Vergegenwärtigung der Zeichen Jesu im "Buch" des Evangelisten

Die Reflexion auf das geschriebene Wort 20,30f hat im Duktus des Evangeliums ihren ganz bestimmten Ort. Sie folgt auf die letzte Erscheinungserzählung, deren Thema die Schwierigkeit ist, ohne eigene Anschauung, allein auf das Zeugnis von Zeugen hin, zum Glauben an die Auferstehung Jesu von den Toten zu gelangen

(20,24-29).⁹⁰ Dies ist das Glaubens-Problem der nachösterlichen Christenheit insgesamt, denen zwar das Wort der Erstzeugen überliefert wird, denen aber der Auferweckte nicht mehr selbst erscheint. Thomas wird also einerseits zum Prototyp jener Jünger, die nicht mehr Zeugen der Wunder oder der Erscheinungen Jesu sein können und dennoch zum Glauben gelangen sollen.

Andererseits aber ist Thomas ein Prototyp jener Jünger, denen Jesus sich als Auferstandener unmittelbar sichtbar zeigt, damit sie glauben können. Jesus unterläuft seinen Zweifel an der Wirklichkeit der Auferweckung, indem er ihm seine Wundmale zeigt.⁹¹ Er gibt sich ihm als derjenige zu erkennen, der sein Leben für ihn und für alle Menschen hingegeben hat (10,11-18) und dessen Lebenshingabe das wahre Leben des Geistes erstehen läßt (19,34; vgl. 7,38f).

Der Makarismus, den Jesus auf das Thomas-Bekenntnis folgen läßt, richtet sich dann freilich an die nachösterlichen Leser des Evangeliums. Sie werden nicht erfahren, was Jesus dem Thomas - gleichsam als eine letzte Ausnahme - gewährt: Jesus in so eindrucksvoller Weise als ihn selbst, als Kyrios und Gott, zu sehen, daß dieses Sehen das Glauben und Bekennen begründet. Würden sie auf dem Standpunkt beharren, den Thomas in 20,25 markiert: "wenn ich nicht sehe ..., glaube ich nicht!", wäre ihnen der Glaube überhaupt, damit aber die Anteilhabe am ewigen Leben versperrt.

Wie aber können sie dann zum Glauben gelangen? Darauf antwortet der Epilog. Die nachösterlichen Jünger haben nichts als das Glaubens-Bekenntnis der ersten Zeugen: "Wir haben den Herrn gesehen!" (20,25). Aber dieses Bekenntnis haben sie. Daß es glaubwürdig ist, ergibt sich aus den Jesus-Erzählungen derer, die es aussprechen. Die Glaubens-Überlieferung der ersten Jünger Jesu begründet den Glauben jener späteren Jünger, die Jesus, den Irdischen wie den Auferstandenen, nicht mehr zu Gesicht bekommen haben. Nur diese Überlieferung kann den nachösterlichen Christusglauben begründen.

Der Evangelist nimmt für sein Werk in Anspruch, diese Überlieferung authentisch zusammengefaßt und in der Auswahl wie der Präsentation des Stoffes so aufgeschrieben zu haben, daß der Glaube an Jesus als den Christus und Gottessohn auch bei denen entstehen kann, die nicht mehr wie die ersten Jünger Jesu "sehen" können.⁹² Der Anspruch der Authentizität wird vom Evangelisten

⁹⁰ Eine Auslegungsskizze, die diesen Aspekt beleuchtet, findet sich in: F. Schumacher - Th. Söding, *Leben gegen den Tod. Das Ostergeheimnis im Johannesevangelium*, Freiburg - Basel - Wien 1994, 107-117.

⁹¹ Vgl. J. Kremer, "Nimm deine Hand und lege sie in meine Seite!" Exegetischer, hermeneutische und bibeltheologische Überlegungen zu Joh 20,24-29, in: F. v.Segbroeck u.a. (Hg.), *The Four Gospels*. FS F. Neiryneck (EThL 100), Leuven 1992, III 2155-2181.

⁹² Ch. Welck (Zeichen [s. Anm. 4] 280f u.ö.) unterscheidet nicht hinreichend zwischen "Werk"

nicht reflektiert. Worin er begründet ist, läßt sich gleichwohl hinreichend sicher erschließen. Entscheidend sind die Parakletsprüche der ursprünglichen Abschiedsrede Joh 14⁹³, besonders Vers 26. Der Paraklet, der "Geist der Wahrheit" (14,17), ist die Gabe dessen, der zum Vater hinübergegangen ist (13,1), an diejenigen, die er in der Welt zurückläßt. In diesem Geist kommt Jesus selbst zu den Jüngern, insofern er das Pneuma gibt und insofern der Geist die "Worte" Jesu (14,23f) bewahrt und aktualisiert. Die Gabe des Parakleten ist es, daß er die Jünger "alles lehrt und an alles erinnert, was ich euch gesagt habe". Der Geist lehrt die Jünger, indem er sie an Jesu Worte erinnert, die letztlich die Worte Gottes sind (14,24). Indem der Geist die Jünger lehrt, stellt er ihnen die Wahrheit Jesu (14,6) vor Augen, und so bewirkt er bei ihnen Erkenntnis als Einsicht und Zustimmung (14,17); indem er die Jünger erinnert, vergegenwärtigt er ihnen die Vergangenheit der irdischen Verkündigung Jesu, so daß sie deren bleibende Gültigkeit und Verbindlichkeit als jene Wahrheit bejahen, an der ihr Leben hängt.⁹⁴

Die Glaubwürdigkeit des apostolischen Christuszeugnisses, das im "Buch" des Evangelisten seinen literarischen Niederschlag findet, ist also darin begründet, daß sich der auferstandene und erhöhte Jesus selbst durch den Geist den Jüngern als der inkarnierte und proexistente Gottessohn in Erinnerung bringt. Umgekehrt ist dieses Glaubens-Zeugnis der nachösterlichen Jünger, wenn es Glauben finden soll, auf Dauer darauf angewiesen, in einem "Buch" aufgeschrieben zu werden. Das Evangelium vergegenwärtigt die Sendung Jesu, indem es das Wirken und Leiden des inkarnierten, gekreuzigten und erhöhten Jesus erzählt - und zwar so, daß erkannt und bekannt werden kann, wer Jesus in Wahrheit ist: der Christus und der Sohn Gottes. Wer nicht mehr Jesus "sehen" kann, wie ihn seine ersten Jünger vor Ostern und zu Ostern gesehen haben, kann doch im "Buch" des Evangelisten lesen, wie Jesus sich seinen Jüngern gezeigt hat, um sie zum Glauben zu bringen, und kann durch das, was aufgeschrieben ist, selbst zum Glauben gelangen.

und "Buch", wenn er in 20,30f nicht nur die Wundertaten Jesu, sondern auch die Wundergeschichten des Evangeliums als σημεῖα angesprochen findet.

⁹³ Zur Gattung der johanneischen Abschiedsreden und auch zur Notwendigkeit einer literarkritischen Differenzierung in Joh 13-17 vgl. M. Winter, Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh. 13-17 (FRLANT 161), Göttingen 1994.

⁹⁴ Vgl. H. Weder, Evangelische Erinnerung. Neutestamentliche Überlegungen zur Gegenwart des Vergangenen (1990), in: ders., Einblicke (s. Anm. 82) 183-200: 196ff.

8. Die Begründung des Glaubens durch das Buch des Evangelisten

Lukas hat sein Doppelwerk verfaßt, damit sich Theophilus von der Zuverlässigkeit der Katechese überzeugen kann, die er erhalten hat (Lk 1,4; vgl. Apg 1,1f). Johannes setzt noch tiefer an. Sein Werk dient der Begründung des christlichen Glaubens.⁹⁵ Freilich ist das Evangelium keine Missionsschrift; es richtet sich an Christen.⁹⁶ Das Fundament ihres Glaubens wird gelegt. Dies bedeutet nicht, daß Johannes nicht schon voraussetzte, seine Leser würden Jesus als den Christus und den Sohn Gottes bekennen. Im Gegenteil! Er baut auf einer langen Theologiegeschichte innerhalb der johanneischen Gemeinde auf und rechnet mit einer ganz erheblichen christologischen Vorbildung seiner Adressaten. Aber er nimmt die Aufgabe an, ihnen aufzuschreiben, auf welchem Grund ihr Glaube steht. Dieser Grund ist Jesus Christus selbst. Wer Jesus ist, was er gesagt und getan hat, weshalb er glaubwürdig ist und Anerkennung verdient, wie er bejaht werden kann - das stellt Johannes in seiner Jesus-Erzählung dar. An diese Darstellung können sich die nachösterlichen Jünger halten. Wer das von Johannes geschriebene "Buch" aufmerksam liest, wird nicht nur dessen inne, was er glauben und wie er glauben kann; er gewinnt dadurch auch ein Motiv, den Glauben an Jesus zu stärken, zu läutern und zu vertiefen.

Die beiden Finalsätze in Vers 31 sind grammatikalisch nebengeordnet, logisch aber voneinander abhängig. Daß die Leser glauben, Jesus sei der Christus, ist die Voraussetzung dafür, daß sie "als Glaubende in seinem Namen das Leben haben". So entspricht es der johanneischen Soteriologie durch das ganze Evangelium hindurch.⁹⁷ Der Evangelist verfolgt mit der Abfassung seines Evangeliums beide Zwecke zugleich: Indem er den Christusglauben der Leser begründet, hat er auch das Ziel im Auge, daß sie aufgrund ihres Glaubens Anteil am ewigen Leben erhalten. Der Evangelist stellt sein eigenes Buch als Medium des Glaubens vor, an dem die eschatologische Rettung hängt. Daß dieser Glaube allein durch den Geist gestiftet werden kann, ist klar. Aber daß er Glaube an Jesus Christus, den Sohn

⁹⁵ Vgl. F. Hahn, Glaubensverständnis (s. Anm. 54) 67: "Evangelienbericht als Grundlage für den Glauben".

⁹⁶ Die textkritische Diskussion, ob im ersten ἴνα -Satz Aorist oder Präsens zu lesen ist, trägt an diesem Punkt wenig aus; vgl. R. Schnackenburg, Joh III 403f - abgesehen davon, daß die besseren Handschriften ohnedies die Lesart πιστεύητε haben; so jetzt auch G.D. Fee, On The Text and the Meaning of John 20,30-31, in: FS F. Neirynck (s. Anm. 91) III 2193-2205.

⁹⁷ Vgl. nur 3,18-21, dazu H. Weder, Die Asymmetrie des Rettenden. Überlegungen zu Joh 3,14-21 im Rahmen johanneischer Theologie (frz. 1990), in: ders., Einblicke (s. Anm. 82) 363-400.

Gottes, ist und bleibt, setzt jene geistgewirkte Erinnerung an Jesus voraus, die im Evangelium ihren literarischen Niederschlag gefunden hat.

Joh 20,30f gibt einen theologischen Anspruch des Evangelisten zu erkennen, der die spätere Kanonisierung seines "Buches" nicht als aufgesetztes Fehlurteil der Alten Kirche, sondern als authentische Wirkungsgeschichte erweist.