

## Das aktuelle theologische Buch

◆ Theobald, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12. (Regensburger Neues Testament). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009. (903, 6 Karten) Geb. Euro 54,00 (D) / Euro 55,60 (A) / CHF 83,90. ISBN 978-3-7917-2062-3.

Die Neubearbeitung der Johanneskommentierung im RNT durch M. Theobald – der abschließende zweite Teilband wird wohl nicht lange auf sich warten lassen – ist eine pointiert wahrnehmbare Stimme in der Johannesforschung und -auslegung. Sie setzt sich von anders profilierten jüngeren deutschsprachigen Kommentaren deutlich ab (z. B. U. Schnelle, K. Wengst und zuletzt bes. H. Thyen) und knüpft wieder bei den zuvor so einflussreichen historisch-kritischen Kommentierungen von R. Bultmann, R. Schnackenburg oder J. Becker an.

T. formuliert seinen Standort so: „Derzeit flüchten vielen Johannesforscher in die Auslegung des Endtextes. Ermüdet vom Streit um seine Quellen, verzichten sie entweder auf deren Aufhellung oder erklären das Evangelium gleich für den genialen Wurf des postulierten Autors. Damit droht dem Buch eine *doppelte Gefahr*: Es wird von der *hinter ihm stehenden Geschichte* mit ihren Fragen und Rätseln abgelöst, büßt also seinen Zeit- wie Ort-Index ein. Und seine Jesus-Vita gerät in die Nähe einer Jesus-Dichtung. Auch eine ‚*Historisierung*‘ des Evangeliums ... führt in die Sackgasse. (Es) wird behauptet, der Evangelist habe das Selbstzeugnis Jesu durchaus richtig wiedergegeben ... Diese Einschätzung verkennt die literarische Qualität des Buches als Erzählung samt den darin implizierten Merkmalen Perspektivität, Fiktionalität und szenisches Arrangement. – ... Angesichts der heute herrschenden Tendenzen ... schwimmt *dieser* Kommentar bewusst gegen den Strom. Getreu dem Axiom vom Primat der Synchronie vor der Diachronie versuche ich, zuerst die *literarische Gestalt* des Buches als einer ‚*dramatischen Erzählung*‘ und Inszenierung ganz ernst zu nehmen, und lade auch die Leser/innen dazu ein, deren Qualität und Schönheit zu schätzen. Dann aber zwingt mich

der Text, nach seiner *Vorgeschichte* zu fragen: nach seinen Quellen und Anknüpfungspunkten in der Frühzeit der christlichen Zeugen und deren Jesus-Erinnerung. So mühselig dieses Geschäft ist, der Ausleger kann sich von ihm nicht dispensieren, will er die Verankerung des sich nach außen hin so zeitlos gebenden Buches in der Geschichte nicht ausblenden [... jenes Buches, dessen eigenes Zeugnis beim Bekenntnis zur ‚*Fleischwerdung*‘ des Logos in der *Geschichte* einsetzt – wie T. zuvor schon sagte, Anm. Rez.] Der Illusion, mittels einer historisch kritischen Vergewisserung die *Wahrheit* des Buches ans Licht zu bringen, erliege ich nicht. Mein Anliegen zielt vielmehr dahin, durch seine geschichtliche Verortung *die Frage nach seiner Wahrheit für heute erst auf den Weg zu bringen*. Dabei lehrt die innovative Gestalt des Evangeliums: Altes neu und anders zu sagen – auch wenn es über Diskontinuitäten und historische Brüche hinweg geschieht – muss die *Authentizität* des Gesagten nicht in Frage stellen“ (11f. Hervorh. Rez.).

Am Beginn der *Einleitung* stehen synchrone Beobachtungen zum literarischen Charakter (14–29): Das JohEv „*inszeniert das Wirken und Sterben Jesu in Form einer ‚dramatischen Erzählung‘*“, was sich in der „inneren Einheit“ und der „Dialogisierung der Erzählstoffe und Wortüberlieferungen“ zeigt. Das *Raumkonzept* der Erzählung ist geprägt von der Hinordnung auf Jerusalem und den Tempel: *Jesus* ist das Heiligtum Gottes, der Ort seiner Gegenwart in dieser Welt. Das *Zeitkonzept* entwickelt sich entlang des Kreislaufes Pascha-, Wochen-, Laubhütten-, Tempelweih- und wieder Paschafest: Deren israeltheologische Kerninhalte werden auf Jesus transferiert. (Diese beiden horizontalen Strukturen sind nochmals überlagert von konstanten Vertikalen: „oben / unten“ bzw. die „Stunde“ von Erhöhung/Heimkehr.) Das *Figurenkonzept*, d. h. die Gruppierung, Stilisierung und Führung des Erzählpersonals spiegelt sich wider in den jeweiligen dialogischen Interaktionsformen: So erstellt T. eine „Typologie der johanneischen Dialoge“, die häufig mit Rätsel, Missverständnis und Ironie arbeiten (Zusammenstoß zweier Sprachwelten mit dem Zweck, Jesu Worte *ex negativo* so zu profilieren, dass sich den *Lesern* in immer neuen Wendungen der *positive* Sinn

erschließt!) – Der einfache *Aufbau* der Erzählung: zwei Teile mit Einschnitt nach Kap. 12, dazu eine „Bucheröffnung“ (umfassend das ganze Kap. 1): Mit Kap. 12 ist das öffentliche Wirken Jesu beendet und das Folgende ist „Offenbarung vor den Seinen“, was nicht nur die Abschiedsreden trifft, sondern pointiert auch die Passions- und Ostererzählung! Es wäre aber nicht das JohEv, wenn diese glatte Architektur nicht durch Gegenläufiges aufgemischt würde: Die Zweiteilung bedeute keineswegs die einfache Periodisierung von zwei jeweils für sich stehenden, gleichwertigen Phasen, etwa so: Zuerst sein Wirken (Inkarnation), dann sein Sterben (Erhöhung). Das entscheidende Heilsdatum ist nicht die Inkarnation, sondern die Erhöhung am Kreuz: auf sie läuft *von Anfang* an alles zu. Dazu kommt, dass das Todesurteil bereits in 11,47ff. gefällt wird und schon in 11,55, spätestens in 12,12 die Erzählung vom letzten Jerusalem-Aufenthalt beginnt, also jedenfalls *vor* dem teilenden Einschnitt: Die beiden Teile sind also fest verklammert und über die äußeren Abläufe und Kausalitäten legt der Evangelist die entscheidende „Zeit Gottes“ bzw. die von Jesus souverän bestimmte Zäsur: Rückzug aus der Öffentlichkeit Israels (12,36) und Hinwendung zu den Seinen, weil nun *seine* Stunde ist (13,1).

Ts Kommentierung liegt „ein *mehrschichtiges Modell* zugrunde“, das mit einer urchristentumsgeschichtlichen Verortung dieser Genese einhergeht (30–74): „Der Hauptautor des Buches ist der *Evangelist* (= E). Dieser hat sich unterschiedlicher *Überlieferungen* und *Quellen* bedient. In seinen Gemeinden erfuhr sein Buch dann noch eine *Redaktion* (= R)“ (30).

Das von E benützte Material umfasst die mündliche Überlieferung der „johanneischen“ Gemeinden: neben dem für den Prolog verwendeten Christushymnus v. a. einen großen Schatz von *Herrenworten* mit stark christologischer Prägung, die sich von den (Reich-Gottes-)Logien der synoptischen Überlieferung merklich unterscheiden. Diese Herrenworte verwendet E in den von ihm gestalteten Jesus-Reden und Dialogen als Kern- oder Programmworte. An schriftlichen Quellen sieht T. neben einer eigenständigen *Passions- und Ostererzählung* (dazu 42–44) eine v. a. aus Wundererzählungen bestehende „*Zeichenquelle*“ verwendet.

Sie habe mit jener Täufer-Passage 1,6–7 eingesetzt, die E dann in den Prologhymnus einspannte (der damit nach seinem Willen alles andere als „unterbrochen wird“: instruktiv 108). Aus der „Vorgeschichte“ von ZQ griff er dann das Täuferzeugnis für Jesus auf (1,19–28) sowie die Perikope vom Übergang von Johannes-Jüngern zu Jesus, die den Grundstock für 1,35–50 bildete. Dann folgte in ZQ ein Zyklus „zwischen Kana und Kana“ (Grundstock jeweils für Wunder 2,1–11; Worte des Täufers zur Bedeutung Jesu 3,23.25–30; Samaria-Perikope 4,4–42; zweites Kana-Wunder 4,46c–54), dann zwei eng verbunden Zeichen „am See von Galiläa“ (Speisung 6,3–15; Seewandel 6,16–21). Der vierte Abschnitt „in und bei Jerusalem“ umfasste die Erzählungen vom Gelähmten am Teich Bethesda und vom Blindgeborenen (beide mit Sabbatkonflikt: 5,2–16 plus 7,22f.; 9,1–34) und die Erweckung des Lazarus (11,1–44). Der Abschluss der Quellschrift sei in 12,37f. und 20,30f. noch greifbar. – T. begründet sodann angesichts der zuletzt mehrheitlichen Ablehnung einer ZQ seine Annahme. Dabei bestimmt er auch ihre Christologie, die nicht dem heidnisch-hellenistischen Konzept vom *göttlichen Menschen* folgt, sondern biblisch-frühjüdisch geprägt ist und ganz ohne Präexistenzvorstellung bleibt: Mose, Elija und Elischa sind in ZQ als Bezugsgrößen präsent und verleihen Jesus, der sie überbietet, heilsgeschichtliches Profil (40). Ihre Gattung folgt dem auch in der Logienquelle Q verwirklichten Schema einer „Basis-Biographie“, ihrer Absicht nach ist sie „missionarische Werbeschrift“ (41). Sie stammt von palästinanahen Judenchristen, die den Synagogen sicher noch zugehörten. Auf diese Weise wollten sie Israel und auch Menschen darüber hinaus (Samaria!) Jesus als Messias und Retter der Welt vorstellen.

Wie geht E mit all dem um und mit welchen situativen und weltanschaulichen Vorgaben bzw. mit welchen Zielen gestaltet er daraus sein Evangelium? Die Trägerkreise von ZQ „orientierten sich noch an Israel und begriffen sich als Teil des Synagogenverbandes. „Anders jetzt die johanneischen Christen. 9,22, 12,42 und auch 16,1–4 zufolge blicken sie auf ihren *definitiven Ausschluss aus dem Synagogenverband zurück*, ohne dass sich sagen ließe, solcher Rückblick erfolge bereits aus innerer Distanz“.

Das ganze JohEv lässt sich als „ernsthafte Ringen“ mit dem Blasphemie-Vorwurf lesen, der sie getroffen hatte, weil sie sich „zu Jesus, dem präexistenten Gottes- und Menschensohn bekannten“ (46f.). Die Front, der Jesus im JohEv gegenübersteht – „die Juden“ – „bildet genau diese Konfliktkonstellation aus der Zeit des Evangelisten ab“. Und wenn E die präexistenzchristologische Erkenntnis seiner Gemeinde dem erzählten Jesus in den Mund legt, dann sollte „der Erstleser den Eindruck gewinnen: Nicht erst uns ... machte man um dieser Überzeugung willen den Prozess, sondern bereits Jesus, als er seine innige Einheit mit dem Vater offen bezeugte und dafür verworfen wurde“ (47).

Wie kam es zu dieser Hochchristologie? Welche inneren und äußeren Faktoren brachten sie hervor? Wichtig dabei die Vormerkung: Der schroffe joh Dualismus ist nicht Import fremder weltanschaulicher Systeme, sondern Funktion einer christologischen Erfahrung: „Was ‚Licht‘ ist, bemisst sich danach allein an Christus ... Dennoch gibt es ‚weltanschauliche‘ Vorgaben, Grundstimmungen und Grundfragen, die ... als Faktoren seiner spezifischen christologischen Weltansicht ernst genommen und offengelegt werden (wollen)“ (48). Da ist einerseits die *Grundfrage des Menschen* schlechthin: Leben um des Sterbens willen? Kann es einen Transitus vom Tod ins Leben geben? Diese eher individual angesetzte Problematik der *conditio humana* gewinnt zeitgenössisch umso mehr Konjunktur, als in den maßgeblichen jüdischen Kreisen nach 70 n. Chr. ein „*Niedergang der Apokalyptik*“ auszumachen ist. Die joh Gemeinde partizipiert daran, was sich an der Menschensohn-Vorstellung zeigen lässt, die das eigentliche Eingangstor ihrer Präexistenzchristologie sein dürfte: „Ist für die Synoptiker, aber auch für die Johannesoffenbarung, der ‚Menschensohn‘ der zum Gericht *wiederkommende* Jesus – der Auferweckte und zur Rechten Gottes erhöhte Christus! –, so ist für den Vierten Evangelisten ... schon der *irdische* Jesus der aus der Verborgenheit Gottes kommende ‚Menschensohn‘“, dessen Dasein Gericht und Lebensgabe an die Toten ist. Dass diese Figur eines himmlischen Repräsentanten und Gerichtsbevollmächtigten Gottes schon im Frühjudentum „Züge der präexistenten Weis-

heit auf sich gezogen hat“ wirkt sich hier auch aus (50f. und 399 ad 5,27). Parallel dazu geht, dass anstatt der zeitliche jetzt/dann-Struktur der (kollektiv denkenden) Apokalyptik die räumliche oben/unten-Struktur der (individuell angesetzten) „*hellenistischen Eschatologie*“ tritt (52). In diesem Sinn sind auch die Zusagen Jesu 11,25f. und 14,2 zu lesen: Der Glaubende, der hier schon unzerstörbares Leben hat, darf, „(auch) wenn er stirbt“, übersiedeln in die Wohnungen beim Vater. (Auferweckung der Toten ist das eigentlich nicht mehr, wie übrigens auch die Rede von Jesu Auferweckung bzw. Auferstehung hinter anderen Sprachmodellen – Weggang, Erhöhung – fast völlig verschwindet: nur noch 2,19,22; 20,9.) Gehört auch die Gnosis, oder eher eine „*Prae-,Gnosis*“ (54), zum weltanschaulichen Profil des JohEv? Für die Bultmann-Schule war Gnosis der zentrale Verstehensschlüssel. T. ist äußerst zurückhaltend. Nachdem er den Grundduktus ihrer Kosmo-, Anthro- und Soteriologie skizzierte und die Affinitäten zwischen Gnosis und JohEv vorführte, dabei aber jeweils auch Gegenbefunde aufzeigt, folgert er: „Vieles, was wie Affinität aussieht, ist durch die Zeitgenossenschaft von prä-,gnostischem Denken und johanneischem Dualismus bedingt. In beiden religiösen Formen meldet sich ein Trend der Zeit: Apokalyptische Hoffnungen auf eine grundlegende Verwandlung *dieser* Erde werden als Utopie entlarvt, um das den Menschen wahrhaft Bergende *anderswo* zu suchen“ (59).

Wo die Grundfrage nach dem Menschen so radikal gestellt wird, hat dies Auswirkungen auf die Christologie: Kann ein Messias, der nach jüdischen Vorstellungen „Mensch aus Menschen“ ist, „Leben“ in vollem, unvergänglichem Sinn erschließen? „Die Antwort des Evangelisten geht aufs Ganze: Jesus ist mehr als ‚nur‘ Messias ... er hat seinen Ursprung und seine Herkunft bei Gott selbst, er ist der vom Himmel herabgekommene ‚Menschensohn‘“ (60). Und sie ist schon in seiner Gemeinde begleitet von kultischer Verehrung des von Gott ausgegangenen und zurückgekehrten Sohnes (vgl. 5,23 mit 20,28). Der Blasphemie-Vorwurf löste aber einen Schub vertiefter christologischer Reflexion aus: E bringt „mit seiner *Gesandtenkonzeption* ein Modell zum Zug, das die Einzigkeit

Gottes *im Heilswerk Christi* festschreibt“. Der Drehpunkt der joh Christologie ist übrigens „*nicht* die Inkarnation“, sondern „das österliche Geschehen von Kreuz und Erhöhung ... Dass Jesus vom Himmel stammt, ist die Voraussetzung für diese Bewegung nach ‚oben‘“ (63). – Das Wirkziel des JohEv besteht dann wohl in „Glaubensbegründung und vertieftes Glaubensverständnis“ (66), damit verbunden aber auch darin, „seine Leser von der Notwendigkeit einer *eigenen kirchlichen Identität abseits der Synagoge* zu überzeugen“ (66). E nahm die Trennung von Kirche und Synagogen nicht einfach nur hin, er wollte sie mittels seiner dramatischen Erzählung christo- und theologisch erhellen. – Das JohEv war sicher vor allem ein Gemeindebuch für jene Christenkreise, aus denen E selbst stammt. Aber es war doch auch *missionarisch*: nicht an die Adresse der Synagoge, aber doch an die „messianischen Jesus-Gläubigen in ihr oder an ihren Rändern, insofern es diese unter dem Vorzeichen seiner hohen Christologie zu ekklesiologischem Selbststand führen wollte“. Solche gab es wohl immer noch und sie erscheinen in der Erzählfigur der nur heimlich oder nur aufgrund der Zeichen glaubenden Juden (2,23; 7,31; 8,30; 10,42; 11,45; 12,11.42). „Im ungeklärten Trennungsprozess von Kirche und Synagoge, von dem man ja noch nicht wusste, wohin er führen sollte, beanspruchte das Vierte Evangelium ein katalysatorische Rolle“ (69).

Und die Redaktion? Das JohEv ist wieder und wieder gelesen worden. Es bot Anlass zu kontroversen Auslegungen. In den Gemeinden kam es zu Spaltungen, was die JohBriefe bezeugen. Darin ging es nicht zuletzt um die Deutungshoheit hinsichtlich des Evangeliums. „Ganze Passagen wurden in den Gemeinden einer ‚Relecture‘ unterzogen und das Ergebnis dann in Form von ‚Nachträgen‘ im Buch untergebracht“ (70). Ihr Umfang hält sich in Grenzen: einige *Glossen* (kurze Nachträge bzw. Gegenmarkierungen zur Eschatologie z. B. 5,28f.; 6,39b.40a.c.44c „letzter Tag“), einige angehängte *Textblöcke als Relecture* und Neuaufnahme vorgegebener E-Abschnitte (z. B. 3,31–36; 6,51–58; 10,1–18 und die Kap. 15–17 sowie 21), eine *Textumstellung* in der Perikopenabfolge der Kap. 5 bis 7 (T. sieht eine sakramententheologische Intention der Umstellung durch R: 362f.) sowie

die Texte vom „*Geliebten Jünger*“. Die inhaltlichen Merkmale: Während E die Frage der Ablösung der Kirche vom Judentum bewegte, denkt R „eher binnenkirchlich“ (71). Die Differenzen in der Eschatologie bekommt man weniger in der Formel *präsentisch* (E) vs. *futurisch* (R), eher als *individuell* (E) vs. *universell* (R) in den Blick (72f.). Zum hermeneutischen Umgang mit R: Es gehe nicht darum, „das Original von verfälschenden Übermalungen zu befreien“. Sondern: Es handelt sich um ein Gemeindebuch, das wieder und wieder gelesen, bedacht und dann auch fortgeschrieben wird. „Alterationen sind von daher Zeugnisse eines Diskussionsprozesses, der zur verhandelten Sache selbst gehört“.

Ich muss die Darstellung abbrechen und kann die eigentlichen Kommentierungen der Evangelienperikopen (natürlich) nicht präsentieren. Bestätigt sich nicht schon *dadurch* jenes Verdikt, das der historisch-kritischen Exegese immer wieder begegnet? Dass sie nämlich nicht den Text auslege, sondern diesen einem hypothetischen Entstehungsmodell unterwerfe, das unter der Hand dann zum eigentlichen „Evangelium“ gerate? Und sind die Kommentierungen T.s etwa nur *demonstratio* und *verificatio* seines Modells?

Der Vorwurf, der übrigens ein Totschlagargument ist, ist *im Fall dieses Kommentars* m. E. zurückzuweisen. T. ist *erstens* text- und lektüretheoretisch aufgeklärt genug, um der Gefahr nicht zu erliegen: Sein Modell ist und bleibt heuristisches Verstehensinstrument, das im Vollzug der Evangeliums-Lektüre dieses selbst zum Sprechen bringt und sich selbst auch immer wieder zurücknimmt. *Zweitens* geht jede seiner Perikopenklärungen von der intensiven Endtextwahrnehmung in seinen synchronen Strukturen aus und führt die KommentarserInnen nach dem Erklärungsdurchgang durchaus auch wieder dorthin zurück. *Drittens* wäre der Verzicht auf das Verstehensmittel eines Genesemodells lektüretheoretisch seinerseits gefährlich naiv: Eine (wenigstens rudimentäre) Vorstellung von Entstehung und Verortung des Evangeliums macht sich unweigerlich jeder Johannesleser. Die Frage ist nur, ob diese Vorstellung offengelegt und dem Diskurs ausgesetzt wird und ob sie sich auch für andere LeserInnen als sachlich angemessen und hilf-

reich erweist. T.s Modell entspricht dem! (Und die Vorstellung, das JohEv bilde Wirken und Selbstverständnis *Jesu* unvermittelt ab, oder die antipodische Vorstellung, das JohEv sei der unvermittelte, geschichts- und situationsfreie literarisch-poetische Wurf eines *absoluten Autors* – beides sind Gewaltlösungen. Dem JohEv angemessen bleibt das geduldige Arbeiten mit differenzierteren Modellen. Es muss aber in hermeneutischer Demut geschehen: Man soll nie meinen, das je erreichbare Modell *sei* die literaturhistorische Realität an sich, und man darf das Modell nicht für das anzustrebende Ziel – „Verstehen, was wir lesen“ – halten, sondern als ein Hilfsmittel zu dessen Erreichung.)

Mit diesem Lob lässt sich gut verbinden, dass ich in einigen Punkten von Modellentwurf und Kommentierungen doch andere Akzente setzen würde: Am meisten betrifft dies die These, dass E alle Elemente der universal-futurischen Eschatologie radikal abgelöst hätte: keine Parusie Christi in der Welt, keine Auferweckung der Toten, kein kommendes Weltgericht. Sondern „Einholung“ der Seinen in deren individueller Todesstunde durch den zum Vater Vorausgegangen, dem sie schon zuvor als Richter und Lebensspender begegnet waren. Ich gebe zu, dass mir eine traditionell-apokalyptische Eschatologie, bei all ihrer Problematik, theologisch allemal angenehmer wäre, als die Vorstellung von einem Evangelisten, der *so etwas* unabgeglichen vertritt. Und ich respektiere T.s Weigerung, „das Buch ... in seiner Auslegung *umschreiben* zu wollen, damit es dem *Mainstream* heutigen theologischen Denkens gefälliger wird“ (99). Nur meine ich nach wie vor, in der Lektüre joh Eschatologie-Passagen einen deutlich feineren Dialog der Schichten

und ihrer Eschatologien zu hören. *Und dabei ist anzunehmen, dass sich die je jüngere Schicht dieser Dialogizität bewusst ist, dass sie nicht nur dagegen- bzw. „dariüberspricht“.* Wenn T. sagt, Auferstehung der Toten sei in 11,21–27 Symbol für die Erweckung des Menschen im Glauben an Jesus (51), so trifft dies natürlich den Grundduktus der Eschatologie von E. Wenn es aber 735 (gegen J. Frey) heißt, der Leser dürfe nicht gegen den Gesprächsduktus (sozusagen mit Martha) wieder die Vorstellung einer *zukünftigen leiblichen Auferstehung der Glaubenden in den Text eintragen*, dann überzeugt mich dies schlicht nicht. Leibliche Auferweckung wäre da doch nicht eingetragen, sie steht drin! Die Symbolisierung findet eine zusätzliche, die für E entscheidende Sinnebene, aber sie destruiert nicht notwendigerweise eine vorsymbolisch-realistisch gemeinte. Und E formuliert sie mit Sprachmitteln, deren vorherige Kodierung durch seine Neukodierung nicht ausgelöscht und vergessen ist: Für ihn nicht und für seine Erstleser schon gar nicht.

Insgesamt gilt: Der Kommentar ist in seiner konzeptiven Stringenz atemberaubend, glänzend geschrieben und führt auf Schritt und Tritt zu erhellenden Einsichten: Er hilft wirklich, die dichte Textur, die begeisternde Schönheit, aber auch die erschreckende Kompromisslosigkeit dieses *aufregendsten* aller Evangelien wahrzunehmen. Studierende und AbsolventInnen eines Theologiestudiums sollte er keinesfalls überfordern. Auf den Hosen- bzw. Rockboden setzen muss man sich allerdings schon und *lesen* und *studieren*: Das Vierte Evangelium sollte das eigentlich wert sein.

Linz

Christoph Niemand