Das Johannesevangelium

Dr. Ludwig Neidhart

2010
überarbeitete Version Juni 1919

Inhaltsverzeichnis

1 Die Johanneische Frage **4**
1.1 Meinungen über den Verfasser . . . 4
1.2 Lösung der Verfasserfrage . . . 7
1.3 Zeit und Ort der Abfassung; chronologische Reihenfolge der Schriften . . . 9
1.3.1 Apokalypse . . . 9
1.3.2 Evangelium . . . 10
1.3.3 Briefe . . . 11
1.4 Wer war Johannes? . . . 12
1.4.1 Name und Attribute . . . 12
1.4.2 Aus der Bibel erschlossene biographische Details . . . 12
1.4.3 Aus der Tradition erschlossene Details . . . 14

2 Motive, Adressaten, Sprache und Stil sowie Parallelen des Joh **17**
2.1 Motive . . . 17
2.2 Adressaten . . . 18
2.3 Sprache und Stil . . . 18
2.4 Parallelen . . . 19

3 Vergleich des Joh mit den Synoptikern **21**
3.1 Formaler Vergleich . . . 21
3.2 Das johanneisch-synoptische Gesamtbild der Chronologie Jesu . . . 21
3.2.1 Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu . . . 21
3.2.2 Das Todesjahr und Todesdatum Jesu . . . 23
3.2.3 Die Stunde der Kreuzigung . . . 25
3.2.4 Die Taufe Jesu . . . 26
3.2.5 Wo sind die synoptischen Erzählungen in den chronologischen Rahmen des Joh einzufügen? . . . 28
3.3 Widersprüche zwischen Johannes und den Synoptikern? . . . 30

4 Aufbau des Evangeliums **40**
4.1 Einheitlichkeit . . . 40
4.2 Die Ehebrecherin-Perikope . . . 40
4.3 Der Rahmen, insbesondere das Nachtragskapitel . . . 41
4.4 Strukturierung durch Aufzählungen, insbesondere durch die Siebenzahl . . . 43
4.5 Gliederung . . . 47

5 Einzelauslegung **48**
5.1 Täuferzeugnis und Berufung der ersten Jünger am Jordan 1,19–52 . . . 48
5.2 Hochzeit zu Kana 2,1–12 . . . 50
5.3 Tempelreinigung 2,13–22 . . . 51
5.4 Nikodemusgespräch 3,1–20 . . . 51
5.5 Letztes Täuferzeugnis 3,22–35 . . . 53
5.6 Die Frau am Jakobsbrunnen 4,1–42 . . . 54
5.7 Heilung des Sohnes des königlichen Beamten 4,43–54 . . . 55

5.8 Heilung des Lahmen in Bethesda und Rede über Jesu Wirken Kap. 5 56
5.9 Speisung der 5000, Gang auf dem Wasser und eucharistische Rede Kap. 6 57
5.10 Jesus auf dem Laubhüttenfest, 7,1–10,21 60
5.11 Jesus auf dem Tempelweihfest, 10,22–11,57 62
5.12 Die Auferweckung des Lazarus, Kap. 11 62
5.13 Abschluss der öffentlichen Wirksamkeit 12,1–36 63
5.14 Die Fußwaschung und Abschiedsreden, Kap. 13–17 65
5.15 Tod, Kap. 18–19 70
5.16 Auferstehung, Kap. 20 71
5.17 Nachtragskapitel, Kap. 21 72

6 Anhang: dogmatisch bedeutsame Stellen des Joh 73
Anmerkungen 80

1 Die Johanneische Frage

Unter der *Johanneischen Frage* versteht man die Frage nach dem Verfasser und der Entstehung der fünf sog. johanneischen Schriften (Joh = Johannesevangelium, 1–3 Joh = drei Johannesbriefe und Apk = Offenbarung des Johannes) und nach dem Verhältnis dieser Schriften zueinander.

1.1 Meinungen über den Verfasser

Von der Tradition wurden diese Schriften mehrheitlich dem **Apostel Johannes** zugeschrieben. Die ältesten Zeugnisse dafür sind folgende:

1. Schon der älteste fast das ganze Johannesevangelium enthaltende Kodex (Papyrus P66, zwischen 100 und 200) weist ebenso wie alle späteren Textzeugen in der Überschrift des Evangeliums den Namen Johannes auf: κατα Ιωαννην – Evangelium „nach Johannes".[1] Bemerkung: Das älteste (allgemein anerkannte) Fragment des Neuen Testaments überhaupt ist der Papyrus P52, geschrieben um 125, der einige Verse aus dem Johannesevangelium enthält (Joh 18,31–33 und 18,37–38) und in Ägypten zwischen 100 und 125 beschrieben wurde.[2]

2. Der christliche Philosoph und Märtyrer JUSTIN († 165) ist der früheste Traditionszeuge dafür, dass der Apostel Johannes Verfasser der Apokalypse ist: Er schreibt in seinem *Dialog mit Tryphon* (um 160) in Kap. 81, dass „einer von uns namens Johannes, einer der Apostel Christi", in einer „Offenbarung" Vorhersagen über das tausendjährige Reich, die Auferstehung und das Gericht gemacht habe.

3. Sehr gewichtig ist das Zeugnis des Bischofs Irenäus von Lyon (ca. 135–202), der als Kind noch Bischof Polykarp (ca. 69–155) gehört hatte, der selbst Schüler des Apostels Johannes war, so dass eine **direkte Traditionslinie von Johannes über den Hl. Polykarp zum Hl. Irenäus** führt.[3] Irenäus schreibt in seinem Hauptwerk Adversus Haereses 3,1,1 (um 180): „Danach [sc. nachdem die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas bereits vorlagen] gab Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust lag, auch selbst ein Evangelium heraus, als er sich in Ephesus aufhielt.". Dass er mit dem „Jünger des Herrn" eindeutig *den Apostel* meint, geht aus Adv. Haer 1,9,2 hervor, wo er Zitate aus dem Johannesprolog explizit dem „Apostel" zuschreibt.
Irenäus zitiert auch 1 Joh und 2 Joh sowie Apk als vom Jünger Johannes geschrieben.[4]

4. Bischof Theophilus von Antiochien († um 183) schreibt (kurz nach 180) in Ad Autolycum 2,22, das der „Geistträger" Johannes gesagt habe: „Im Anfang war das Wort" (Joh 1,1). Offensichtlich schreibt er also das Johannesevangelium einem Verfasser namens Johannes zu.

5. Klemens von Alexandrien (ca. 150–215) schreibt in seinem (verloren gegangenen, durch Zitate und Mitteilungen in Eusebius' Kirchengeschichte noch bekannten) Werk mit dem Titel *Hypotyposen* (um 190) – wie Eusebius uns in Hist. Eccl. 6,14,7 mitteilt –, dass „zuletzt [nach den anderen drei Evangelisten] Johannes in der Erkenntnis, dass die menschliche Natur in den [anderen drei] Evangelien behandelt sei, auf Veranlassung seiner Schüler und vom Geist inspiriert ein geistliches Evangelium verfasst" habe. Dass Klemens den *Apostel* Johannes meint, geht aus seinem Werk Stromateis (5,12,81) hervor, wo es heißt: „Und der Apostel Johannes sagt: Niemand hat Gott je gesehen; der einziggeborene Gott, der im Schoße des Vaters ist, jener hat ihn verkündigt", was ein Zitat aus Joh 1,18 ist. Klemens zitiert auch den 1. Johannesbrief mit der Bemerkung, dass er von Johannes geschrieben wurde (Paidagogos 3,11,110; Stromateis 2,15 und 3,4,188); auch nennt er diesen Brief den „größeren" (Stomateis 2,15), so dass er mindestens einen weiteren kannte.

6. Der *Kanon Muratori*, das älteste Verzeichnis der Schriften des NT (wohl zwischen 155 und 200), enthält über das Johannesevangelium die folgende Notiz; „Das vierte der Evangelien [war das] des Johannes, [eines] von den

Jüngern. Als ihn seine Mitjünger und Bischöfe aufforderten [aufzuschreiben], sagte er: ‚Fastet mit mir von heute ab drei Tage, und was einem jeden offenbart werden wird, wollen wir einander erzählen.' In derselben Nacht wurde dem Andreas, [einem] der Apostel, offenbart, dass, wenn alle damit einverstanden wären, Johannes in seinem [eigenen] Namen alles niederschreiben solle."[5] Sollte die Nachricht von der Beauftragung des Johannes durch einen Bischofskonvent, bei dem auch noch andere Apostel gegenwärtig waren, einen wahren Kern haben, so müsste sie sich lange vor der tatsächlichen Abfassung des Evangeliums abgespielt haben, d.h. Johannes wäre diesem Auftrag erst viele Jahre später kurz vor seinem Tode nachgekommen, denn das Evangelium wurde wahrscheinlich (wie wir sehen werden) erst herausgegeben, als Johannes sehr alt war und die meisten der übrigen Apostel wohl bereits verstorben waren.
Es heißt dann im Kanon Muratori weiter: „Was Wunder, wenn Johannes, so sich gleichbleibend, das Einzelne auch in seinen Briefen vorbringt, wo er von sich selbst sagt: ‚Was wir gesehen haben mit unseren Augen und mit den Ohren gehört haben und unsere Hände betastet haben, das haben wir euch geschrieben' [Joh 1,1]. Denn damit bekennt er [sich] nicht nur als Augen- und Ohrenzeuge, sondern auch als Schriftsteller aller Wunder des Herrn der Reihe nach."
Schließlich heißt es nach Aufzählung der Paulusbriefe: „Ferner werden ein Brief des Judas und zwei mit der Aufschrift [oder: zwei des oben erwähnten] Johannes in der gesamten [oder: katholischen] Kirche benutzt".
Und: „Auch von Offenbarungen nehmen wir nur die des Johannes und Petrus an, welche [letztere] einige von den Unsrigen nicht in der Kirche verlesen wissen wollen."
Insgesamt bezeugt also der Kanon Muratori die Kanonizität und johanneische Verfasserschaft sämtlicher johanneischen Schriften außer dem dritten Johannesbrief.

7. Über den kurzen dritten Johannesbrief (etwa ein Blatt) ist bislang kein Zeugnis aus der Zeit vor 200 aufgefunden worden; die bislang älteste Erwähnung findet man in Kap. 5 des Johanneskommentars von Origenes (geschrieben immerhin vor 231):[6] „Johannes endlich, der an der Brust des Herrn gelegen, hinterließ ein Evangelium … Er schrieb die Apokalypse … Auch hinterließ er einen Brief von ganz wenigen Zeilen. Auch noch einen zweiten und einen dritten Brief mag er geschrieben haben, dieselben werden jedoch nicht allgemein als echt anerkannt. Beide Briefe zählen aber keine hundert Zeilen." Noch zu Eusebius Zeiten (im frühen 4. Jh.) galten der 2. und 3. Johannesbrief als in der Echtheit umstritten, gelangten aber nach der Mitte des 4. Jh. (Athanasius) allgemeine kanonische Anerkennung.

Von dem allgemeinen Konsens über die Verfasserschaft des Apostels gab es allerdings schon in der alten Kirche vereinzelt abweichend Stimmen, auch abgesehen von den gerade erwähnten, bei Origenes und Eusebius bezeugten Zweifeln hinsichtlich des 2. und 3. Johannesbriefes. Es sind im Wesentlichen sind es folgende:

1. Zuschreibung der Schriften an einen sog. „Presbyter" Johannes, der von dem Apostel Johannes verschieden sein soll. Ein ungemein wichtiger Text des Papias von Hierapolis (ca. 120 n. Chr.), den der hl. Irenäus von Lyon (um 180) einen „Hörer des Johannes" nannte (Adv. Haer. 5,33,4), soll nach der umstrittenen Interpretation des Eusebius (um 324 in Hist. Eccl. 3,39,5–7)[7] zeigen, dass es zwei apostolische Männer mit Namen Johannes gab: Neben dem Apostel Johannes soll in Ephesus auch ein „Presbyter" mit demselben Namen Johannes gelebt haben (wobei Presbyter „der Alte" oder „der Inhaber des Presbyteramtes" bedeuten kann). Eusebius will zugleich (in Hist. Eccl. 3,39,2) ausdrücklich der Behauptung des hl. Irenäus widersprechen, Papias sei Hörer eines Apostels gewesen. Leider ist das Werk des Papias verloren gegangen, so dass von ihm nur haben, was frühchristliche Autoren wie Irenäus, Eusebius und andere daraus zitieren, zusammenfassen oder kommentiert haben. Mit Berufung auf (die eusebianische Interpretation des) Papias wird nun bis heute manchmal die Apokalypse und auch der zweite sowie dritte Johannesbrief einem Presbyter und Nicht-Apostel Johannes zugeschrieben, zumal der Briefschreiber selbst „der Presbyter" nennt.[8] Das Fragment von Papias, auf das Eusebius sich bezieht, kann man jedoch – ebenso wie die Verfasserangabe des 1. und 2. Johannesbriefes – auch so auslegen, dass „der Presbyter" kein anderer als der Apostel Johannes selbst ist, der ja nach Joh 21,23 anscheinend sehr alt geworden ist (so dass einige glaubten, er werde bis zur Wiederkunft Christi nicht sterben) und der sich daher im hohen Alter selbst den Titel „der Presbyter" (mit seiner Doppeldeutigkeit „der Alte" und „der Inhaber

des Presbyteramtes“) zugelegt haben könnte. Dass sich Apostel als Presbyter bezeichnen konnten, sieht man auch in 1 Petr 5,1, wo sich der Apostel Petrus (vgl. 1 Petr 1,1) als an die Presbyter wendet und sich dabei als ihr „Mit-Presbyter“ bezeichnet. Die entscheidende Stelle im Papias-Fragment (bei Eusebius, Hist. Eccl. 3,39,4) lautet:

> „Wenn [mir] aber irgendwo jemand [über den Weg] kam, der den Presbytern gefolgt war, dann [erfragte und] überprüfte ich die Äußerungen der Presbyter, was Andreas oder was Petrus sagte, oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder irgendein anderer von den Jüngern des Herrn sagte; und was auch Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn, sagen.„

Eusebius legte die Stelle so aus, dass es zwei Personen mit Namen Johannes gab: den Apostel und den Presbyter. Papias könnte aber auch beide Male den Apostel Johannes gemeint haben, und das scheint vom Text her viel plausibler zu sein, weil es sich unter dieser Voraussetzung ein sehr guter Sinn ergibt. Papias spricht nämlich über eine (zum Zeitpunkt der Abfassung seines Werkes, um 120), schon vergangene Zeit seines eigenen Leben, möglicherweise also über die letzten Jahre des 1. Jahrhunderts, als Johannes noch lebte, von den übrigen Aposteln aber keiner mehr oder kaum noch einer (wie wir sehen werden). Und so hatte Papias guten Grund, Johannes zweimal zu nennen: Das erste Mal reiht er ihn in den Kreis seiner Apostelkollegen ein, von denen alle oder die meisten *schon verstorbenen* waren, und darum benutzt Papias hier die Vergangenheitsform (er fragte nach, was diese Apostel *sagten*); das zweite Mal nennt er ihn zusammen mit einem (damals, in der von Papias miterlebten, aber jetzt ebenfalls vergangenen Zeit) *noch lebenden* anderen Zeugen der apostolischen Zeit, dem sonst fast unbekannten Aristion,[9] und darum benutzt Papias nun die Gegenwartsform (er fragte nicht nur nach dem, was alle Apostel einst sagten, sondern auch danach, was die damals noch lebenden Johannes und Aristion immer noch *sagen*). Man beachte auch, das Papias den Johannes beide Male zu den „Jüngern des Herrn“ rechnet, also von unmittelbaren Schülern Jesu spricht. Papias scheint zweierlei Informationen über Jesus überprüft zu haben: (1) die ihm vom Presbyterschülern hinterbrachten Nachrichten über Äußerungen aller Apostel und (2) das von ihm selbst durch seinen persönlichen Kontakt zu Aristion und Johannes Bekannte; dass Papias tatsächlich behauptet, Aristion und Johannes persönlich gehört zu haben, versichert uns auch Eusebius in Hist. Eccl. 3,39,7, wo es außerdem heißt, Papias habe in seinen Büchern viele auch Überlieferungen angegeben, die er „namentlich“ auf diese beiden zurückführte (vgl. auch Hist. Eccl. 3,39,14). So dürfte Irenäus recht gehabt haben, wenn er den Text des Papias (im Gegensatz zu Eusebius) so auslegte, dass Papias ein „Hörer“ des Apostels Johannes gewesen ist, also zumindest zeitweise mit ihm zusammengetroffen ist.
In dem (nach Harnack schon im 2. Jh. verfassten) sog. antimarkionitischen Prolog des Joh (Text bei Aland, Synopsis, Stuttgart 1976, S. 533) wird sogar behauptet, Johannes habe das Evangelium dem Papias diktiert: „Er schrieb aber das Evangelium nach dem Diktat des Johannes fehlerfrei auf.“[10] Demnach wäre Papias zumindest zeitweise sogar eine Art Sekretär des Apostels gewesen.[11] Eusebius führt indessen für seine These von zwei apostolischen Männern namens Johannes noch ein weiteres Argument ins Feld, indem er auf einen „archäologischen“ Befund hinweist. Er führt ein Zitat der Bischofs Dionysius von Alexandiren († 256) an, wonach „man auch sagt, in Ephesus seien zwei Gräber gewesen, und jedes davon heiße Johannesgrab“ (Hist. Eccl. 7,25,16). Das hört sich allerdings eher so an, als hätten beide Gräber ursprünglich den Anspruch erhoben, Grab ein und derselben Person namens Johannes zu sein. Auf diesen Gedanken führt auch, was Hieronymus darüber sagt: Er sagt (in seiner 392/3 geschriebenen Schrift De viris illustribus 9), es werde „auch heute“ (also zur Zeit des Hieronymus im Jahre 392/3) in Ephesus außer dem Grab des Apostels noch ein anderes Grab gezeigt, das man als Grab des vom Apostel verschiedenen Presbyters ausgebe, wobei jedoch, wie Hieronymus zu bedenken gibt, „manche glauben, es handle sich um zwei Denkmäler desselben Evangelisten Johannes.“ Dass es mehrere Orte gibt, die dem den Anspruch erheben, das echte Grab einer berühmten Person zu sein, ist nichts Ungewöhnliches; und kommt dann die Kunde auf, es habe *zwei* berühmte Personen mit demselben Namen gegeben, liegt es dann nahe, die konkurrierenden Grabstätten auf beide zu verteilen. Heute kennt man *nur ein* Johannesgrab in Ephesus, am Hang des früher sog. Ayasoluk-Hügels[12] (heute heißt der Ort Selçuk), über dem Kaiser Justinian I. (527–565) die Johanneskirche erbaute. Als Ergebnis können wir festhalten, dass ein vom Apostel verschiedener Presbyter Johannes wahrscheinlich nicht existiert hat, und die Annahme seiner Existenz im Wesentlichen auf

einer Fehlinterpretationen der Worte des Papias beruht.

2. Zuschreibung der Schriften an den Irrlehrer Cerinth. Noch radikaler als nur die Bestreitung der apostolischen Herkunft der johanneischen Schriften war die Bestreitung ihrer Rechtgläubigkeit um 170–210 n. Chr. bei gewissen radikalen Antimontanisten, den (später von Epiphanius so genannten) Alogern, und auch beim römischen Presbyter Gaius: Die Aloger und Gaius glaubten, dass Joh und Apk vom Irrlehrer Cerinth geschrieben ist;[13] auch noch um 250 weiß Bischof Dionysius von Alexandrien zu berichten, dass einige die Apokalypse dem Cerinth zuschreiben.[14] Cerinth war ein Ende des 1. Jahrhunderts in Kleinasien Aufsehen erregender gnostischer Irrlehrer, der für zwei Irrlehren bekannt ist. Zum einen lehrte er, dass der Gott des Alten Testaments nicht mit dem höchsten Gott identisch sei, der sich als „Christus“ bei der Taufe auf den Menschen Jesus niedergelassen habe. Zum anderen lehrte Cerinth vom künftigen Reich Christi, dass dessen Seligkeit in irdischen Genüssen bestehen werde, „d. h. in der Befriedigung des Magens und der noch tiefer gelegenen Organe, also in Speise und Trank und ehelichen Genüssen“ sowie „in Festen, Opfern und Schlachtungen von Opfertieren“.[15] Die Zuschreibung der johanneischen Schriften an diesen Irrlehrer war anscheinend eine Reaktion gegen ihre Vereinnahmung durch die sektiererischen *Montanisten*, welche sich hauptsächlich auf die johanneischen Schriften stützten; ihr Oberhaupt, der charismatische Irrlehrer *Montanus*, gab sich um 157 für den im Johannesevangelium (Joh 14,16) verheißenen Helfer, den sog. Geist der Wahrheit oder Parakleten aus. In dem Bemühen, diese Sekte zu bekämpfen, scheinen Gaius und andere so weit gegangen zu sein, ihr durch Zuschreibung der johanneischen Schriften an den (von den Montanisten abgelehnten) Irrlehrer Cerinth die Schriftgrundlage zu entziehen.
Die Verfasserschaft *von* Cerinth steht der viel glaubwürdigeren Aussage des Irenäus gegenüber, wonach Johannes das Evangelium gerade *gegen* (!) Cerinth geschrieben hat.[16]

3. Zuschreibung der Schriften an unbekannte Autoren. Die meisten modernen Exegeten bestreiten ebenfalls die Verfasserschaft des Apostels,[17] und ordnen die johanneischen Schriften zudem meist verschiedenen unbekannten Verfassern zu. Man spricht dann allerdings aufgrund der unbestreitbaren Ähnlichkeit dieser Schriften von Autoren ein und derselben „Johanneischen Schule“, die auf einen Augenzeugen des Lebens Jesu zurückgeht, der ebenfalls unbekannt ist und selbst nichts aufgeschrieben hat.

1.2 Lösung der Verfasserfrage

Die Frage nach dem Verfasser kann mit großer Wahrscheinlichkeit dahingehend beantwortet werden, dass *der Apostel Johannes wirklich der Autor aller fünf Schriften ist*. Der Beweis hierfür kann in drei Schritten durch folgende Beobachtungen allein aus der Schrift geführt werden:

1. Schritt: Die fünf Schriften stammen von ein und demselben Verfasser, eine Augenzeugen. Denn die fünf Schriften zeigen in Sprachstil, verwendeten Ausdrücken und Ideen eine so enge Verwandtschaft, dass es wohl nicht reicht, sie derselben theologischen Schule zuzuordnen. Die Bezüge sind nämlich so auffällig, dass sie auch dem wissenschaftlich nicht gebildeten Bibelleser ins Auge springen.[18] Wenn es wirklich verschiedene Verfasser einer Schule sein sollten, so müssten aufgrund der engen Bezüge bewusste *Nachahmungen* vorliegen. Doch sind die drei großen johanneischen Schriften (Joh, 1 John und Apk) alle theologisch so hochstehend, wirken stilistisch so originell und umgeben sich in derart unnachahmlicher Weise mit der selbstverständlichen Autorität eines Augenzeugen,[19] dass man nicht weiß, wer wen nachgeahmt haben soll.[20] Waren es mehrere Verfasser, so müsste man sie deshalb als *kongenial* bezeichnen, wobei jeder den Eindruck macht, ein authentischer und ursprünglicher Zeuge der Botschaft Christi zu sein. Es wären also kaum *Schüler*, die Berichte eines anderen wiedergeben. Authentische Augenzeugen aber berichten eigenständig und imitieren einander nicht! Die einzige natürliche Annahme ist daher die, dass die Schriften ein und denselben Augenzeugen als Verfasser haben.

2. Schritt: Der Verfasser gehört zum Kreis der engsten Jünger Jesu, und nicht nur das: Er ist Jesu engster

Vertrauter, sein bester Freund. Der Verfasser des ersten Johannesbriefes muss ein Vertrauter Jesu sein, er gibt sich als jemand aus, der Jesus „gehört“, „gesehen“ und „betastet“ hat (1 Joh 1,1; 4,14). Ebenso gibt sich der Verfasser des Evangeliums als „bester Freund“ Jesu aus: als „**der Jünger, den Jesus liebte**“ – eine Bezeichnung, die sechsmal vorkommt (13,23; 19,26; 20,2; 21,7: 21,20). Von diesem Jünger heißt es nicht nur, dass er das Evangelium geschrieben hat (21,20–24), sondern auch, dass er bei der Erscheinung des Auferstandenen am See von Tiberias dabei war (Joh 21,1–7), dass er unmittelbar nach der Auferstehung Jesu Zeuge des leeren Grabes war (Joh 20,1–10), ebenso wie zuvor Zeuge der Kreuzigung (Joh 19,25–27.35), und dass er beim Letzten Abendmahl direkt neben Jesus saß, so dass er sich an die Brust Jesu lehnen konnte (Joh 13,23–25).
Aus diesen Angaben ergibt sich aber zwingend, dass er zum Zwölferkreis der von Jesus zu seinen engsten Schülern erwählten Apostel gehörte; auch in Joh 6,67–71 ist ja der Zwölferkreis beschrieben als Gruppe der vertrautesten Jünger Jesu, die als einzige nach der Brotrede Jesu weiterhin zu Jesus hielten, nachdem die übrigen Jünger ihn verlassen hatten.

3. Schritt: Es handelt sich um den Apostel Johannes. Denn der Verfasser der Offenbarung nennt sich selbst **Johannes** (Apk 1,1.4.9; 22,8), und im Zwölferkreis trug tatsächlich einer (und *nur* einer) den Namen Johannes (Mt 10,1f, Mk 3,14–19, Lk 6,13–16, Apg 1,13): Dieser Apostel Johannes, der als Sohn des Zebedäus und Bruder des Jakobus bezeichnet wird, ist also der Lieblingsjünger und damit der Verfasser des Johannesevangeliums und aller johanneischen Schriften.

Wie es angesichts dieses klaren Sachlage dazu kommen konnte, dass man die Identifizierung des Lieblingsjüngers mit Johannes heute meist ablehnt, ist rätselhaft. Einige wollen den Lieblingsjünger mit einer anderen Persönlichkeit der Urkirche identifizieren. So glaubt z.B. Klaus Berger, der Lieblingsjünger sei der erstberufene und als erster im Johannesevangelium genannte *Apostel Andreas* gewesen,[21] während Walter Simonis ihn mit dem Evangelisten *Markus* gleichsetzt (der den Beinamen Johannes hatte)[22] und der Anthroposoph Rudolf Steiner, dem sich einige Exegeten anschlossen, im Lieblingsjünger *Lazarus* (den Bruder von Maria und Martha) sehen will, von dem es in Joh 11,3.5.11.36 heißt, dass er Jesu Freund war und Jesus ihn liebte.[23] Die meisten modernen Exegeten hingegen lehnen eine eindeutige Identifikation ab, betonen aber, dass es *nicht* der Apostel Johannes oder irgendein anderer Apostel war. So sagt Joachim Gnilka zum Lieblingsjünger: „In der Forschung zeichnet sich stichwortartig folgendes Urteil über ihn ab: weder der Zebedäussohn Johannes noch ein anderes Mitglied des Zwölferkreises, … seine Identifizierung ist nicht mehr möglich.“[24]

Zusatz 1. Selbst dann, wenn wir nicht bereits von Apk 1,1 her wüssten, dass der Verfasser Johannes heißt, könnten wir dennoch schließen, dass der im Johannesevangelium gemeinte Lieblingsjünger (und somit der Verfasser von Joh und der übrigen johanneischen Schriften) der Apostel Johannes ist; d. h. wir können den dritten Schritt unserer Beweisführung durch folgende Überlegung ersetzen: Nach den synoptischen Evangelien (Mt, Mk, Lk) hatten von den 12 Aposteln drei ein besonders enges Verhältnis zu Jesus, so dass sie ihn auch dorthin begleiteten durften, wo es anderen verwehrt war: nämlich *Petrus* und die Zebedäussöhne *Jakobus* und *Johannes* (vgl. Mk 5,37 parr, 9,2 parr, 14,33 parr; vgl. auch 13,3). Petrus kann es aber nicht sein, da er *neben* dem Lieblingsjünger in Aktion tritt (Joh 13,23f; 20,2; 21,20). Jakobus, der Bruder des Johannes, kommt auch nicht in Frage, da er bereits in der allerersten Zeit hingerichtet wurde (Apg 12,2), während der Lieblingsjünger wegen Joh 21,23 und 1/2 Joh ein hohes Alter erreicht haben dürfte. Somit bleibt nur Johannes übrig.

Zusatz 2. Als Bestätigung dafür, dass das Johannesevangelium vom Apostel Johannes geschrieben wurde, lassen sich noch folgende Beobachtungen anführen:

(1) Der Verfasser des Joh nennt Johannes den Täufer einfach „Johannes“ (Joh 1,6.15.19) ohne den Zusatz „der Täufer“, wie es die anderen Evangelisten tun, offenbar, um den Täufer vom Apostel zu unterscheiden. Ein sehr plausibler Grund hierfür scheint zu sein, dass der Verfasser selbst dieser Apostel war; dies würde auch erklären, warum der Apostel Johannes überhaupt nicht namentlich im Johannesevangelium erwähnt wird.

(2) Der Verfasser erhebt selbst den Anspruch, Augenzeuge Jesu zu sein (Joh 1,14.16; Joh 19,35; 20,30; 21,24; 1 Joh 1,1), und sein Evangelium weist auch Merkmale auf, die man bei einem Augenzeugen erwarten kann:

(2a) Es werden genaue Einzelheiten der Geschehnisse genannt, z.B. die Stundenangaben in 1,39; 4,6; 4,52; 19,14; die Zählung von Wunderzeichen in 2,11; 4,54; 20,14; die genaue Chronologie durch Nennung jüdischer Feste und Jahreszeiten sowie Zählung von Tagen am Anfang und Ende des Lebens Jesu (siehe dazu Abschnitte 3.2.1 und 4.4); Bemerkungen wie 3,30 „es war Nacht“ und 18,18 „es war kalt“ und 19,20 (die Kreuzaufschrift

war „hebräisch, lateinisch und griechisch“ geschrieben) sowie genaue Topographie (Ortsbeschreibungen) wie 8,20 „diese Worte sprach er bei der Schatzkammer“ (vgl. auch 1,28.44; 2,1; 3,23; 4,5–6.20; 4,46; 5,2; 6,1.17.23–24.59; 8,1.20; 9,7.11; 10,23; 10.40; 11,1.18.54; 12,1; 18,1.15.28; 19,13.17.41f; 20,6–7; 21,1–2).

(2b) Das Evangelium enthält viele persönliche Bemerkungen über Jesus und den Glauben der Jünger sowie sonstige Reflexionen, mit denen der Autor die Erzählung unterbricht und die auf einen Insider schließen lassen (2,21f.24f; 6,6.64; 7,5.10.39; 11,13.51f; 12,6.16.33.37–43; 13,1–3.11; 18,9.32; 19,35–37; 20,9.30f; 21,19.24f).

Schließlich erweist sich der Autor durch archäologische Verifikation einiger seiner Ortsbeschreibungen (Lokalisierung des Ortes Bethesda mit dem Schafteich am Schaftor von Jerusalem in Joh 5,2; Erwähnung des Schatzkammer des Tempels in Joh 8,20; Entfernung zwischen Bethanien und Jerusalem in Joh 11,18; Lokalisierung des Platzes, wo Pilatus Jesus verurteilte in Joh 19,13) als glaubwürdig.

Zusatz 3. Genauer gesagt ist Johannes der Verfasser zumindest in dem Sinne, dass die Berichte auf *sein Zeugnis* zurückgehen und dass er die *schriftliche Fixierung veranlasst* und *mit seiner Autorität beglaubigt* hat. Das heißt aber nicht, dass er alle Schriften *ganz allein* geschrieben hat. Vielmehr scheint es, dass Johannes zumindest bei der Abfassung des Evangeliums und der Briefe einen oder mehrere Schüler beteiligt hat; in der frühchristlichen Literatur tauchen namentlich der Diakon *Prochorus* (Apg 6,5) sowie *Papias* als Sekretäre des Johannes auf.[25]
Ein Argument für die Beteiligung von Sekretären ist das „wir“ in Joh 21,24 (neben dem „ich“ in Joh 21,25), ebenso das „wir“ in 1 Joh 1,3–4 (neben dem „ich“ in 1 Joh 1,12–13), das „uns“ in 2 Joh 2 (neben dem „ich“ in 2 Joh 1) und schließlich das „wir“ in 3 Joh 12 (neben dem „ich“ in 3 Joh 2). Ein weiteres Argument ist das einfache, aber gute Griechisch in diesen Schriften (wovon der stark hebraisierenden Stils in der Apk sich abhebt): dieser Befund legt die Annahme nahe, dass Johannes die Apk allein, die übrigen Schriften aber mit der Unterstützung von (bei der Formulierung behilflichen) griechischen Sekretären verfasst hat, wobei diese Sekretäre wegen des einheitlichen Stils wohl stets dieselben waren.

1.3 Zeit und Ort der Abfassung; chronologische Reihenfolge der Schriften

1.3.1 Apokalypse

Johannes schrieb, wie er selbst bezeugt, die Apokalypse, während er im Verlauf einer „Drangsal“ (= Christenverfolgung) auf der in der Nähe von Ephesus gelegenen **Insel Patmos** in der Verbannung weilte (Apk 1,9). Da die Neronische Verfolgung wahrscheinlich auf Rom beschränkt blieb, kommt am ehesten die erste große überregionale Christenverfolgung in Frage, die 94–96 in den letzten Jahren des Kaisers Domitian wütete. Dies wird durch die Tradition bestätigt: Um 180 schreibt der hl. Irenäus in *Adversus Haereses* 5,30,3 über die Apokalypse: „Es liegt nicht weit zurück, dass sie geschaut wurde, beinahe erst in unserer Generation, am Ende der Regierung Domitians“. Dass Johannes während der 94 beginnenden Christenverfolgung Domitians nach Patmos verbannt wurde und ihm dort die Visionen der Apokalypse zuteil wurden, bestätigt auch der Kanon der *Chronik* des Eusebius (verfasst 325; die Chronik ist allerdings vollständig nur in der lateinischen Übersetzung des Hl. Hieronymus auf uns gekommen, die 381 angefertigt wurde). Es heißt hier zum Jahre 94: „Domitian verfolgt die Christen und unter ihm schaut sieht der Apostel Johannes als Verbannter auf der Insel Patmos die Apokalypse.“[26] Schon Victorinus von Pettau, der erste lateinisch schreibende Exeget, schrieb in seinem *Apokalypsenkommentar* (um 270), Johannes habe die Apokalypse verfasst „in insula Patmos in metallo [Bergwerk] damnatus a Domitiano Caesare“,[27] er liefert uns also die Information, dass Johannes auf Patmos zur Zwangsarbeit in einem Bergwerk verurteilt war. Noch früher erwähnt Tertullian in *De praescriptione haereticorum* (geschrieben um 200), dass Johannes zunächst in Rom in brennendes Öl getaucht worden war, und, nachdem er diese Folter heil überstanden hatte, auf eine Insel verbannt wurde.[28] Zum Jahr 96 heißt es in Eusebius’ Chronik: „Man sagt, dass der Apostel Johannes zu dieser Zeit, nachdem aus der Verbannung entlassen wurde, sich nach Ephesus zurückzog, eine Stadt, in welcher er ein Quartier … hatte“.[29] Ebenso sagt Eusebius in *Hist. Eccl.* 3,20,9: „Nach alter Überlieferung kehrte damals [sc. als nach 15jähriger Regierung des Domitian Nerva die Herrschaft übernahm] der Apostel Johannes aus seiner Verbannung auf der Insel zurück und nahm wieder seinen Aufenthalt in Ephesus“.[30] Demnach schrieb er also die Offenbarung auf Patmos in den Jahren 94–96, oder kurz gesagt **um 95**.[31]

1.3.2 Evangelium

Der Tradition zufolge gab Johannes, nachdem er im Jahre 96 aus der Verbannung nach **Ephesus** zurückgekehrt war, dort das Evangelium heraus.[32]
Abweichend hiervon erzählen die *Johannesakten des Prochorus* (vermutlich aus dem 5. Jh.), Johannes habe das Evangelium auf der Insel Patmos während einer Ekstase seinem Sekretär, dem Diakon Prochorus aus Apg 6,5, in einem Zeitraum von zwei Tagen und sechs Stunden diktiert.[33]
Wenngleich die Nachricht, dass Prochorus ein Mitarbeiter des Apostels gewesen ist, stimmen mag, widersprechen diesen Johannesakten in dem genannten Punkt glaubwürdigere Traditionen (siehe Endnote 32). Es handelt sich hier ja nur um einen Apostelroman, der historisch nicht allzu ernst zu nehmen ist.[34] Zu der Tradition, dass Johannes zur Zeit der Abfassung des Evangeliums ein hohes Alter erreicht hat, passt auch Joh 21,23, wonach damals unter den Brüdern bereits die Meinung verbreitet war, Johannes werde gar nicht mehr sterben; auch stilistische Beobachtungen sprechen für einen alten Verfasser (siehe Abschnitt 2.3). In Ephesus lebte Johannes noch „bis in die Zeit Trajans“ (98–117).[35] Nach Hieronymus fällt der Tod des Johannes „in das 68. Jahr nach dem Leiden unseres Herrn“, womit Hieronymus wahrscheinlich das Jahr 99 meint.[36] In ungefährer Übereinstimmung damit ist auch die Chronik des Eusebius, in welcher zum Jahr 100 n. Chr., dem dritten Jahr Trajans, der folgende Eintrag steht: „Irenäus schrieb, dass Johannes bis in die Zeit Trajans blieb. Nach ihm zeichneten sich als seine Hörer aus: Papias, der Bischof von Hierapolis und Polykarp von Smyrna und Ignatius von Antiochien.“[37] Demnach fällt also der Tod des Apostels und der Beginn der nachapostolischen Zeit nach Eusebius in das Jahr 100 n. Chr.
Wenn das richtig ist, wäre das Evangelium also **zwischen 96 und 100** geschrieben, und etwa in diesen Zeitraum (nämlich zwischen 90 und 100) wird es meist auch von der modernen Exegese datiert, selbst von denen, welche die Verfasserschaft des Johannes ablehnen. Die von dieser Exegese angeführten Hauptgründe für das hohe Alter des Joh (ein angebliches vaticinium ex eventu und die angebliche Abhängigkeit von den Synoptikern) sind allerdings unzureichend.[38]
Viel später wagt man es nicht mehr anzusetzen, nachdem 1935 der in Ägypten aufgefundene Papyrus P52 editiert wurde, der ein Stück aus dem Johannesevangelium bietet und wahrscheinlich zwischen 100 um 125 n. Chr. beschrieben wurde (vordem ließen manche Bibelkritiker das Joh um 130, 150 oder gar erst 170 verfasst sein).[39]
Außerdem wird das Evangelium bereits in den Briefen des Ignatius (um 110–117) zitiert.

Ganz aus dem Rahmen des Üblichen fällt die *Johannes-Frühdatierung* einiger weniger moderner Exegeten, die das Joh. als das älteste Evangelium ansehen wollen[40] (sog. Priority-of-John-These): Z. B. glaubt *John A. T. Robinson*, dass das Evangelium mit Ausnahme des um 65 verfassten Schlusskapitels schon 50–55 herausgegeben wurde (*Redating the New Testament*, 1976; deutsch: *Wann entstand das Neue Testament?*, 1986, S. 318), *Hans-Joachim Schultz* datiert es auf 62–67 mit Ausnahme der nach 98 geschriebenen Verse Joh 21,24f (*Die apostolische Herkunft der Evangelien*, Freiburg 1993, S. 384 u. 391) und *Klaus Berger* meint, dass es zwischen 67 und 70 verfasst wurde (Am Anfang war Johannes, 1997, 3. Aufl. 2004, S. 94): nach 67, weil Petrus wegen der Andeutung seines Märtyrertodes in Joh 21 schon gestorben sein muss, und vor 70, weil die Tempelzerstörung nicht erwähnt wird. Aber hier muss man doch kritisch zurückfragen: Wieso sollte die Tempelzerstörung erwähnt werden, da es doch um das Leben Jesu geht und nicht um die Geschichte Israels nach ihm?[41] Außerdem beruft man sich auf zwei spärlich bezeugte und kaum glaubwürdige Traditionen, wonach Johannes schon unter Kaiser Claudius bzw. Nero nach Patmos verbannt wurde (siehe Anmerkungen 31 bzw. 28) und wonach er (vielleicht schon in den 40er Jahren) als Märtyrer gestorben sein soll (siehe dazu Abschnitt 1.4.3).
Als weiteres Argument für eine Datierung vor 70 wird Joh 5,2 genannt: „Es gibt aber in Jerusalem am Schaftor ein Teich, hebräisch Bethesda [od. Bezetha] genannt, mit fünf Säulenhallen“. Der Evangelist schreibt „es gibt“ und nicht „es gab“, so als ob Teich und Säulenhallen noch existieren; im Jahre 68 wurde jedoch die nördliche Vorstadt Jerusalems, in welcher Bethesda lag, vom syrischen Legaten Cestius in Brand gesteckt (wie Josephus in *Jüd. Krieg* 2,530 schreibt), und im Jahre 70 verwüsteten die Römer nochmals diese Vorstadt (*Jüd. Krieg* 5,302), so dass es den Teich und die Säulenhallen nach dem Jahre 70 vielleicht nicht mehr gab – so jedenfalls argumentieren die Frühdatierer. Doch scheint Bethesda bald nach 70 wieder in Betrieb genommen worden zu

sein. So ist jedenfalls im Jahre 333/4 das Bestehen von Bethesda bezeugt,[42] und auch heute kann man man die Überreste jener Anlage in Jerusalem noch besichtigen. Aber selbst, wenn dem nicht so wäre, könnte man aus Joh 5,3 nichts Sicheres über die Abfassungszeit erschließen: Denn Präsens und Verbformen der Vergangenheit sind bei solchen Beschreibungen austauschbar, wie auch der Sprachgebrauch des Josephus zeigt.

Das entscheidende Argument gegen die „Priority of John“ – These ist aber meines Erachtens, dass auch aus dem Johannesevangelium selbst klar hervorgeht, dass Johannes sein Evangelium als *Ergänzung zu dem bereits bekannten Evangelien* konzipiert hat (wie es auch die Tradition durchgängig behauptet hat):[43] Denn er scheint entsprechende Kenntnisse bei seinen Lesern bereits vorauszusetzen. Beispielsweise berichtet Evangelist viel ausführlicher vom Letzten Abendmahl Jesu als die übrigen Evangelisten (in ganzem fünf Kapiteln, Kap. 13–17), erklärt aber weder, dass es ein Passahmahl war, noch hält er es für nötig, darzutun, dass Jesus ihn ihm die (in Joh 6 massiv angekündigte!) Einsetzung der Eucharistie vollzogen hat – alle anderen Evangelien berichten darüber genug – sondern er schildert statt dessen die bei den anderen Evangelien übergangene Fußwaschung sowie Jesu Belehrungen und Gebete. Ein anderes überzeugendes Beispiel für den supplementären, auf den übrigen Evangelien aufbauenden Charakter des Johannesevangeliums ist, dass hier nirgendwo gesagt wird, dass Jesus zwölf seiner engsten Jünger als Apostel einsetzt hat, und dennoch an einer Stelle ganz unvermittelt von „den Zwölfen“ (Joh 6,67) die Rede ist.[44] Das wäre wohl undenkbar, wenn Johannes der Erste wäre, der ein Evangelium schreibt.

1.3.3 Briefe

Zur Abfassungszeit der Briefe kann man zunächst sagen, dass der erste Johannesbrief dem Gedankenkreis des Evangeliums äußerst nahe kommt,[45] weshalb man meist davon ausgeht, dass er *etwa um dieselbe Zeit* verfasst wurde wie das Evangelium; man hat sogar spekuliert, ob der Brief nicht als eine Art „Begleitschreiben“ zum Evangelium gedacht war.
Genauer darf man wohl sagen, dass der Brief *nach* dem Evangelium geschrieben sein dürfte, da 1 Joh 2,14 anscheinend auf das Evangelium zurückverweist:

In 1 Joh 2,14 heißt es: „Ich habe euch geschrieben, Kinder, dass ihr den Vater erkannt habt. Ich habe euch, Väter, geschrieben, dass ihr den erkannt habt, der von Anfang an war. Ich habe euch, ihr jungen Männer, geschrieben, dass ihr stark seid und das Wort Gottes in euch bleibt und dass ihr den Bösen besiegt habt“. Wann hat Johannes all dies geschrieben? Gerade im vorhergehenden Vers 13 heiß es: „Ich schreibe euch, Väter, dass ihr den erkannt habt, der von Anfang war“. Aber eine Bezugnahme auf das gerade eben Geschriebene wäre seltsam und trivial. Ein besserer Sinn ergibt sich, wenn Johannes sagen will: Ich schreibe euch in diesem Brief noch einmal, was ihr (wenigstens dem Sinn nach) schon in einem früheren Schreiben von mir vernommen habt. Schaut man die übrigen uns bekannten johanneischen Schriften durch, so kommt von diesen für das hier gemeinte frühere Schreiben nur das Evangelium in Frage. Dort klingen die hier gemachten Aussagen zweifellos an: „Wer mich erkannt hat, hat den Vater erkannt“ (14,9), „Im Anfang war das Wort ... und wir haben seine Herrlichkeit gesehen“ (1,1–14). „Seid stark, denn ich habe die Welt besiegt“ (16,33). „Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seit ihr wahrhaft meine Jünger“ (8,31).

In 2 Joh und 3 Joh bezeichnet sich Johannes als „der Presbyter“, was wohl kaum eine Amtsbezeichnung ist, sondern „der Alte“ bedeutet: Dazu passt, dass er die Leser in allen drei Briefen nicht „Brüder“, sondern „Kinder“ nennt.[46] Die Selbstbezeichnung „der Alte“ spricht also dafür, das Johannes die Briefe ebenso wie auch die Offenbarung und das Evangelium in hohem Alter verfasst hat.[47] Da nun die im 2 Joh und 1 Joh bekämpfte Irrlehre offensichtlich dieselbe ist,[48] dürften diese Briefe um dieselbe Zeit verfasst sein. Da auch der 2 Joh und 3 Joh eine gemeinsame Thematik aufgreifen (es geht um Aufnahme bzw. Nicht-Aufnahme von Missionaren der wahren bzw. falschen Lehre), ist auch hier ein zeitlich enger Zusammenhang wahrscheinlich. Die Briefe sind demnach alle drei kurz nach dem Evangelium geschrieben, also wie dieses **zwischen 96 und 100**, und der Abfassungsort dürfte dann ebenso wie der Abfassungsort des Evangelium der Wohnsitz des alternden Apostels gewesen sein, nämlich **Ephesus**.

Die zeitliche Abfolge der Briefe stimmt vermutlich mit ihrer Reihenfolge in der Bibel überein. Für diese Reihenfolge (1-2-3 Joh) spricht, dass von 1 Joh über 2 Joh bis 3 Joh eine Verschlechterung der Situation, d. h. ein zunehmender Erfolg der Irrlehrer zu beobachten ist, und Johannes erwartete offenbar im Einklang mit Jesu Worten Joh 15,18 – 16,4 mit zunehmender Zeit tendenziell eine Verschlechterung (1 Joh 2,18; Apk 3,10f). Ein weiteres Argument dafür, dass 2 Joh dem 3 Joh vorgegangen ist, hätten wir, wenn der in 3 Joh 2 erwähnte Brief der 2 Joh war; das ist möglich, aber nicht sicher.
Zusammenfassend lässt sich sagen: **Sämtliche johanneischen Schriften dürften in den letzten Jahren des ersten Jahrhunderts entstanden sein**, und zwar **in der Reihenfolge Apk - Joh - 1 Joh - 2 Joh - 3 Joh**.

1.4 Wer war Johannes?

1.4.1 Name und Attribute

Johannes (hebr. Namensbedeutung: „Gott ist Gnade“) wird (zur Unterscheidung von Johannes dem Täufer) „Johannes der Apostel und Evangelist“ genannt, in der Ostkirche ist im Hinblick auf die theologische Tiefe seines Evangeliums auch die Bezeichnung „Johannes der Theologe“ (oder Hagios Theologos Ioannis = Heiliger Theologe Johannes) üblich. Sein Symbol ist der hochfliegende *Adler*, der als Hinweis auf den Anfang des Johannesevangeliums zu verstehen ist (das mit dem vorweltlichen göttliche Dasein Christi im Himmel beginnt). Johannes wird außer mit dem Adler auch dargestellt mit einem *Ölkessel* (in Anspielung auf das ihm zugedachte Martyrium, dem er entronnen sein soll) oder mit einem *Kelch, aus dem eine Schlage entweicht* (in Anspielung auf die Legende, Johannes einen Becher mit Gift wohlbehalten getrunken hat, nachdem das Gift auf das Gebet des Apostels hin entwich – das entweichende Gift ist durch die Schlange symbolisiert).[49] Sein Gedenktag ist in der Westkirche der 27. Dezember, d.h. der dritte Weihnachtstag, an dem der nach ihm benannte Johanneswein, der auch „Johannesminne“ heißt, geweiht wird (in Anlehnung an die genannte Kelchgeschichte); die Ostkirche feiert Johannes den Theologen am 26. September.

1.4.2 Aus der Bibel erschlossene biographische Details

Johannes bezeichnet sich selbst im Johannesevangelium wohl nicht nur als „Jünger, den Jesus liebte“, sondern er dürfte auch an zwei Stellen sich selbst meinen, wo er von einem ungenannter Jünger redet, der bei wichtigen Stationen der Geschichte Jesu dabei war.
Die erste Stelle ist die Berufung der ersten vier Jünger Jesu am Jordan aus dem Kreis der Jünger Johannes des Täufers (Joh 1,35–51): Als erstes berief Jesus zwei Jünger, die, durch Johannes den Täufer auf Jesus aufmerksam gemacht wurden, ihm dann folgten, und sich erkundigten: „Rabbi, wo wohnst du?“, dann in seine Wohnung gingen (die sich damals wohl zeitweilig in Bethanien jenseits des Jordan befand, wo Johannes nach Joh 1,28 taufte: Am Ostufer des Jordan, auf der Höhe von Jericho, ca. 8 km nördlich der Mündung des Jordan ins Tote Meer), und den ganzen Tag bei ihm blieben (Joh 1,35–39). „Andreas, der Bruder des Simon Petrus, war einer von den Zweien“ heißt es in Joh 1,40; der andere, ungenannte war anscheinend der Verfasser. Es ist demnach zusammen mit Andreas eine Zeitlang Schüler Johannes des Täufers gewesen.
In Joh 19 tritt ebenfalls ein geheimnisvoller „anderer Jünger“ (neben Petrus) auf, den man vermutlich ebenfalls mit dem Verfasser identifizieren kann. Von diesem „anderen“ heißt es, dass er in der Nacht der Gefangennahme Jesu dafür sorgte, dass Petrus ebenso wie er selbst dem festgenommenen Jesus in den Hof des Hohenpriesters folgen konnte. Er hatte offensichtlich Beziehungen zum Hohenpriester, und wird als „Bekannter des Hohenpriesters“ bezeichnet (19,15; vgl. 19.16).

Johannes wird schließlich manchmal auch noch mit dem ungenannten „Jüngling“ gleichgesetzt, der nach dem Markusevangelium (Mk 14,50–51) bei der Gefangennahme Jesu nackt floh, nachdem er zunächst im Gegensatz zu den anderen Jüngern Jesus folgen wollte. Wenn nur die zwölf Jünger bei der Gefangennahme anwesend waren (was aber nicht sicher ist), liegt es in der Tat nahe, an Johannes zu denken, welcher wahrscheinlich der jüngste Apostel war (siehe Abschnitt 1.4.3) und der auch später den Mut hatte, Jesus bis unter

das Kreuz nachzufolgen (Joh 19,26–27). Andere nehmen an, dass dieser Jüngling der Evangelist Markus gewesen sein könnte, der sich selbst in seinem Evangelium nicht mit Namen nennt. Die Frage nach der Identität des Jünglings muss daher offen bleiben.

Aus den synoptischen Evangelien wissen wir, dass Johannes zusammen mit seinem Bruder Jakobus (den die spätere Tradition „Jakobus den Älteren“ nannte) und seinem Vater Zebedäus als Fischer arbeitete; als Jesus beide Brüder zusammen mit Petrus und Andreas am See von Galiläa in der Stadt Kapharnaum (in der oder in deren Nähe diese vier Jünger zu diesem Zeitpunkt offenbar wohnten)[50] in seiner engere Nachfolge berief, verließen die vier ihre Boote und folgten von da an Jesus nach (Mt 4,13–22; Mk 1,16–22) – dies muss einige Zeit nach dem ersten Kennenlernen am Jordan geschehen sein, von dem in Joh 1 die Rede war.[51] Die beiden Brüderpaare Jakobus-Johannes und Petrus-Andreas arbeiteten anscheinend eng zusammen (vgl. auch Lk 5,10). Da die Evangelisten oft Jakobus vor Johannes nennen und Johannes als „Bruder des Jakobus“ bezeichnen (z.B. Mk 3,17), war Johannes wahrscheinlich *der jüngere* der beiden Brüder. Da der Vater Tagelöhner angestellt hatte (Mk 1,20), dürfte die Familie wohlhabend gewesen sein; dazu würden Beziehungen zur Familie des Hohenpriesters passen (Joh 19,15–16). Jesus gab den beiden Brüdern den Namen „Donnersöhne“ (Mk 3,17), was dazu passt, dass sie den Vorschlag machten, ein samaritanisches Dorf, in dem Jesus nicht aufgenommen wurde, mit Feuer vom Himmel zu vernichten (Lk 9,54). Ihre Mutter war eine der bei der Kreuzigung Jesu von Ferne zuschauenden Frauen und hieß Salome (denn die in Mt 27,56 „Mutter der Söhne des Zebedäus“ genannte Frau heißt in der Parallelstelle Mk 15,40 „Salome“). Dass Salome eine Schwester der Mutter Jesu gewesen sein soll (und folglich Johannes und Jakobus Vettern Jesu), haben manche modernen Exegeten (wie Theodor Zahn) ebenso wie offenbar schon Bibelleser der Antike aus dem Vergleich der Frauen unter dem Kreuz im Markus- und im Johannesevangelium schließen wollen, so dass sich eine Tradition gebildet hat, welche diese Verwandtschaft behauptet.[52] Doch dürfte dies kaum zutreffen, da dann Johannes zu den sog. „Brüdern“ Jesu gerechnet werden müsste, wofür es im Neuen Testament keine Spur gibt.[53] Salome war Jesus und den Aposteln auf ihren Wanderungen gefolgt und hatte Jesus die Bitte vorgetragen, ihren beiden Söhnen in seinem Königreich die Plätze zu seiner Rechten und seiner Linken zu geben (Mt 20,20–23; Mk 10,35–40). Diese Bitte lässt darauf schließen, dass die Jakobus und Johannes bereits eine besonders hervorgehobene Stellung im Apostelkreis gehabt hatten.

Dazu passt, dass sie in allen Apostellisten stets unter *den ersten vier* Aposteln genannt werden (Mt 10,2-4; Mk 3,16-19; Lk 6,14-16; Apg 1,12); Johannes erscheint in der Liste einmal an zweiter Stelle (Apg), einmal an dritter (Mk) und zweimal an vierter Stelle (Mt, Lk). Nur *die vier überall als erste genannten* Apostel Petrus, Andreas, Jakobus und Johannes waren Zeugen der Endzeitrede Jesu, als sie auf dem Ölberg gegenüber dem Tempelberg saßen (Mk 13,3).

Bei drei besonderen Begebenheiten (Auferweckung der Tochter des Jairus, Verklärung Jesu und Gebetswache vor der Verhaftung Jesu im Garten Gethsemani) aber nahm Jesus *nur die drei* Apostel Petrus, Jakobus und Johannes mit sich.[54] Nachdem gemäß Apg 12,1–2 Jakobus (offenbar als erster der Apostel) in Jerusalem starb, indem ihn Herodes Agrippa I. mit dem Schwert hinrichten ließ, was offenbar im Jahr 44 geschah,[55] scheint seine Stelle an der Spitze des Apostelkollegiums ein anderer Jakobus eingenommen zu haben, nämlich Jakobus, der sog. „Bruder“ (= Vetter) Jesu, der auch „Jakobus der Jüngere“ genannt wird und wahrscheinlich mit dem Apostel Jakobus, dem Sohn des Alphäus (wohl = Klopas) identisch ist.[56] Petrus, Johannes und dieser Jakobus, der auch erster Bischof von Jerusalem war, wurde in der Folgezeit als die drei „Säulen“ der Kirche angesehen (Gal 2,9); die drei einigten sich auf dem Apostelkonzil in Jerusalem (Gal 2 und Apg 15), das wahrscheinlich im Herbst 48 stattfand,[57] mit Paulus und Barnabas darauf, dass Paulus den Heiden, sie aber den Beschnittenen (= Juden und Proselyten) predigen sollten (eine offenbar nur vorübergehende Vereinbarung, da sich Petrus und offenbar auch Johannes später offenbar auch an der Heidenmission beteiligten). Wir können also festhalten: Johannes taucht beständig unter den ersten drei apostolischen Männern an der Spitze der Kirche auf.

Unter den drei ersten Aposteln bildeten nun aber darüber hinaus *die beiden Apostel Petrus und Johannes* oft eine besondere Gruppe: Vor dem Passah sandte Jesus *nur die zwei* Apostel Petrus und Johannes aus, damit sie das Passahmahl vorbereiten sollten (Lk 22,8). Diese beiden treten als Paar auch im Johannesevangelium wiederholt hervor. Erstens betreten sie bei der Gefangennahme Jesu gemeinsam den Hof des Hohenpriesters

(Joh 18,15–16). Zweitens erzählte Maria Magdalena nur diesen beiden am Morgen des Auferstehungstages vom leeren Grab, und sie eilten zu zweit dorthin (Joh 20,1–10). Drittens werden die Beiden am Ende des Johannesevangeliums einander gegenübergestellt (Joh 21,20–23). Auch nach Pfingsten treten die beiden oft gemeinsam auf: Sie heilen beim Tempel einen Gelähmten, predigen, werden verhaftet und verhört und legen vor dem Hohen Rat Bekenntnis ab (Apg 3–4, besonders 3,1; 3,4; 3,11; 4,3; 4,19). Beide werden nach Samarien gesandt, um den dort von Philippus getauften die Hände aufzulegen, damit sie den Hl. Geist empfingen (Apg 8,14).
Schließlich hatte auch *Johannes allein* gewisse Vorrechte: Er lag als „der Jünger, den Jesus liebte" beim Abendmahl an der Brust Jesu (Joh 13,23–25), und er stand mit Maria, der Mutter Jesu beim Kreuz und wurde vom sterbenden Jesus zum „Sohn" Mariens (und somit zu Jesu Bruder) erklärt, während Maria zur „Mutter" des Johannes wurde, die er von da an in seine Obhut nahm (Joh 19,26–27); auch spielte er bei der letzten Erscheinung Jesus am See von Tiberias eine herausragende Rolle, indem er als erster Jesus erkannte (Joh 21,7).
Johannes ist (nach Joh 20,23; 2 Joh 1; 3 Joh 1) sehr alt geworden, und wohl nicht eines Märtyrertodes gestorben, was man aus der Gegenüberstellung mit dem Märtyrer Petrus in Joh 21,18–24 und durch den Hauptstrom der späteren Tradition bestätigt wird (siehe den folgenden Abschnitt).

1.4.3 Aus der Tradition erschlossene Details

Johannes war nach der Tradition der jüngste der zwölf Apostel, und überlebte sie alle (oder fast alle), d.h. er starb als letzter (oder einer der letzten) der Apostel.[58] Beides lässt sich auch aus der durch Apk 1,8 nahegelegten Tatsache als wahrscheinlich erschließen, da er in der domitianischen Verfolgung um 95 n. Chr., also 65 Jahre nach der Jesu Tod und Auferstehung, noch gelebt hat. Als er ca. 100 n. Chr. starb, dürfte er ein Alter zwischen 85 und 100 Jahren erreicht haben,[59] das damals nicht viele erreichten.

Nur einer der Apostel könnte vielleicht ebenso alt oder sogar noch ein wenig älter geworden sein: Simon, der Vetter Jesu, der zweite Bischof von Jerusalem, falls dieser mit dem gleichnamigen Apostel Simon Zelotes-Kananäus identisch ist, wie z.B. der hl. Isidor von Sevillia behauptet.[60] Von Simon, dem Vetter Jesu, überliefert nämlich Hegesipp (um 180), dass dieser (ebenso wie Johannes) noch bis in die Zeit Trajans lebte und im Alter von 120 Jahren von Häretikern als Davidsnachkomme und Christ angeklagt und dann gekreuzigt wurde, und zwar unter dem Prokonsul Attikus.[61] Als Jahr der Hinrichtung Simons galt früher meist das Jahr 107, welches auf Eusebius' *Chronik* zurückgeht. Aber Eusebius hat hier möglicherweise einfach nur die Mitte der Regierung Trajans genannt, weil ihm das Datum unbekannt war. Da Atticus (= Atticus Herodes, Vater des gleichnamigen Redners) von 99/100 bis 102/103 Statthalter der Provinz Judäa war, dürfte Simons Martyrium wahrscheinlich in diese Zeit fallen, so dass Simon ungefähr zur selben Zeit gestorben wir Johannes: ca. 100 n. Chr.

Johannes ist nach der Tradition lebenslang unverheiratet geblieben,[62] was auch durch zwei biblische Argumente (zwar nicht bewiesen, aber) nahegelegt werden kann:
(1) Wenn Johannes wegen seines biblisch angedeuteten langen Lebens nach der Auferstehung als sehr junger und daher wohl unverheirateter Mann von Jesus berufen wurde, ist es wahrscheinlich, dass er auch später nicht mehr geheiratet, sondern sich für den von Jesus vorgelebten und für dazu Berufene empfohlenen Zölibat (Mt 19,10–12; Lk 14,26) entschieden hat. Die übrigen Apostel dürften − sofern sie verheiratet waren wie Petrus (Mt 8,14) − schon vor ihrer Berufung geheiratet haben.
(2) Dass Jesus bei seinem Sterben gerade dem Johannes aufgetragen hat, seine Mutter Maria in seine Obhut zu nehmen (Joh 19,27), erscheint sinnvoll, wenn Johannes keine eigene Familie hatte.

Sein späterer Wohnort und sein Wirkungszentrum war nach der mehrfach bezeugen ältesten Tradition die Stadt Ephesus in Kleinasien, was auch aus der Apokalypse naheliegt, denn Johannes schrieb von seiner Verbannung auf der Patmos aus (Apg 1,8) nach Apk 2–3 sieben Sendschreiben an sieben Städte von Kleinasien, beginnend mit der Stadt Ephesus, was plausibel ist, wenn dies sein letzter Wohnsitz gewesen war.

Als außerbiblische Einzelheiten seines Wirkens werden neben der Geschichte vom Giftbecher (siehe Anmerkung 49) auch Totenauferweckungen[63] und die erbauliche Geschichte von der Bekehrung eines vom Christentum abgefallenen Jünglings durch Johannes überliefert.[64] Eine weitere bemerkenswerte Einzelheit überliefert uns Bischof Polykrates von Ephesus, der um 190 n. Chr. wegen des Osterfeststreites einen Brief an Papst Victor schrieb (der von Eusebius in Hist. Eccl. 5,24,2-9 wiedergegeben wird). Dort heißt es, dass „auch in Asien große Sterne ihre Ruhestätte gefunden“ haben, nämlich außer dem Apostel Philippus auch „Johannes, der an der Brust des Herrn lag, das πέταλον trug, Priester, Glaubenszeuge und Lehrer war und in Ephesus zur Ruhe eingegangen ist.“[65] Interessant ist hier die Erwähnung des πέταλον („Stirnschild“), womit im griechischen Alten Testament das goldene Blech an der Mitra des Hohenpriesters mit der Aufschrift „heilig dem Herrn“ bezeichnet wird (Ex 28,36; 39,30f). Johannes, der hier auch als Priester bezeichnet wird, scheint also mit Insignien ausgestattet gewesen zu sein, die an den jüdischen Hohenpriester erinnern. Da das Tragen des πέταλον auch vom Apostel Jakobus dem Jüngeren behauptet wird, der in diesem Zusammenhang ebenfalls als „Priester“ bezeichnet wird,[66] könnte es sich hier um ein urchristliches Symbol für das apostolische Bischofsamt gehandelt haben; die Bischöfe wurden schon um 200 als „Hohepriester“ der katholischen Kirche angesehen.[67]
Wie wir im letzten Abschnitt gesehen haben, wurde Johannes nach der Tradition wahrscheinlich im Jahr 94 zu Beginn der domitianischen Verfolgung zunächst in Rom gemartert, indem man ihn in heißes Öl warf (sog. Ölmartyrium) und danach auf die Insel Patmos verbannte (Apk 1,9), wo er im Bergwerk Dienst tun musste. Dort schrieb er die Apokalypse, und kehrte unter Kaiser Nerva im Jahr 96 nach Ephesus zurück, wo er das Evangelium herausgab und die drei Briefe schrieb. Nachdem er in hohem Greisenalter noch in der Umgebung der Stadt Bischöfe eingesetzt hatte,[68] und seine Hörer wiederholt ermahnt hatte, einander zu lieben,[69] starb er in Ephesus in den ersten Jahren des Kaisers Trajan um das Jahr 100.

Über seinen Tod wird in den um 160 entstandenen *Johannesakten* in Kap. 106–115 (der sog. Metastasis-Geschichte) folgendes berichtet: Johannes sei nach einer Sonntagsliturgie mit zwei Männern vor die Tore der Stadt gezogen, diese Männer hätten auf die Anweisung des Apostels hin Schaufeln mitgenommen und ihm ein Grab geschaufelt (bzw. ein schon vorhandenes Grab eines Christen tiefer ausgehoben), er habe darin seine Kleiner ausgebreitet, ein längeres Gebet gesprochen, sich bekreuzigt, sich dann auf seine Kleider in das Grab gelegt und mit den Worten „Friede sei mit euch, ihr Brüder“ seinen Geist aufgegeben.

Bei einer Öffnung des Grabes, wahrscheinlich unter Konstantin, fand man nur Staub, den man Manna nannte.[70] Dadurch (und natürlich auch durch Joh 21,22–23) wird die besonders unter den Griechen verbreitete Vorstellung aufgekommen sein, dass Johannes nicht gestorben sei, sondern schlafend auf die Auferstehung warte.[71] Als Todestag scheint man den 26. September überliefert zu haben, an dem laut dem alten Menologium von Konstantinopel (8. Jh.) der „Heimgang des Apostels“ gefeiert wurde; der Festtag des 27. Dezember könnte dann auf die Weihe einer Kirche ihm zu Ehren zurückgehen.[72]

Der Apostel Johannes starb sehr wahrscheinlich *nicht* als Märtyrer. Andernfalls wäre es nicht gut erklärlich, dass im 2. Jahrhundert Irenäus und Polykrates den Märtyrertod nicht erwähnen, und dass die ebenfalls im 2. Jahrhundert entstandenen Johannesakten einen friedlichen Tod beschreiben (die oben erwähnte Metastasis-Geschichte von der Selbstbestattung des Apostels). Hiervon ausgehend haben auch fast alle bekannten späteren Schriften den friedlichen Tod des Apostels behauptet.[73]

Dennoch wird in der modernen Exegese ein früher Märtyrertod des Johannes (vor 70) mitunter gern angenommen – sowohl von den Vertretern der modernen Priority-of-John-These, als auch von Exegeten, die das Johannesevangelium am Ende des 1. Jahrhunderts ansetzen, aber den Apostel Johannes als Autoren ausschließen wollen. Die Argumente hierfür sind im Wesentlichen vier:

1. In Mk 10,39 (vgl. Mt 20,23) sagt Jesus zu Johannes und seinem Bruder Jakobus: „Den Kelch, den ich trinke, werdet ihr trinken, und mit der Taufe, womit ich getauft werde, werdet ihr getauft werden“, womit Jesus den Kelch und die Taufe des Leidens meinte. Für Jakobus hat sich dies dadurch bewahrheitet, das er im Jahre 44 als erster Apostel den Märtyrertod starb, indem ihn Herodes Agrippa I. enthaupten lies (Apg 12,2; siehe Anmerkung 55). Man schließt, dass gemäß dieser Voraussage ebenso auch Johannes den Märtyrertod gestorben sein muss (und zwar im engen zeitlichen Zusammenhang mit Jakobus, also lange vor dem Jahr 70). Dagegen lässt sich erwidern, dass man mit der Tradition die Leidenstaufe des Johannes im Schrecken des

(allerdings durch Gottes Gnade nicht tödlich ausgegangenen) Ölmartyriums und noch mehr in der anschließenden Verbannung zum Bergwerksdienst auf Patmos sehen könnte.[74]

2. Papias soll in dem um 120 verfassten zweiten Buch seines verloren gegangenen Werkes mit dem Titel *Erklärung der Herrenworte* angeblich das Martyrium des Johannes gelehrt haben. Diese Behauptung versucht man durch zwei Texte zu stützen:

   Erstens heißt es in einem der Kirchengeschichte des Philipp von Side (ca. 380–431) zugeschriebenen Fragment: „*Papias erzählte im zweiten Buch, dass Johannes der Theologe und sein Bruder Jakobus von den Juden getötet worden seien*."

   Es ist jedoch völlig unwahrscheinlich, dass Philipp von Side dies so im zweiten Buch von Papias gelesen hat. Denn dann hätten die früheren Autoren Irenäus und vor allem Eusebius, denen die Bücher des Papias ja direkt vorlagen, dies nicht unerwähnt gelassen. Auch ist die Bezeichnung „Johannes der Theologe" in keinem anderen Werk des zweiten und dritten Jahrhunderts bezeugt. Es scheint also, dass von Philipp von Side oder schon von dessen Quelle der Text des Papias falsch interpretiert wurde, indem nach „Johannes" das Wort „der Theologe" eingefügt wurde; und des weiteren vor Jakobus „und sein Bruder". Papias hat demnach vermutlich einfach geschrieben, dass „Johannes und Jakobus" von den Juden getötet wurden, und er dürfte damit die beiden berühmten Märtyrer Johannes den Täufer und Jakobus den Jüngeren gemeint haben, die ja (in dieser Reihenfolge!) als Märtyrer gestorben sind.[75]

   Zweitens verweist man auf eine einzige (!) der vielen Handschriften der Chronik des Georgios Hamartolos (nach 872), in der es nach dem Bericht über die Rückkehr des Johannes aus der Verbannung heißt: „*Er war damals der einzige Überlebende der zwölf Jünger, und nachdem er das nach ihm benannte Evangelium geschrieben hatte, wurde er des Martyriums gewürdigt. … So versichert auch der hochgelehrte Origenes in seiner Auslegung des [Evangeliums] nach Matthäus, dass Johannes das Martyrium erlitten habe*."

   Jedoch steht in allen übrigen erhaltenen Handschriften der Chronik des Georgios Hamartolos etwas anderes: Nach der Zeitbestimmung *nachdem er das nach ihm benannte Evangelium geschrieben hatte* folgt *ist er in Frieden entschlafen*! Dies scheint also Georgios Hamartolos wirklich geschrieben zu haben, während die zitierte Handschrift offensichtlich eine Bearbeitung und Anreicherung seines Textes mit Nachrichten aus dubiosen und fehlerhaften Quellen ist. Die Behauptung nämlich, Origenes habe im Matthäusevangelium das Johannes-Martyrium bezeugt, ist schlicht falsch: Origenes schreibt in seinem Mt-Kommentar (GCS 409,486) über Johannes und seinen Bruder Jakobus: „Herodes hat zwar den Jakobus, den Bruder des Johannes, mit dem Schwert getötet, der römische Kaiser aber hat (wie die Tradition lehrt) den Johannes verurteilt, der Zeugnis gab … auf der Insel Patmos". Ebenso wie die Behauptung über Origenes scheint auch jede über Papias falsch zu sein.

3. Das syrische Martyrologium (dessen Grundlage wohl schon 341 entstanden ist)[76] enthält zum 27. Dezember die Notiz: „Johannes und Jakobus, die Apostel in Jerusalem",[77] und nach dem späteren armenischen Martyrologium ist am 28. Dezember das „Fest der heiligen Donnersöhne Jakobus und Johannes".[78] Außerdem wird zuweilen behauptet, auch der syrische Kirchenvater Aphrahat zähle in seiner um das Jahr 344 gehaltenen *einundzwanzigsten Homilie* Stephanus, Simon, Paulus, Jakobus, Johannes als Märtyrer auf – was jedoch aus dem Text der Homilie nicht eindeutig hervorgeht.[79] All dies beweist jedoch nichts: Denn weder im syrischen noch im armenischen Martyrologium ist ausdrücklich vom Märtyrertod des Johannes die Rede, und es wurden in alte Märtyrerlisten *ehrenhalber* auch Nichtmärtyrer aufgenommen (wie z.B. die Päpste der ersten Jahrhunderte). Diese Nichtmärtyrer wurden infolgedessen bei späteren Schriftstellern zuweilen unter die Märtyrer gerechnet (wobei dann oft wieder unklar ist, inwiefern diese die Märtyrerbezeichnung im eigentlichen Sinn oder ebenfalls nur als Ehrentitel verstanden). Deshalb kann man aus den genannten Zeugnissen noch nicht einmal mit Sicherheit auf eine lokale Verbreitung der Theorie vom Martyrium Johannis im syrischen oder armenischen Raum schließen. In jeden Fall aber hätte eine solche Theorie angesichts der stärkeren und früheren Traditionen vom friedlichen Tod des Apostels kaum Gewicht. Klar ist ja, dass Johannes jedenfalls *nicht* gemeinsam mit seinem Bruder Jakobus hingerichtet wurde, denn dann wäre das im Bericht von der Hinrichtung des Jakobus in Apg 12,2 sicher erwähnt worden. Wenn Johannes aber bei anderer Gelegenheit den Märtyrertod starb, sollte man erwarten, dass anderswo Einzelheiten über dieses Martyrium, z.B. über seine Todesart, überliefert worden wären − was nicht der Fall ist.

4. Herakleon, ein Gnostiker aus der Mitte des 2. Jh. schrieb (nach einem Fragment bei Clemens von Alexandrien, Stromateis 4,9,71), dass nicht alle, welche selig werden, Märtyrer waren; dabei bringt Herakleon als Beispiele für selige Nichtmärtyrer Matthäus, Philippus, Thomas, Levi „und viele andere". Da er Johannes hier *nicht* unter den seligen *Nicht*märtyrern aufzählt, will man schließen, dass er nach Herakleons Ansicht Märtyrer gewesen sein muss. Doch hat dieses Zeugnis kaum Wert, typischerweise legen Gnostiker keinen Wert auf historische Wahrheit, bieten vielmehr freie und willkürlich wirkende Interpretationen und Spekulationen. So scheint es auch hier zu sein: Matthäus und Levi waren offenbar dieselbe Person (wie der Vergleich von Mt 9,9 mit der Parallelstelle Mk 2,13 zeigt), und Thomas scheint nach alter Überlieferung (Thomasakten!) sehr wohl Märtyrer gewesen zu sein. Aus einer derart fehlerhaften Quelle kann man offenbar keine sicheren Schlüsse ziehen; abgesehen davon sagt Herakleon über Johannes hier gar nichts, er könnte ihn also durchaus zu den „vielen anderen" Nichtmärtyrern rechnen.

2 Motive, Adressaten, Sprache und Stil sowie Parallelen des Joh

2.1 Motive

Eusebius teilt uns in *Hist. Eccl.* 3,24,7 mit Berufung auf die Überlieferung mit, Johannes habe die anderen Evangelien zur Kenntnis genommen, ihre Wahrheit bestätigt und erklärt, es fehle den Schriften noch die Darstellung dessen, was Jesus zu Beginn seiner Lehrtätigkeit getan habe. Sein Motiv wäre demnach eine *Ergänzung der übrigen Evangelien*. Dieses Motiv ist tatsächlich plausibel, und zwar in mehrfacher Hinsicht:

(a) ergänzend wird über Jesu Wirken zwischen seiner Taufe und der Gefangennahme des Täufers berichtet,

(b) auch für die spätere Zeit trägt Johannes Wichtiges nach, was in den anderen Evangelien fehlt:

- über die *Tätigkeiten Jesus in Judäa und auf den Festen in Jerusalem*, während die Synoptiker vorwiegend seine Tätigkeit in Galiläa beschreiben,
- über *bedeutende Wunderzeichen* (von den sieben im Joh berichteten Wundern sind nur zwei mit den Synoptikern gemeinsam: die Speisung der 5000 und der Gang auf dem Wasser),[80]
- über die *vertraulichen und privaten Reden Jesu vor Einzelpersonen* (Nikodemusgespräch in Joh 3, Gespräch mit der Frau am Jakobsbrunnen Joh 4, Abschlussreden mit den Aposteln im Abendmahlssaal Joh 13–17), wohingegen die übrigen Evangelien mehr die öffentliche Reden präsentieren.

(c) Außerdem ergänzt das Joh präzise topographische und chronologische Daten.

(d) Schließlich wollte Johannes, wie Klemens von Alexandrien bezeugt, die übrigen Evangelien auch dadurch ergänzen, dass er ein „geistiges Evangelium“ schrieb, da die menschliche Natur [Jesu] schon in den anderen Evangelien behandelt sei:[81] Tatsächlich wird die göttliche Natur (Gottheit und Gottessohnschaft) im Joh in ihrer wahren Bedeutung viel klarer herausgestellt als in den übrigen Evangelien, und in (Joh 20,31) wird explizit gesagt, es sei geschrieben, um den Leser zum Glauben an Christus als den Sohn Gottes zu führen. Mit einem „geistigen“ Evangelium könnte aber auch sowohl eine religiös-geistliche Vertiefung wie auch eine philosophisch-intellektuelle Vertiefung gemeint sein; das Joh wendet sich nicht so sehr (wie es mehr oder weniger die Synoptiker tun) an das Volk, sondern vielmehr an die Gebildeten; er läutert und erläutert die synoptische Tradition.

Dass es Johannes um Ergänzung geht, wird auch dadurch deutlich, dass er sehr wichtige, aber schon durch die übrigen Evangelien hinreichend bekannte Nachrichten weglässt (z.B. über die Taufe Jesu, die Versuchung, die Gefangennahme des Täufers, Dämonenaustreibungen, die Wahl und Namen aller zwölf Apostel, die Bergpredigt, Gleichnisreden, die Verklärung und die Einsetzung der Eucharistie; siehe auch Abschnitt 2.2).

Neben der Ergänzung ist es ein ausgesprochenes Motiv des Evangelisten, durch die schriftliche Fixierung der von Jesus gewirkten Wunderzeichen *den lebenspendenden Glauben* an Jesus als den Sohn Gottes zu vertiefen: „Diese [Zeichen] aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, damit ihr glaubend Leben habt in seinem Namen“ (Joh 20,31). Außerdem liegt dem Evangelisten offensichtlich die Thematik der *Liebe* (Agape) ganz besonders am Herzen, denn er schildert besonders eindringlich sowohl die Liebe zwischen dem göttlichen Vater und seinem Sohn (3,35; 10,17; 14,31; 15,9; 17,23f.26) wie auch des Vaters und des Sohnes zur Menschheit (3,16) und besonders zu den Christen (14,21.23; 15,9; 17,23.26); wie

auch schließlich die Verpflichtung der Christen zur Liebe untereinander und zu Christus (13,34; 14,15.21.23; 15,9f.12.17). Weitere aus der Tradition bekannte Motive sind noch die *Bekämpfung der Irrlehren* von Gnostikern (wie diejenige des Cerinth und der Nikolaiten, vielleicht auch Markion und Valentin) und judenchristlichen Irrlehrern (Ebioniten)[82] sowie die *Abwehr jüdischer Missverständnisse* (vgl. z.B. 2,20–21; 5,37–38; 6,52; 7,52; 8,22–59; 9,18–41).

2.2 Adressaten

Johannes scheint sich als Leser vorwiegend Menschen vorzustellen, die *nicht jüdischer Herkunft* sind, da er erstens Gepflogenheiten der Juden erläutert (Joh 2,6; 4,9), zweitens hebräische Ausdrücke übersetzt (Joh 1,38.41.42; 4,25; 9,7; 19,13.17), drittens oft distanziert von „den Juden“ redet (vgl. aber gegen die angebliche „Judenfeindlichkeit“ 4,22: „das Heil kommt von den Juden“) und viertens die römische Stundenzählung verwendet (siehe Abschnitt 3.2.3),
Ferner sind als Adressaten offenbar vor allem *Christen* gedacht, und zwar solche, die in der Glaubensunterweisung *schon fortgeschritten* sind und daher die in den synoptischen Evangelien berichteten Tatsachen bereits kennen. Wenn Johannes z.B. in Joh 11,2 sagt, Maria sei diejenige, die den Herrn mit Balsam gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren getrocknet hätte, ohne diese Geschichte zuvor erwähnt zu haben, setzt er voraus, dass der Leser eine solche Geschichte bereits kennt (auch wenn er später, in Joh 12,1–3 selbst noch davon berichtet). Und wenn er über das Missverständnis der Juden berichtet, welche von Jesu Geburt in Bethlehem nichts wussten und ihn daher nicht für den Messias hielten (7,41–42.52), ohne für seine Leser den Hinweis über die tatsächliche Geburt Jesu in Bethlehem zu geben, setzt er diese als bekannt voraus. Ohne die Kenntnis wäre aber auch manches andere völlig unverständlich. So berichtet z.B. Johannes nicht von der Taufe Jesu, spielt aber in Joh 1,31 mit dem Wort vom Hl. Geist, der in Gestalt einer Taube auf Jesus herabstieg, darauf an – und dies wäre uns unverständlich, würden wir die Taufperikopen der Synoptiker nicht kennen. Ein anderes Beispiel sind die Stellen Joh 3,30 und 5,35, an denen das gewaltsame Ende der Wirksamkeit des Täufers dunkel angedeutet ist, ohne dass gesagt wird, wann und wie dieses Ende kam, nämlich durch seine Gefangennahme. Auch ist in Joh 6,67 von „den Zwölfen“ die Rede ist, ohne dass zuvor von der Wahl der zwölf Apostel berichtet wurde, und wenn es in Joh 1,14 heißt: „wir haben seine Herrlichkeit geschaut“, könnte damit an die im Joh ebenfalls nicht erzählte Verklärung Jesu angespielt sein (vgl. aber auch 2,11 und 11,40). Oder man betrachte die an die Eucharistie anspielende Brotrede in Kap. 6, welche die Kenntnis der Einsetzung der Eucharistie voraussetzt, die jedoch im Johannesevangelium nicht erwähnt wird. All dies ist uns nur verständlich, weil wir die diesbezüglichen Berichte der Synoptiker (oder die kirchliche Tradition) kennen, und diese Kenntnis setzt Johannes auch bei seinen Lesern voraus.

2.3 Sprache und Stil

Die Sprache des Joh ist ein sehr einfaches, aber gutes und anscheinend ursprüngliches Griechisch (was sich durch die Sekretärshypothese erklären lässt). Die These, dass es sich um eine Übersetzung aus einem aramäischen Ur-Joh handelt (z.B. C.C. Torrey), hat daher wohl mit Recht keinen großen Anklang gefunden; die hierfür angeführten Beobachtungen sprechen zwar für eine aramäischen Hintergrund des Verfassers (der noch stärker in der Apk zum Ausdruck kommt), nicht aber für die Abfassung in dieser Sprache: Der Verfasser hat aramäisch gedacht, konnte aber – wie die meisten Juden zur Zeit Jesu – auch etwas Griechisch und hat griechisch geschrieben, wobei ihm Sekretäre bei der Formulierung unterstützt zu haben scheinen.

Das Joh weist zwei interessante, für Johannes charakteristische Eigenheit im Stil auf:
Erstens hat er eine gewisse *kontemplative Art*, zu schreiben, indem er immer wieder auf bestimmte Schlüsselbegriffe zu sprechen kommt (z.B. Licht, Wahrheit, Leben, Zeugnis, Liebe). Dies scheint einerseits die Eigenart gewisser Reden Jesu gewesen zu sein, die Johannes besonders angesprochen haben, sodass er bevorzugt solche

Reden Jesu wiedergibt; andererseits hat aber auch Johannes selbst hat diesen Stil in sein eigenes Denken und Schreiben übernommen, wie schon der Prolog zeigt.
Zweitens wird die Darstellung der Geschichte Jesu immer wieder durch reflektierende Bemerkungen des Evangelisten *unterbrochen* (siehe die Beispiele hierfür in Abschnitt 1.2, Zusatz 2, Punkt (2b)), wobei diese Bemerkungen manchmal gar nicht weiter ausgeführt und dem Leser verständlich gemacht werden. Z.B. heißt es in 4,43, dass Jesus nach Galiläa ging, und im folgenden Vers (4,44) steht die Bemerkung: „Jesus hat nämlich selbst bezeugt, dass ein Prophet in seinem Vaterland keine Ehre genießt.“ Dies spielt auf die in den synoptischen Evangelien berichtete Ablehnung Jesu in seiner Heimatstadt an (Mt 13,53–58; Mk 6,14–16; Lk 4,16–30), aus welcher er nach Lk 4,16–30 sogar vertrieben wurde. Doch davon sagt uns Johannes kein Wort. Ganz im Gegenteil fährt er fort: (Vers 4,45): „Als er [Jesus] nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf,“ und berichtet alsdann über die Heilung eines königlichen Beamten. Freilich ist dies auch im jetzigen Kontext sinnvoll und wird historisch korrekt sein: Jesus ging nach Galiläa und teilte dabei den Jüngern mit, dass kein Prophet in seiner Heimat anerkannt wird (was sie als Motiv deuten konnten, nach Galiläa zu gehen: weil sie hier kein großes Aufsehen erregen und vor den Nachstellungen der Pharisäer sicher sein würden; trotzdem nahmen sie die Galiläer freudig auf). Man hat aber dennoch den Eindruck, dass Johannes bei diesem Vers sehr wohl auch die nachfolgende schroffe Ablehnung Jesus in seiner Heimat einfiel, dass er dann aber ebenso spontan entschieden hat, darauf lieber doch nicht weiter einzugehen, und die Erzählung mit einem anderen Thema fortzusetzen. Ein anderes, oft diskutiertes Beispiel für Unterbrechungen im Gedankengang sind die Bemerkungen über Johannes den Täufer im Prolog (Joh 1,6–9.15).
Mit diese Unterbrechungen verwandt sind auch die Nachträge, in denen Johannes, nachdem er ein Thema abgeschlossen hat, doch noch etwas hinzufügt. Das bekannteste Beispiel hierfür ist das Nachtragskapitel (Kap 21), nachdem die letzten beiden Verse am Ende von Kap. 20 sich schon als Buchschluss geeignet hätten. Ein anderes Beispiel findet man in Kap. 12: Nachdem in 12,36 das Ende der öffentlichen Reden Jesu in Jerusalem markiert zu sein scheint („dies redete Jesus und ging weg und verbarg sich vor ihnen“), folgt nach einer abschließenden Reflexion des Verfassers über das Wirken Jesu in Versen 44–50 doch noch eine Rede Jesu (die dieser offenbar aus der Verborgenheit heraus den Menschen noch zugerufen hat).
Diese Art, zu schreiben, könnte vielleicht mit dem hohen Alter des Johannes zusammenhängen: Er hat nicht alle Erinnerungen zugleich parat, sondern es fallen ihm beim Schreiben bzw. Diktieren ständig neue Erinnerungen ein, die es wert sind, festgehalten zu werden. Diese Überlegung spricht dafür, dass wir es hier nicht mit einer theologischen Schreibtischarbeit zu tun haben, in der man lange an Konzepten, Gliederungen und Formulierungen feilt, sondern mit einem lebendigen Zeugnis, das spontan von dem wahrscheinlich schon sehr alten Apostel diktiert wird (wobei die Sekretäre des Johannes nur bei der griechischen Formulierung helfen, ohne dabei inhaltlich oder konzeptionell mitzugestalten oder etwas zu „verbessern“).

2.4 Parallelen

Hier sei nur kurz auf die ideengeschichtlichen *Parallelen* eingegangen, die man für das Johannesevangelium erwogen hat:

1. Paulinismus (Weiterentwicklung paulinischer Theologie)
2. Judaismus (Berührungen vor allem zu den Essenern, der jüdischen Gemeinde von Qumran und Philo von Alexandria)
3. Gnosis (besonders die hermetisch-platonistische und die täuferisch-mandaistische)

Die Parallelen sind vorhanden, jedoch nur oberflächlich und keinesfalls so stark, dass eine Abhängigkeit des Johannes von ihnen behauptet werden kann. Das Evangelium ist vielmehr eine ganz eigenständige Konzeption. Dies lässt sich z.B. anhand des johanneischen Fleisch-Geist-Dualismus aufzeigen, der sowohl gegenüber der paulinischen als auch gegenüber der gnostischen Konzeption eigenständig ist. Steht bei Paulus der Ausdruck „Fleisch“ für den Bereich der Sünde und Selbstsucht, „Geist“ dagegen für den Bereich der Gnade, so ist bei

den Gnostikern „Fleisch“ die vom göttlichen Urquell am weitesten entfernte, ihm entgegengesetzte Natur und „Geist“ für den göttlichen Funken im Menschen, der sich durch Selbsterkenntnis vom Fleisch befreien kann, so ist bei Johannes „Fleisch“ der Bereich der Geschöpfe als solcher, „Geist“ aber bezeichnet den Wirkbereich Gottes, in welchen man durch den Glauben an Christus eintreten kann.

3 Vergleich des Joh mit den Synoptikern

3.1 Formaler Vergleich

Das Joh hat im Vergleich zu den Synoptikern einen viel geringeren Wortschatz (1011 Worte gegenüber 1345 Worten bei Markus, 1690 bei Matthäus und 2055 bei Lukas), aber mehr theologische Substanz, d.h. mehr Aussagen, die später in der Dogmatik aufgegriffen wurden.
Inhaltlich hat das Joh hat mit den Synoptikern wenig gemeinsam, über 80 % ist Eigengut.

3.2 Das johanneisch-synoptische Gesamtbild der Chronologie Jesu

Es wird vielfach darauf hingewiesen, dass das Johannesevangelium im Vergleich zu den Synoptikern Matthäus, Markus und Lukas fundamentale Unterschiede in der Chronologie aufzuweisen scheint. Diese werden in der modernen Exegese teilweise als völlig unvereinbar hingestellt, wodurch der Anspruch auf Historizität sowohl des Joh als auch der Synoptiker als widerlegt gilt. Insbesondere sind es die folgenden drei Punkte, in denen unvereinbare Abweichungen behauptet werden:

1. Hinsichtlich der *Dauer* der öffentlichen Wirksamkeit Jesu soll Johannes aber eine **mehrjährige Tätigkeit**, die Synoptiker aber nur eine **einjährige** voraussetzen.

2. Als das *Jahr der Taufe Jesu* soll Johannes **das Jahr 26/27**, Lukas aber **das Jahr 28/29** ansehen.

3. Hinsichtlich des Todestages stimmen Johannes und die Synoptiker zwar darin überein, dass es ein Freitag war; sie sollen aber im Datum um einen Tag voneinander abweichen, weil Jesus nach Johannes an einem Vortag (Rüsttag) des Passahfestes (also an einem **14. Nisan**), nach den Synoptikern aber am Festtag selbst (also an einem **15. Nisan**) gekreuzigt worden sein.

4. Hinsichtlich der Todesstunde gibt es anscheinend einen deutlichen Unterschied: nach Johannes begann die Gerichtsverhandlung unter Pilatus zur sechsten Stunde, so dass die Kreuzigung **erst nach der sechsten** Stunde stattgefunden haben kann, während Jesus nach Markus bereits zur **dritten** Stunde gekreuzigt wurde.

Diese scheinbaren Widersprüche lassen sich aber alle durch eine sorgfältige Exegese in Verbindung mit historischen Fakten auflösen.

3.2.1 Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu

Unter der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu versteht man die Zeitspanne zwischen seiner Taufe und seinem Tod. Dafür kommen maximal $9\frac{1}{2}$ Jahre in Frage. Denn da die Taufe ebenso wie der Tod nach Jesu in der Amtszeit des Pilatus stattfand, und Jesu Tod allen Evangelien zufolge um die Zeit des jüdischen *Passahfestes* erfolgte,[83] kann sich Jesu öffentliche Wirksamkeit maximal vom Regierungsantritt des Pilatus (frühestens Herbst 26) bis zum letzten Passahfest seiner Amtszeit (im Frühjahr 36) erstrecken.

Es gibt im Wesentlichen drei Ansichten über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu:

1. Die einen sprechen von etwa einem Jahr (Einjahr-These),

2. andere von zwei Jahren und einigen Monaten (Zweijahr-These),
3. andere von drei Jahren und einigen Monaten (Dreijahr-These).

Ein noch längerer Zeitraum wurde nur selten für möglich gehalten.[84]

Das Johannesevangelium ist die Hauptgrundlage für die sehr plausible Dreijahr-These. Johannes beginnt seinen Bericht über Jesu Wirken in jener Zeit, als Jesus getauft wurde,[85] und erwähnt bald darauf, dass das **Passah** nahe war (Joh 2,13), so dass wir uns **im Frühjahr** befinden (die Taufe könnte demnach einige Monate zuvor, also z.B. im Januar stattgefunden haben, wie es eine alte Tradition behauptet und wie es sich auch aus der Schrift wahrscheinlich machen lässt, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden). Da nach diesem Passahfest das Gespräch Jesu mit Nikodemus stattfand, nennt man es das *Nikodemuspassah*. In Joh 4,35 heißt es dann: „noch vier Monate, dann kommt die Ernte", was **im Winter** (Dezember/Januar) gesprochen sein muss.[86]
Dann wird in Joh 5,1 „das" (nach anderen Handschriften: „ein") Fest der Juden erwähnt, zu dem Jesus sich in Jerusalem einfand. Da Johannes berichtet, dass zur Zeit dieses Festes eine große Menge kranker Menschen in einem Teich badeten, scheint der **Winter nun vorüber** zu sein, so dass die beiden noch im Winter gefeierten Feste *Chanukka* im Monat Kislev (November/Dezember)[87] und *Purim* im Monat Adar (Februar/März)[88] wohl ausscheiden: Im Februar/März schwanken die Temperaturen in Jerusalem noch etwa zwischen 5 und 15 Grad Celsius, so dass es für das Baden zu kalt ist.[89] Das früheste in Frage kommende Fest scheint also das *Passahfest* (März/April) zu sein, das auf jenen Winter, von dem Joh 4,35 die Rede war, folgt. Diese Schlussfolgerung ist noch aus einem weiteren Grund plausibel: Da Jesus in jenem Winter anscheinend deshalb Judäa verlassen und sich nach Galiläa begeben hatte, um vor den beginnenden Nachstellungen der Pharisäer in Judäa sicher zu sein (vgl. Joh 4,1), ist es kaum denkbar, dass er noch im selben Winter, kaum in Galiläa angekommen, schon wieder nach Jerusalem hinaufgezogen ist. Und noch ein dritter Grund spricht dafür, dass kein Winterfest gemeint ist: Jesus traf um die Zeit des unbekannten Festes Joh 5,1 eine große Volksmenge in Jerusalem an (Joh 5,13), so dass es nahe liegt, an ein Fest zu denken, zu dem viele in den Hauptstadt strömten. Dieses Kriterium erfüllen sicher die drei Hauptfeste − nämlich das *Passahfest* (März/April) das Pfingstfest *Schawuot* (Mai/Juni)[90] und das Laubhüttenfest *Sukkot* (September/Oktober)[91] −, zu deren Feier jeder Israelit gemäß Dt 16,16 nach Jerusalem hinaufziehen sollte, aber auch andere populäre Feste wie das wie das Fest des Holztragens *Xylophoria* (im Juli/August),[92] das Neujahrsfest *Rosch Haschana* und der Versöhnungstag *Jom Kippur* (beide im September/Oktober). [93] Die in die kalte Jahreszeit fallenden Feste *Chanukka* und *Purim* feierte man dagegen gewöhnlich zu Hause.[94] Wenn demnach das in Joh 5,1 gemeinte Fest das Passahfest oder ein auf das Passahfest folgendes Fest war, muss zwischen diesem unbekannten Fest und dem ersten Passahfest in jedem Fall **mindestens ein Jahr** vergangen sein. Danach wird Joh 6,4 ein **weiteres Passahfest** erwähnt (man nennt es das *Brotvermehrungspassah*, weil kurz zu vor die wunderbare Brotvermehrung bzw. Speisung der 5000 stattfand), welches folglich von dem ersten Passah, dem *Nikodemuspassah* bereits um **mindestens zwei Jahre** absteht.[95]
Danach erwähnt Johannes das **im Herbst** gefeierte Laubhüttenfest (Joh 7,2), dann das **im Winter** gefeierte Tempelweihfest (Joh 10,22) und schließlich **das letzte Passahfest** (Joh 11,55), an dem (oder genauer an dessen Vortag) Jesus gekreuzigt wurde, und welches deshalb das *Todespassah* heißt. Zählen wir dieses Passah mit, liegen also **in der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu mindestens vier Passahfeste**, und so müssen vom ersten dieser Passahfeste (dem Nikodemuspassah) bis zum Tode Jesu **mindestens drei volle Jahre** vergangen sein, zu denen man noch einen gewissen Bruchteil eines Jahres hinzuzählen muss, der zwischen der Taufe Jesu und dem Nikodemuspassah vergangen ist. Wenn also Johannes (der im Gegensatz zu den übrigen Evangelien sein Evangelium allem Anschein nach streng chronologisch aufgebaut hat, indem er fortlaufend und ohne große Lücken berichtet) zwischen den genannten Zeitbestimmungen nicht irgendwo einen jahrelangen Zeitraum mit Stillschweigen übergangen hat, müssen wir schließen, dass Jesus **nach seiner Taufe drei volle Jahre gewirkt hat und im Verlauf des vierten Jahres gekreuzigt worden ist**.

Mit diesem Ergebnis, sagen die (heute unter den Exegeten zahlreichen) Vertreter der Einjahr-These, stimmen die synoptischen Evangelien nicht überein, die angeblich eine bloß einjährige Tätigkeit Jesu voraussetzen.

Dafür gibt es aber gar keinen Anhaltspunkt außer dem, dass eben die synoptischen Evangelien im Gegensatz zu Johannes *nur einmal* von einem Fest reden – welches das Passahfest des Leidens und der Auferstehung Jesu war. Es gibt jedoch bei einem der Synoptiker, dem Lukasevangelium, einen indirekten Hinweis, der übereinstimmend mit der Chronologie des Johannesevangeliums einen genau drei bis vier Jahre umfassenden Wirkungszeitraum Jesu zu bezeugen scheint: Im *Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum* (Lk 13,7) heißt es: „Drei Jahre komme ich schon und suche Frucht ... und ich finde keine“ Dies scheint sich auf eine dreijährige fruchtlose Predigttätigkeit Jesu bis zum damaligen Zeitpunkt zu beziehen. Nun antwortet der Gärtner: „Lass ihn [den Feigenbaum] noch dieses Jahr stehen, bis ich die Erde um ihn herum pflüge ... und wenn er Frucht bringt für die Zukunft, gut, wenn aber nicht, hau ihn ab“. Die Bemühungen Jesu, so könnte man dies deuten, werden sich noch bis zu einem bestimmten Zeitpunkt ins vierte Jahr hinein erstrecken und dann ihren Abschluss finden.

Die Problematik der Einjahr- und Zweijahr-These dürfte nun ohne weiteres klar sein. Die Vertreter der *Einjahr-These* müssen die Chronologie des Johannesevangeliums gänzlich verwerfen und stützen sich allein auf die Synoptiker (die diese These ebenfalls, wie vor allem mit Blick auf Lukas deutlich geworden ist, nicht eindeutig stützen können, so dass die Berufung auf Lk 4,18 – Jesus ruft ein „Gnadenjahr des Herrn“ aus – nicht überzeugt; dieses Gnadenjahr dürfte nicht die *gesamte* Zeit seiner Wirksamkeit, sondern die fruchtbarste Periode dieses Wirkens bezeichnen; siehe Genaueres hierzu am Ende von Abschnitt 3.2.5 mit Anmerkung 114). – Die Vertreter der *Zweijahr-These* reduzieren den Zeitraum zwischen den beiden Passahfesten Joh 2,13 und Joh 6,4 auf nur ein Jahr. Aber dann wirft das dazwischen liegende Fest Joh 5,1 schwerwiegende Probleme auf. Man ist dann entweder genötigt, in diesem Fest trotz der genannten gewichtigen Gegengründe eines der beiden Winterfeste zu sehen, oder man muss die Aussage „noch vier Monate, dann kommt die Ernte“ als chronologisch wertlose, nur sinnbildliche Redeweise auffassen. – Und was schließlich die These einer *über vierjährigen Zeit* zwischen Jesu Taufe und Tod betrifft, so hat diese auch deshalb kaum Anhänger gefunden, weil nach dem Zeugnis aller vier Evangelien die Pharisäer schon nach den ersten öffentlichen Taten Jesu in Galiläa den Beschluss fassten, ihn umzubringen (vgl. Mk 3,6; Mt 12,14; Lk 6,11; Joh 5,16–18) und ihm seither ständig nach dem Leben trachteten, was eine langjährige Tätigkeit unwahrscheinlich macht. – Eine zusätzliche Stütze der *Dreijahr-These* zutrifft, ergibt sich natürlich auch aus den Überlegungen der beiden folgenden Abschnitte, aus denen sich die wahrscheinlichen Zeitpunkte für den Tod und die Taufe Jesu ergeben, und zwar so, dass ein Zeitraum von drei Jahren und einigen Monaten dazwischen liegt.

3.2.2 Das Todesjahr und Todesdatum Jesu

Die Verurteilung Jesu erfolgte durch Pilatus, in dessen Amtszeit er auch getauft worden war (Lk 3,1; 23,24–25). Somit fällt die gesamte Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ganz in die Zeit, da Pilatus Statthalter von Judäa war, d.h. in die Zeit zwischen Ende 26 bis Anfang 37. Die vier Passahfeste, die nach dem Johannesevangelium zwischen Jesu Taufe und seinem Tod zu zählen sind, waren also frühestens die Feste der Jahre 27, 28, 29 und 30; und so ergibt sich Passah 30 als frühestes Datum für Jesu Tod. Das späteste ist Passah 36, da dies das letzte Passah in der Regierungszeit des Pilatus ist, der im Januar oder Februar 37 abberufen wurde.

Um nun das genaue Todesjahr und Todesdatum zu ermitteln, kann man die Tatsache nutzen, dass Jesus, wie alle Evangelien berichten, an einem Freitag gekreuzigt wurde, und dass dieser Freitag der Tag oder der Vortag des Passahfestes war. An dieser Stelle scheinen die Evangelien voneinander abzuweichen. Nach Matthäus, Markus und Lukas hielt Jesus am Vorabend seines Todestages, also am Donnerstagabend, mit seinen Jüngern das Passahmahl (Mt 26,17–20, Mk 14,12–17, Lk 22,7–15), das nach der Festvorschrift in der Nacht vom 14. auf den 15. Tag des Frühlingsmonats Nisan gegessen werden musste. Somit scheinen Matthäus, Markus und Lukas die Kreuzigung Christi auf einen Freitag, den 15. Nisan, den Tag des Passahfestes zu verlegen. Johannes aber bezeichnet den Kreuzigungstag Jesu als „Rüsttag (Vorbereitungstag) des Passahfestes“ (Joh 19,14), und er berichtet, dass die Mitglieder des Hohen Rates an diesem Tag noch vorhatten, das Passahmahl zu halten (Joh 18,28). Die Kreuzigung fiel daher nach Johannes auf einen Freitag, den 14. Nisan, den Vortag des Passahfestes.[96]

Wie kann man diesen Widerspruch auflösen? Die beste Lösung bietet wohl immer noch die ausgezeichnete Untersuchung im Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch von Strack und Billerbeck

(Band 2, S. 812–853): Demnach war der Todestag Jesu ein Tag, der *mit gleichem Recht* als 14. und als 15. Nisan bezeichnet werden konnte, weil er vom Volk als 15. und vom Hohen Rat als 14. Nisan angesehen wurde. Die Möglichkeit einer verschiedenen Zählung der Nisan-Daten ist unter Berücksichtigung der damaligen Verhältnisse nicht von der Hand zu weisen. Denn der Beginn jedes Monats stand nicht von vornherein fest, sondern wurde jedes Mal neu durch eine Kalenderkommission des Hohen Rates festgesetzt: War am Abend des 29. Tages des vorhergehenden Monats die zunehmende Mondsichel zu sehen, so wurde der nächste Tag durch einen Posaunenstoß als erster Tag des neuen Monats ausgerufen; andernfalls ließ man den neuen Monat erst mit dem übernächsten Tag beginnen. Vor der Entscheidung mussten mindestens zwei Personen bezeugen, dass sie die Mondsichel gesehen hatten, und diese zwei Zeugen wurden von der Kalenderkommission streng verhört. Es gab nämlich zwei rivalisierende Gruppen im damaligen Judentum, die ein gegensätzliches Interesse an der Festsetzung des Monats Nisan hatten. Die im Hohen Rat vertretenen Boëthosäer stritten sich mit den beim Volk beliebten Pharisäern darüber, wenn der richtige Zeitpunkt für Darbringung der Erstlingsgarbe gemäß 3 Mose 23,11 sei. Nach den Pharisäern war der richtige Termin alljährlich der 16. Nisan, nach den Boëthosäern aber der auf den 14. Nisan folgende Sonntag. Da die Pharisäer das Volk hinter sich hatten, musste der Hohe Rat gewöhnlich dem pharisäischen Brauch folgen. Aber die Boëthosäer waren bestrebt, die Festsetzung des 1. Nisan so zu beeinflussen, dass der 16. Nisan auf einen Sonntag fiel. Im Talmud ist sogar von einem Versuch die Rede, die Zeugen zu bestechen, die bei der Kalenderkommission über die Mondsichel verhört werden mussten.[97] Streit um den Beginn des Monats konnte also vor allem dann entstehen, wenn der 14. Nisan voraussichtlich auf einen Freitag fiel, und genau dies war im Todesjahr Christi der Fall, wie alle vier Evangelien bezeugen.
Es scheint sich also damals folgendes ereignet zu haben. Die Kalenderkommission des Hohen Rates setzte den Beginn des 1. Nisan so fest, dass der 14. Nisan auf einen Freitag fiel, damit das Garbenopfer am Sonntag, den 16. Nisan dargebracht werden konnte. Die Pharisäer erhoben Einspruch, vielleicht unter Berufung auf Zeugen, welche die Mondsichel schon einen Tag früher gesehen hatten als die Zeugen der Kalenderkommission. Der Hohe Rat willigte daraufhin in einen Kompromiss ein: Die Pharisäer und ihre Anhänger (also der Großteil des Volkes) durften den Monatsanfang einen Tag vorverlegen; für sie fiel also der Festtag des 15. Nisan auf einen Freitag. Der Hohe Rat aber behielt die offizielle Zählung bei, wonach der 14. Nisan ein Freitag, der 15. ein Samstag und der 16. (der Garbenopfertag) ein Sonntag war. Wenn diese Vermutung zutrifft, haben Matthäus, Markus und Lukas recht, wenn sie berichten, dass Jesus ein Passahmahl hielt und am Tag darauf, also am 15. Nisan nach der für das Volk genehmigten Zählung, gekreuzigt wurde. Aber auch Johannes hat recht, wenn er berichtet, dass Jesus am jenem Tag gekreuzigt wurde, an dem Mitglieder des Hohen Rates das Passahmahl essen wollten, also am 14. Nisan nach der von den Mitgliedern des Hohen Rates befolgten Zählung.[98]

Diese Überlegungen sprechen dafür, dass Jesus in einem Jahr starb, in dem die Sichtbarkeit der ersten Mondsichel im Frühling es zulässt, sowohl den 14. als auch den 15. Nisan auf einen Freitag fallen zu lassen. Die entsprechenden Berechnungen führte der Astronom J. K. Fotheringham durch.[99] Von den Jahren 28 bis 34 kann man seine Ergebnisse so zusammenfassen:

- Die Jahre 29 und 32 kommen nicht in Frage, denn 29 fiel der 14. Nisan wahrscheinlich auf einen Montag oder (wenn das jüdische Schaltjahr ausfiel) auf einen Samstag, und 32 fiel er auf Sonntag oder Montag.
- In den Jahren 28 und 31 konnte der 15. Nisan auf einen Freitag fallen, aber nur dann, wenn vor dem Nisan ein Schaltmonat eingefügt und außerdem eine Mondsichel wegen Bewölkung nicht bemerkt wurde.
- Im Jahr 30 ist unter normalen Umständen davon auszugehen, dass der 14. Nisan auf Freitag, den 7. April fiel. Bei besonders guten atmosphärischen Bedingungen war es in diesem Jahr aber auch möglich, die erste Frühjahrsmondsichel schon einen Tag früher zu sehen, so dass dann statt des 14. Nisan der 15. Nisan auf Freitag, den 7. April gefallen sein könnte.
- Im Jahr 33 müsste der 14. Nisan unter normalen Umständen auf Freitag, den 3. April gefallen sein. Es war aber in diesem Jahr unmöglich, auch den 15. Nisan auf einen Freitag fallen zu lassen.
- Im Jahr 34 fiel der 14. Nisan auf Mittwoch oder Donnerstag.

Ergänzend zu diesen Untersuchungen von Fotheringham lässt sich über die Jahre 35 und 36 den Tabellen von Gumpach folgendes entnehmen:[100]

- Der 14. Nisan 35 fiel auf Mittwoch, den 13. April und der 14. Nisan 36 auf Samstag, den 30. März. Diese Jahre kommen also nicht in Frage.

Aufgrund dieser astronomischen Tatsachen ist also klar, dass nur im Jahr 30 sowohl der 14. als auch der 15. Nisan auf einen Freitag fallen konnte, was die besten Voraussetzungen über einen Streit um den „richtigen" Nisan-Anfang bot. Von den übrigen Jahren aber kommt nur noch 33 ernsthaft in Frage. Doch dürfte 33 schon zu spät sein, weil die Bekehrung des Paulus anscheinend bereits ins Jahr 33 fällt, und die zwischen den Tod Jesu und der Bekehrung des Paulus (Apg 9) fallenden Ereignisse, insbesondere die Ausbreitung des Christentums bis Damaskus in Syrien, wohl kaum im Bruchteil eines Jahres untergebracht werden können. Mit Recht entscheiden sich daher die meisten heutigen Chronologen für den 7. April 30 als Todestag Jesu.
Für das Todesjahr 30 gibt es nun eine bemerkenswerte Bestätigung in der jüdischen Überlieferung. Im Talmud wird erzählt, dass Rabbi Jochanan Ben Sakkai, ein Zeitgenosse Jesu, eines morgens am Tempel gewisse erschreckende Vorgänge sah (Ausgehen der westlichen Lampe, am Abend verriegelte Tempeltüren fand man morgens offen), die er als Vorzeichen von der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems deutete. Das geschah „vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels".[101] Da der Tempel 70 n. Chr. zerstört wurde, würde sich dieser Bericht auf das 30 n. Chr. beziehen, und möglicherweise stehen hinter diesem Bericht dieselben Vorgänge, die sich dem Matthäusevangelium zufolge am Kreuzigungstag Christi ereigneten: „Der Vorhang des Tempels zerriss ... und die Erde bebte, und die Felsen zerrissen ..." (Mt 27,51; vgl. Mk 15,38; Lk 23,45).
Auch die ältesten Angaben der christlichen Tradition über das Todesjahr Jesu kommen dem Jahr 30 zumindest nahe, und mit dem genauen Termin des 7. April 30 stimmt eine der ältesten christlichen Berechnungen überein. Diese findet man bei Klemens von Alexandrien in dessen Werk „Stromateis" aus dem Jahre 194 n. Chr. Hier heißt es: „Seine Passion verlegen die Genaurechnenden in das 16. Jahr des Kaisers Tiberius, die einen auf den 25. Phanemoth, die anderen auf den 25. Pharmuthi. Andere aber sagen, der Erlöser habe am 19. Pharmuthi gelitten".[102] Diese Daten beziehen sich entweder auf den neuägyptischen Kalender, oder aber auf den Kalender des altägyptischen Wandeljahres, bezogen auf das angenommene Todesjahr Jesu. Nimmt man für den letzteren Fall das Bezugsjahr 29/30 n. Chr., so erhält man folgende Entsprechungen:[103]

	neuägyptischer Kalender	altägyptischer Kalender des Jahres 29/30
15. Phanemoth	21. März	8. März
19. Pharmuthi	14. April	1. April
25. Pharmuthi	20. April	7. April

Es fiel also der 25. Pharmuthi 29/30 nach altägyptischer Zählweise gerade auf den 7. April.

3.2.3 Die Stunde der Kreuzigung

Bei Markus 15,25 heißt es: „Es war aber zur dritten Stunde, als sie ihn kreuzigten", während es bei Johannes 19,13–14 heißt, dass zur sechsten Stunde erst der Prozess vor Pilatus begann, genauer sein offizieller Teil, der mit dem Todesurteil endete. Bei genauem Hinsehen ist dies aber kein Widerspruch, da die Evangelisten verschiedene Stundenzählungen benutzen.

Plinius der Ältere (gestorben 79 n. Chr.) gibt den folgenden Überblick über die damals gebräuchlichen Einteilungen des Tages: „Die Babylonier rechnen von einem Sonnenaufgang zum anderen, die Athener von einem Untergang bis zum anderen, die Umbrer von Mittag zu Mittag, die große Menge vom Morgen bis zum Abend, die römischen Priester und diejenigen, die den bürgerlichen Tag festlegten, ebenso wie die Ägypter und Hipparchos von Mitternacht zu Mitternacht".[104] Nur zwei dieser Zählweisen kommen für die Evangelisten in Frage:

- Die Zählung, die Plinius der „großen Menge" (vulgus omne), d.h. dem gewöhnlichen Volk zuschreibt, wonach die erste Stunde mit Sonnenaufgang begann. Diese Zählung kann auch als jüdisch gelten, denn

die Juden begannen den Tag mit dem Sonnenuntergang des Vortages, zählten 12 Nachtstunden durch und begannen dann morgens um 6 Uhr mit der Zählung der Tagesstunden.

- Ebenso gut denkbar wäre die offiziell im römischen Reich geltende Stundenzählung, die von den römischen Priestern und den Autoritäten, „die den bürgerlichen Tag festlegten“ eingeführt wurde und die mit unserer heutigen Zählung darin übereinstimmt, dass die erste Stunde um Mitternacht begann.

Markus benutzt nun mit Sicherheit die jüdische Zählung. Das beweist gerade der Kreuzigungsbericht 15,25–42, wonach Christus zur dritten Stunde gekreuzigt wurde, zur neunten Stunde starb, und in der Mitte dieses Zeitraums, zur sechsten Stunde, eine Sonnenfinsternis stattfand.[105] Markus zählt nicht von Mitternacht an, denn es versteht sich von selbst, dass Jesus nicht vor Sonnenaufgang um 3 Uhr morgens gekreuzigt wurde. Er kann aber auch nicht von Mittag an zählen, sonst würde die Sonnenfinsternis gerade mit Sonnenuntergang beginnen. Also zählt Markus von Sonnenaufgang an, und somit ist Christus seiner Darstellung zufolge zur dritten Stunde (= 9 Uhr) gekreuzigt worden, die Finsternis trat zur sechsten Stunde (= 12 Uhr) ein, und der Tod erfolgte zur neunten Stunde (= 15 Uhr).
Der Widerspruch wäre also aufgelöst, wenn Johannes statt der jüdischen die römische Zählung verwendet hätte. Die „sechste Stunde“, als Pilatus gemäß dem Johannesevangelium die Gerichtsverhandlung eröffnete, würde dann nicht die Mittagszeit bezeichnen, sondern die erste Tagesstunde am Morgen. Diese Lösung vertrat der evangelische Theologe und Altertumsforscher Theodor Zahn, der es für wahrscheinlich hielt, „dass Joh hier, wo es sich um den Urteilsspruch des römischen Richters handelt, ausnahmsweise die offizielle römische Stundenzählung von Mitternacht bis Mittag angewendet hat, so dass die Zeit um 6 Uhr morgens gemeint ist“.[106]

Man kann noch einen Schritt weitergehen und mit dem amerikanischen Chronologen Jack Finegan behaupten, dass Johannes allem Anschein nach nicht nur hier, sondern in seinem ganzen Evangelium konsequent die römische Stundenzählung verwendet hat.[107] Das geht unter anderem recht klar aus der Angabe Joh 1,39 hervor. Dort heißt es, dass zwei Johannesjünger, die Jesus um die „zehnte Stunde“ kennen lernten, „den ganzen Tag“ bei ihm blieben. Nach jüdischer Zählung wäre die zehnte Stunde vier Uhr am Nachmittag, so dass dann vom „ganzen Tag “ nicht mehr viel übrig bliebe. Johannes meint also mit der „zehnten Stunde“ offensichtlich zehn Uhr morgens. Dass Johannes die römische (d.h. unsere heutige) Stundenzählung verwendet, lässt sich auch erschließen aus der „sechsten Stunde“ in Joh 4,6 (denn als Zeit des Brunnenschöpfens kommt in heißen Gegenden eher 18 Uhr als 12 Uhr in Frage) sowie aus der „siebten Stunde“ in Joh 4,46–53 (bei einer Tagesreise von Kapharnaum nach Kana − eine Strecke von über 30 km − kann man kaum um 13 Uhr, wohl aber um 19 Uhr ankommen).

Es passt also alles zusammen: Am frühen Morgen des Karfreitag begann der offizielle Teil des Prozesses Jesu gegen 6 Uhr, drei Stunden später, gegen neun Uhr, wurde Jesus gekreuzigt, und nachdem er sechs Stunden lang am Kreuz gehangen hatte, starb er am Nachmittag gegen fünfzehn Uhr.[108]

3.2.4 Die Taufe Jesu

In Lukas 3,1–3 heißt es, dass Johannes der Täufer im fünfzehnten Jahr der Herrschaft (wörtlich: der „Hegemonie“) des Kaisers Tiberius auftrat, wodurch der Beginn dieses fünfzehnten Jahres als untere Grenze für die Taufe Jesu feststeht. Tiberius wurde noch zu Lebzeiten des Augustus dessen Mitregent über die Provinzen, nämlich kurz vor dem 23. Oktober 12 n. Chr. Zwei Jahre später, am 19. August 14 n. Chr., starb Augustus und Tiberius wurde sein alleinregierender Nachfolger. Da Jesus, wie bereits gezeigt, im Frühjahr 30 nach mindestens 3 jähriger Tätigkeit starb, muss er vor den Frühjahr 27 getauft worden sein.
Der Auftritt Johannes des Täufers kann dann auf keine Weise mehr in das fünfzehnte Jahr der Alleinherrschaft des Tiberius datiert werden (das in natürlicher Zählweise am 19. August 28 begann), wohl aber in das fünfzehnte Jahr, gerechnet vom Beginn seiner Mitherrschaft. Die Annahme, dass Lukas seine Jahreszählung auf die Mitherrschaft und nicht die Alleinherrschaft bezieht, löst alle chronologischen Probleme und bringt Lukas, wie wir sehen werden, auch in Übereinstimmung mit Johannes.

In der Tat lässt sich die genannte Annahme schon vom Text her wahrscheinlich machen: „Im fünfzehnten Jahr der Hegemonie des Kaisers Tiberius, als Pontius Pilatus das Amt des Hegemonen ausübte“ (Lk 3,1). Einen „Hegemonen“ nannte man den Statthalter des Kaisers in einer römischen Provinz, manchmal allerdings auch den Kaiser selbst. Demgemäß ist auch „Hegemonie“ doppeldeutig. In Lukas 3,1 liegt es jedoch nahe, an Hegemonie im Sinn der Provinz-Oberherrschaft zu denken, da im selben Satz von der Ausübung des Hegemonenamtes durch den Provinz-Statthalter Pilatus die Rede ist. Wollte Lukas eindeutig von der Alleinherrschaft des Tiberius reden, hätte er statt *Hegemonia* ein anderes Wort wählen müssen, etwa *Monarchia* (Alleinherrschaft) oder *Basileia* (Königreichsherrschaft). Auch hätte er ohne Beiwort „im fünfzehnten Jahr des Kaisers Tiberius“ sagen können. Daran hinderte ihn aber anscheinend „das Bedürfnis, einen Ausdruck zu gebrauchen, welcher geeignet scheint, die Jahre der Mitregentschaft mit denen der Alleinherrschaft zusammenzufassen“.[109]
Die Regierungsjahre eines Herrschers vom Jahr der Mitherrschaft an zu rechnen, war besonders im Orient weit verbreitet, und wer einmal versucht, die Jahresangaben der Könige von Juda und Israel in 1 Kön und 2 Kön in einem chronologischen System unterzubringen, wird sehr bald feststellen, dass hier oft die Mitherrschaft als Ausgangspunkt genommen ist. Bei Herrschern wie Herodes, Augustus und Tiberius, die am Anfang einer neuen Dynastie standen, war es außerdem keine Seltenheit, wenn mehrere Regierungsanfänge nebeneinander konkurrierten. So wurden die Regierungsjahre des Herodes von zwei, jene des Augustus aber von mindestens vier Ausgangspunkten aus gezählt, und auch bei Tiberius weisen eine Reihe von Beobachtungen auf verschiedene Ausgangspunkte der Zählung hin. Der übliche Einwand, dass aber jedenfalls die großen Geschichtsschreiber ausnahmslos die Jahre des Tiberius von seiner Alleinherrschaft an gezählt haben, überzeugt nicht, denn Lukas war ja einer der ersten, der überhaupt Regierungsjahre des Tiberius zur Datierung eines Geschichtsereignisses verwendet hat. Es gab also damals noch gar keine diesbezügliche „Konvention“ innerhalb der Zunft der Geschichtsschreiber, die Lukas hätte übernehmen können. Somit spricht nichts dagegen, den Oktober 12 n. Chr. als Ausgangspunkt zu betrachten.[110] Der Oktober 26 ergibt sich nun als untere Grenze für das Auftreten des Täufers (und damit für Jesu Taufe) ohnehin schon aus der zweiten Angabe des Lukas: „als Pilatus das Hegemonenamt ausübte“, denn es ist nicht gut möglich, Beginn der Amtsperiode des Pilatus wesentlich früher als Oktober 26 anzusetzen. Es trat also Johannes frühestens im Oktober 26 auf. Ein geeigneter Tag wäre dann der 10. Tischri gewesen (damals beginnend am Abend des 9. Oktober), der als Beginn der heiligen Jahre Israels (Sabbat- und Jobeljahre) galt; damals begann wahrscheinlich tatsächlich ein Sabbatjahr, und zwar ein sehr bedeutendes, da es anscheinend das Jahr vor dem zehnten nachexilischen Jobeljahr war.[111] Nun wurde Jesus nicht als einer der ersten getauft, sondern „als das ganze Volk getauft wurde“ (Lk 3,21) und erst, nachdem das Volk sich schon darüber Gedanken darüber machte, ob Johannes nicht der Messias sei (Lk 3,15). Das setzt voraus, dass die Tätigkeit des Johannes schon in aller Munde war. Also müssen wir, ausgehend vom Oktober, mindestens noch zwei bis drei Monate hinaufgehen, um zum Tauftermin Jesu zu kommen. Nahm Johannes seine Tätigkeit Anfang Oktober (etwa am 10. Tischri, den 10. Oktober) auf, so ergäbe sich damit als frühester Zeitraum für die Taufe Jesu *der Dezember oder Januar: in etwa die Zeit vom 10. Dezember bis zum 10. Januar.*
Ergänzend hierzu liefert nun das Johannesevangelium eine obere Grenze für Jesu Taufe. Zwar berichtet das Johannesevangelium nicht direkt von der Taufe Jesu; doch weist am Anfang des Evangeliums Johannes der Täufer in einer Rede auf die Erscheinung des Geistes in Gestalt einer Taube zurück (Joh 1,32–33), was sich gemäß Mt 1,9–10 bei Jesu Taufe ereignete. Diese lag zum Zeitpunkt von Joh 1 offenbar nicht lange zurück, da Jesus damals in der Öffentlichkeit noch nicht bekannt war (Joh 1,29) und erst in den folgenden Tagen seine ersten Jünger berief (Joh 1,35–51). Wahrscheinlich lag die Taufe zum Zeitpunkt des Erscheinens Jesu vor dem Täufer, von dem in Joh 1,29 berichtet wird, gerade vierzig Tage zurück. Denn Jesus ging nach seiner Taufe „sofort“ für vierzig Tage in die Wüste (Mk 1,12), und da der Wüstenaufenthalt der unmittelbaren Vorbereitung Jesu auf sein Werk diente, hat er wahrscheinlich gleich nach seiner Rückkehr aus der Wüste die ersten Jünger berufen, wovon in Joh 1,19 – 2,11 die Rede ist. – In jedem Fall fand die Taufe *vor* dem in Joh 2,13 erwähnten ersten Passahfest in der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu statt, und es lässt sich nun zeigen, dass es sich dabei um das Passahfest im Frühjahrs 27 gehandelt haben muss. Als nämlich jenes Passahfest nahe war, trat Jesus erstmals öffentlich in Jerusalem auf und führte dort mit den Juden ein Streitgespräch über den Tempel: „Reißt diesen Tempel nieder, und ich werden ihn in drei Tagen wieder aufbauen“ (Joh 2, 19). Darauf entgeg-

neten die Juden: „Sechsundvierzig Jahre wurde dieser Tempel gebaut, und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten?“ (Joh 2,20). Der Tempel, von dem hier die Rede ist, ist der von König Herodes neu errichtete Jerusalemer Tempel, dessen Grundstein zur Jahreswende 20/19 v. Chr. gelegt worden war,[112] so dass das erste Jahr des gewaltigen Unternehmens recht genau das Jahr 19 v. Chr. umfasste. Da an den Außenbezirken des Tempels noch bis kurz vor 70 n. Chr. weitergebaut wurde, betrug die gesamte Bauzeit über achtzig Jahre. Von einer sechsundvierzigjährigen Bauzeit konnte also nur im Jahre 27 oder 28 n. Chr. die Rede sein, je nachdem, ob die Juden sagen wollten, dass das sechsundvierzigste Jahr noch im Gange oder schon vollendet war.[113] Das erste entspricht der gewöhnlichen, Anfangs- und Endzeitraum einschließenden jüdischen Zählweise, die man z.B. in Markus 8,31 findet, wo von der Auferstehung Jesu „nach drei Tagen“ die Rede ist, obgleich er an einem Freitag starb und seine Auferstehung bereits am darauf folgenden Sonntag erfolgte. Setzte wir also naheliegenderweise auch bei den 46 Jahren des Tempelbaus diese jüdische Zählweise voraus, so fand das Tempelgespräch Jesu mit den Juden kurz vor Passah 27 statt. Die an sich schon unwahrscheinlichere Alternative, dass es vor Passah 28 stattfand, lässt sich dadurch ausschließen, dass dem Passahfest, von dem hier die Rede ist, nach der Darstellung des Johannesevangeliums noch mindestens drei weitere Passahfeste bis zum Tode Jesu im Jahre 30 folgten, wie wir in Abschnitt 3.2.1 sahen. Weil nun das Passahfest des Jahres 27 nach astronomischer Berechnung auf den 10. April fiel, lässt sich somit der Ausspruch „sechsundvierzig Jahre wurde dieser Tempel gebaut“ genau auf Anfang April 27 datieren (es war ja nicht „am“, sondern „kurz vor“ dem Passahfest, zu dem die Gäste zwischen dem 25. Adar (damals beginnend am Abend des 22. März) und dem 10. Nisan (damals beginnend am Abend des 6. April) einzutreffen pflegten. Das Gespräch fand dann also zwischen dem 22. März und dem 10. April statt, so dass der 1. April in der Mitte des in Frage kommenden Zeitraumes für das Tempelgespräch ist (siehe auch Abschnitt 5.3), aber wenn Jesus auf diesem ersten Jerusalemaufenthalt viele Menschen erreichen wollte, liegt die Vermutung nahe, dass er sich bereits mit den ersten Pilgern am 22. März in Jerusalem eingefunden hat.

Die Zeit zwischen diesem ersten Jerusalemaufenthalt Jesu Ende März / Anfang April und der Taufe Jesu können wir aber nun wie folgt abschätzen. In diese Zeit fallen mindestens die vierzig Tage Wüstenaufenthalt, die sich direkt an die Taufe anschlossen (Mt 1,12), dann die wahrscheinlich direkt darauf folgende Woche von der Befragung Johannes’ des Täufers bis zum Beginn der Hochzeit von Kana in Galiläa (Joh 1,19.29.35.43; 2,1), deren Feier nach damaliger Sitte wahrscheinlich eine ganze Woche dauerte; und schließlich noch die Reisezeit von drei Tagen, die Jesus brauchte, um von Galiläa wieder nach Jerusalem hinaufzuziehen. Das ergibt siebenundfünfzig Tage, also fast zwei Monate. Ziehen wir diese von Ende März / Anfang April ab, kommen wir in die Zeit Ende Januar / Anfang Februar. Nun reiste Jesus nicht direkt von Kana nach Jerusalem zurück, sondern machte noch einen Umweg über Kapharnaum, wo er sich mit seiner Mutter, seinen Verwandten und Jüngern „nicht viele Tage“ (Joh 2,12) aufhielt. Auf jeden Fall müssen wir also von Ende Januar / Anfang Februar noch einige weiteren Tage abziehen, und so kommen wir in die Zeit *Anfang bis Mitte Januar* als den spätestmöglichen Zeitraum für die Taufe.

Von beiden Seiten her kommt man also auf Januar 27 als die wahrscheinlichste Zeit für die Taufe Jesu. Die Kirche feierte Jesu Taufe seit alters am 6. Januar, ein Tag, der also tatsächlich dafür in Frage kommt; Jesu Tauftag wäre dann Montag, der 6. Januar 27.

Tatsächlich lässt sich ausgehend von diesem Datum die Geschichte Jesu von der Taufe über die Hochzeit zu Kana bis zum Tempelgespräch auf dem Passahfest überzeugend im Detail chronologisch darstellen, wie wir in den Abschnitten 5.1 bis 5.3 sehen werden.

3.2.5 Wo sind die synoptischen Erzählungen in den chronologischen Rahmen des Joh einzufügen?

Am Anfang der Evangelien nach Matthäus und Markus heißt es, dass Jesus nach der Taufe und der darauf folgenden 40tägigen Versuchung in der Wüste „nach Galiläa aufbrach/kam/zurückkehrte“, nachdem er von der Gefangennahme Johannes des Täufers erfahren hatte (Mt 4,12; Mk 1,14). Ähnlich spricht auch Lukas von

einer Rückkehr nach Galiläa nach Taufe und Versuchung (Lk 4,14) und erwähnt vorher die Einkerkerung des Johannes (Lk 3,19). *Alles, was die synoptischen Evangelium nach Taufe und Versuchung berichtet, muss sich also nach der Einkerkerung des Johannes abgespielt haben.*
Das Johannesevangelium berichtet demgegenüber auch über Ereignisse, die sich zwischen der Taufe und der Gefangennahme des Johannes ereignet haben. Der in Abschnitt 3.2.1 ermittelten Einteilung des Wirkens Jesu folgend, könnten wir zunächst sagen, dass das erste Passahfest im Leben Jesu (Joh 2,13) im Jahr 27 (erst recht also der vorhergehende erste Galiläa-Aufenthalt Joh 2,1–12 mit der Hochzeit zu Kana) *noch vor* der Gefangennahme des Täufers liegen muss, da in Joh 3,24 direkt gesagt wird, dass der Täufer „noch nicht" ins Gefängnis geworfen war. In Joh 3,30 deutet sich jedoch schon an, dass die Zeit des Johannes zu Ende geht, wenn Johannes in Bezug auf Jesus sagt: „Er muss wachsen, ich aber abnehmen." Dann heißt es in Joh 4,1–3: „Als nun Jesus bekannt wurde, dass den Pharisäern zu Ohren gekommen sei, er mache mehr Jünger und taufe mehr als Johannes – allerdings taufte Jesus nicht selbst, sondern seine Jünger – da verließ er Judäa und ging weg [und kam] wieder nach Galiläa".
Diese Notiz scheint die Parallele zur Rückkehrnotiz der Synoptiker zu sein. Wie wir in Joh 4,35 erfahren, trat er diese Rückreise im Winter (Dezember/Januar) nach dem in Joh 2,12–25 erwähnten ersten Passahfest an, d.h. zur Jahreswende 27/28. Demnach muss Johannes der Täufer kurz vorher, also Ende 27, gefangen genommen worden sein, und die galiläische Wirksamkeit Jesu, von denen die Synoptiker berichten, beginnt Anfang 28.

Die Behauptung, dass Joh 4,1–3 jene Rückkehr meint, von der die Synoptiker reden, lässt sich wie folgt näher begründen. Es gibt hierzu eigentlich nur eine einzige Alternative. Nach der Rückkehr von Joh 4 im Winter 27/28 ging Jesus wieder zu einem unbekannten Fest nach Jerusalem hinauf (Joh 5,1), welches das Passahfest 28 oder ein späteres Fest im Jahre 28 gewesen sein muss (weil das dann folgende Passahfest Joh 6,1 das vorletzte in der Zeit seiner Wirksamkeit war, also das Passah 29).
In den Diskussionen nach der Heilung des Gelähmten auf diesen unbekannten Fest des Jahres 28 aber spricht Jesus von Johannes als einer nicht mehr leuchtenden Lampe (Joh 5,35: „er war die Lampe, … ihr aber wolltet euch [nur] für einen Augenblick an ihrem Licht ergötzen"), so dass seine Gefangennahme *spätestens kurz vor jenem Fest des Jahres 29 erfolgt ist*. Mithin muss die von den Synoptikern gemeinte Rückkehr Jesu nach Galiläa, die ja unmittelbar nach seiner Kenntnisnahme über die Gefangennahme des Johannes erfolgte, spätestens seine *Rückkehr nach jenem unbekannten Fest Joh 5,1 im Jahre 28* sein. Wir haben demnach nur zwei Alternativen:

(1) Es war Jesu Rückkehr nach Galiläa im Winter (Dezember/Januar) 27/28.

(2) Es war seine Rückkehr nach Galiläa von jenem unbekannten Fest im Jahre 28.

Nun sprechen vier Argumente gegen Alternative (2) und für Alternative (1):

Erstens: Zwar ist die Gefangennahme des Johannes in Joh 4,1–3 nicht explizit erwähnt (sie wird aber auch sonst nicht erwähnt, in Joh 5,35 ist sie als bereits vollzogen angedeutet), doch ist *die Gefangennahme des Täufers der wahrscheinliche Hintergrund des Rückzugs Jesu* in Joh 4: Denn wenn Johannes zur Zeit der Äußerung Joh 4,1–3 noch unbehelligt taufen würde, so hätte der Rückzug Jesu allein deshalb, weil ihm „mehr" Menschen zulaufen als Johannes, fast den Charakter eines Im-Stich-Lassens des Johannes. Verständlich wäre der Rückzug Jesu dagegen sehr gut, wenn Johannes nun im Gefängnis saß, so dass jetzt nur noch Jesus im Visier der Pharisäer stand, und zwar umso mehr, als die Tätigkeit Jesu viel erfolgreicher war als die seines Vorgängers.

Zweitens scheint Jesus, als er im Winter (Dezember/Januar) nach Joh 4,35 die Rückreise antrat, nach der Darstellung der Johannesevangeliums offenbar seit seinem Jerusalembesuch anlässlich des Passahfestes Joh 2,12–25 in Judäa geblieben zu sein: so dass er über neun Monate dort gewesen war. Von nun an scheint er dagegen, abgesehen vom letzten halben Jahr vor seinem Tod (beginnend mit dem Laubhüttenfest des Jahres 29, wovon Joh 7,2ff redet), seinen beständigen Aufenthalt in Galiläa genommen zu haben, unterbrochen durch kürzere Reisen zu den Festen nach Jerusalem. Folglich scheint *die Rückkehr Joh 4 den Charakter eines wirklichen Neuanfangs gehabt zu haben*, was ausgezeichnet zum Bericht der Synoptiker von der Rückkehr Jesu passt.

Drittens entsprechen zwei Notizen, die Johannes *unmittelbar nach* der Rückkehr in Joh 4 mitteilt, dem, was auch die Synoptiker über seine galiläischen Wirksamkeit berichten: Dass nämlich die Galiläer ihn erstens – offenbar begeistert – aufnahmen (Joh 4,45; vgl. Mt 4,23–25 parr; 7.29 parr) und dass er zweitens in seiner Heimat auch auf Ablehnung stieß (Joh 4.44: vgl. Mt 13,57 parr).

Viertens aber ergibt sich die Gleichsetzung von Joh 4 mit der synoptischen Rückkehr zwingend aus folgender Überlegung. Kurz nach der Rückkehr, von welcher die Synoptiker reden, und zwar noch in oder nicht lange nach der Zeit der (endgültigen) Berufung der zwölf Apostel in die Nachfolge Jesu (Lk 5,1 – 6,16), geschah es, dass die Jünger an einem Sabbat in Galiläa durch die Kornfelder gingen und Ähren abrupften (Lk 6,1; vgl. Mk 2,23; Mt 12,1). Dafür kommt in Israel nur das Frühjahr in Frage, und zwar die 50 Tage zwischen dem Passah (März/April) und dem Pfingstfest (Mai/Juni), welches die Tage zwischen dem Beginn der Gerstenernte und dem Ende der Weizenernte sind. Der Sabbat, an dem das Ährenabrupfen stattfand, wird zudem in wichtigen Handschriften des Lukasevangeliums als der „zweit-erste Sabbat" bezeichnet; damit dürfte der zweite Sabbat nach dem Passahfest gemeint sein. Da nun offenbar erst lange *nach* dieser Begebenheit die Speisung der Fünftausend stattfand (sie wird in allen synoptischen Evangelien erst später erzählt: Mt 14,13–21; Mk 6,30–44; Lk 9,10–17, und fand auf dem Höhepunkt der Wirksamkeit Jesu statt, nachdem Jesus überall bekannt war), und diese Speisung gemäß Joh 6,4 kurz vor dem Passahfest des Jahres 29 stattfand (des letzten Passah vor dem Passah seines Todes), muss die Geschichte vom Ährenabrupfen auf einen der Sabbate in der Zeit zwischen dem Passahfest und dem Pfingstfest des Jahres 28 fallen; und zwar wahrscheinlich auf den zweiten Sabbat nach Passah 28.
Dann scheint jedoch Alternative (2) nicht mehr haltbar zu ein, wonach die gesuchte „synoptische Rückkehr" die Rückkehr Jesu nach dem unbekannten jüdischen Fest im Jahre 28 stattfand. Denn es müsste ja dann dieses Fest Joh 5,1 in der Zeit zwischen dem Winter 27/28 und dem Ährenrupfen kurz nach Passah 28 stattgefunden haben. Aber wir hatten in Abschnitt 3.2.1 bereits die These zurückgewiesen, dass es sich um ein Winterfest handelte. Aber auch das Passahfest selbst käme wohl kaum in Frage, da dann die Zeit zwischen Jesu Rückkehr vom Fest und dem Ährenrupfen viel zu knapp wäre, um die dazwischenliegenden Ereignisse (Berufung der ersten Jünger in die engere Nachfolge und erste Heilungen, z.B. die ebenfalls an einem Sabbat erfolgte Dämonenaustreibung Mk 1,21–28) unterzubringen. Es bleibt daher nur Alternative (1) übrig (bei der für das Fest Joh 5,1 wieder alle Möglichkeiten offen stehen).

Damit sind für die Chronologie folgende Einsicht gewonnen: Jesus begab sich nach seiner Taufe (Anfang Januar 27) in die Wüste, und wurde dort vierzig Tage lang in Versuchung geführt (davon berichten die Synoptiker). Nach den vierzig Tagen (im Februar 27) kehrte er an den Jordan zurück und berief dort seine ersten fünf Jünger. Mit diesem Ereignis setzt das Johannesevangelium ein. Mit seinen ersten Jüngern besuchte er danach einige Wochen Galiläa, wo er in der Stadt Kana der Einladung auf eine Hochzeit folgte und danach ein paar Tage in Kapharnaum verbrachte (Joh 2,12). Dann zog er zum Passahfest nach Jerusalem (Anfang April 27) und blieb im Anschluss an dieses Fest in Judäa: Er ging wieder an den Jordan, wo er mit seinen Jüngern ebenso wie Johannes taufte. Ende 27 wurde Johannes der Täufer festgenommen (sein Tod erfolgt allerdings erst Anfang 29, siehe Anmerkung 75), und daraufhin zog sich Jesus im Winter 27/28 nach Galiläa zurück: Hier setzen die Synoptiker wieder ein. Nun erfolgte Anfang 28 die Berufung seiner Jünger (von denen ihn einige schon zuvor kennengelernt hatten) in die endgültige Nachfolge; die Jünger gaben nun ihren Beruf auf und verließen ihre Familien (Mt 4,18–21; Mk 1,16–20; Lk 5,1–11), um fortan beständig Jesus zu folgen. In der Zeit unmittelbar nach dem Passahfest 28 erfolgte die Geschichte vom Ährenabrupfen am Sabbat (falls es tatsächlich am zweiten Sabbat nach Passah war, müsste sich dies am 9. April 28 zugetragen haben, auf den Tag genau zwei Jahre vor der Auferstehung). Kurz vor dem nächsten Passahfest, dem des Jahres 29, fand die Speisung der Fünftausend statt, die der Höhepunkt des vorösterlichen Wirkens Jesu gewesen zu sein scheint: Davon berichten alle vier Evangelien, und die Exegeten nennen diese Zeit den „galiläischen Frühling". Dieser Frühling liegt genau in der Mitte des vom Herbst 28 bis Herbst 29 gehenden Jahres, welches das von Jesus in der Synagoge von Nazareth gemäß Lk 4,19 ausgerufene „Gnadenjahr des Herrn" (Jobeljahr) gewesen zu sein scheint (Israels heilige Jahre, nämlich Jobel- und Sabbatjahre begannen und endeten stets im Herbst; und die Periode von Herbst 28 bis Herbst 29 war das letzte volle heilige Jahr im Leben Jesu, das im Frühjahr 30 endete).[114]

3.3 Widersprüche zwischen Johannes und den Synoptikern?

0. Die angeblichen chronologischen Widersprüche betreffend Taufjahr, Dauer der Wirksamkeit, Todesjahr und Todestag Jesu wurden schon besprochen.

1. War Johannes der Täufer der wiedergekommene Elias, dessen Wiederkunft in Mal 3,23 angekündigt wird? Nach Joh 1,21 antwortet der Täufer auf die Frage, ob er Elias sei, mit Nein. Bei den Synoptikern scheint er

es dagegen sehr wohl gewesen zu sein. Nach Mt 11,14 sagt Jesus über Johannes den Täufer: „Wenn ihr es annehmen wollt: Er ist Elias, der kommen wird.“ In Mt 17,11–12 (vgl. Mk 9,11–3) fügt er hinzu: „Ja, Elias kommt und wird alles wiederherstellen. Ich sage euch aber: Elias ist schon gekommen, und sie haben ihn nicht erkannt.“ In Lk 1,17 hießt es bei der Ankündigung der Geburt Johannes' des Täufer: „Er wird vor ihm [vor dem Herrn] hergehen im Geist und in der Kraft des Elias“. – Das ist jedoch kein Widerspruch, denn auch bei den Synoptikern ist klar genug angedeutet, dass Johannes der Täufer nicht Elias *persönlich* ist (schließlich ist Johannes nach Lk 1 als Kind geboren, und nicht vom Himmel herabgekommen, wo Elias sich seit seiner Himmelfahrt aufhält); er war dem Elias aber *ähnlich* in seinem Charakter, seiner Gesinnung und seinem Auftreten, und somit ein „Elias“ nur der Kraft und dem Geist nach (Lk 1,17); das jedoch genügt bereits, um seine Geschichte als eine Erfüllung der Prophezeiung Mal 3,21 anzusehen. Auch das Wort Jesu in Mt 11,4 kann man so verstehen, dass der Täufer nur im uneigentlichen Sinn (wenn ihr es annehmen wollt = „sozusagen“) Elias ist, und in Mt 17,11–12 deutet Jesus an, dass es eine noch bevorstehende, also zweite Erfüllung von Mal 3,21 geben wird, wohl unmittelbar vor dem jüngsten Gericht (ob dann Elias persönlich kommt oder abermals nur ein ihm ähnlicher Prophet, bleibt wohl bis zur Erfüllung unklar).

2. Kannten sich Johannes der Täufer und Jesus? Nach Lk 1 waren sie verwandt und dürften sich daher gekannt haben. In Jo 1,31 sagt aber Johannes über Jesus: „Auch ich kannte ihn nicht“. – Man kann hier Schnackenburg recht geben: Dass Johannes Jesus nicht kannte, bezieht sich „weniger auf die Person des Erwarteten als auf dessen Würde, dass er nämlich der Geisttäufer ist.“ (R. Schnackenburg, Das Johannesev. Bd 1 S. 303).

3. Wohin wandte sich Jesus nach seiner Taufe? Jesus scheint nach Markus sofort nach seiner Taufe für vierzig Tage in die Wüste gegangen zu sein (Mk 1,12), nach Johannes aber war er anscheinend eine Woche nach der Taufe mit seinen Jüngern in Galiläa auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1). – Der Fehler ist hier, dass die in Joh 1 geschilderte Woche nicht die unmittelbar an die Taufe anschließende Woche ist, sondern eine Woche von dem Zeitpunkt an, da Jesus als schon Getaufter (wohl aus der Wüste, wohin er sich sofort nach der Taufe begeben hat) zum Jordan zurückkehrte.

4. Wo wurden Petrus und Andreas zuerst berufen? Jesus scheint nach den Synoptikern Petrus und Andreas am See von Galiläa zu berufen (Mt 4, Mk 1, Lk 5), nach Johannes aber scheint er Andreas und Petrus am Jordan kennenzulernen (Joh 1,40–41). – Johannes berichtet jedoch nur von einem erstes Kennenlernen bald nach der Taufe Jesu im Jahre 27, die Synoptiker berichten von der endgültigen Berufung zur Nachfolge Anfang 28 nach der Gefangennahme Johannes' des Täufers.

5. Wie heißt der Vater von Simon Petrus und wann gab Jesus ihm den Namen Felsenmann (= griech. Petrus = aram. Kephas)? In Joh 2,42 heißt Petrus „Simon, Sohn des Johannes“ und die Namengebung geschah schon beim ersten Kennenlernen am Jordan, nach Mt 16.18 heißt er „Simon bar [= Sohn des] Jona“ und die Namengebung scheint später, in Caesarea Philippi geschehen zu sein, kurz vor der Passion Jesu (vgl. 16,21). – Doch wird in Mt 16,18 genau gesagt der Name „Petrus“ gar nicht verliehen, sondern nur ausgedeutet (verliehen wird er in Joh 2,24: „du sollst Kephas *heißen*“, dagegen steht in Mt 16,18: “du *bist* Petrus und auf diesen Felsen …“). Auch nach Mk 3,16 und Lk 6,14 erfolgte die Namengebung schon lange vor der Szene in Caesarea Philippi. Der Name des Vaters Petri heißt bei Matthäus „Jona“ (hebr. Taube), bei Johannes (2,42 und 21,15–17) heißt er „Johannes“ (hebr. Gott ist gnädig). Wenn hier nicht Doppelnamigkeit vorliegt, könnte jedoch „Jona“ bei Mt (so wie oft in der Septuaginta) als eine Kurzform für den Namen Johannes benutzt worden sein.

6. Wann fand die Tempelreinigung statt? Nach den Synoptikern erfolgte die Tempelreinigung kurz vor dem Tode Jesu (Mt 21,12–13; Mk 11,15–17; Lk 19,45–46), nach Johannes dagegen kurz nach seiner Taufe (Joh 2,13–22). – Es spricht aber nichts dagegen, dass Jesus eine solche Aktion zweimal durchgeführt hat: Einmal am ersten Passahfest in der Zeit seiner Wirksamkeit, wovon Johannes berichtet, und dann nochmals in der Woche vor seiner Kreuzigung, was die Synoptiker bezeugen (die bezüglich des genauen Termins – war es am

Palmsonntag oder am Karmontag? – nur scheinbar voneinander abweichen; dieses Problem und das damit verbundene Problem der zeitlichen Fixierung der sog. Feigenbaumverfluchung wird in Endnote 115 erörtert).[115] Zudem sind einige Unterschiede in der Erzählung auffallend: Bei ersten Mal warf Jesus den Händlern vor, das Haus Gottes zu einer „Markthalle“ gemacht zu haben, das zweite Mal drückte er sich schärfer aus und sprach von einer „Räuberhöhle“; nur beim erste Mal benutzte er zum Vertreiben eine Geißel aus Stricken.

7. Ist die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46–54) und die Heilung des Dieners des Hauptmanns von Kapharnaum (Mt 8,5.-13; Lk 7,2–11) dasselbe Ereignis mit widersprüchlichen Details? – Zunächst liefert Mt 8 und Lk 7 eindeutig dasselbe Ereignis von der Heilung des Dieners des Hauptmanns (sich scheinbar widersprechende Details zwischen ihnen sind vereinbar).[116] Die Erzählung in Joh 4 ist dagegen der synoptischen Wunderheilung sehr ähnlich (beides ist eine Fernheilung Jesu auf Bitten einer hochgestellten Persönlichkeit aus Kapharnaum), die aber erhebliche Unterschiede zur Erzählung der Synoptiker aufweist und daher als ein eigenständiges Wunder Jesu gelten muss. Denn erstens ist der Bittsteller hier nicht ein römischer Hauptmann, sondern ein königlicher Beamter (und damit wohl ein Jude im Dienst des jüdischen Tetrarchen Herodes Antipas). Zweitens ist der Kranke hier nicht ein Diener, sondern der Sohn und des Bittstellers. Drittens ist die Krankheit hier keine Lähmung (wie in Mt 8,6), sondern ein Fieber (Joh 4,52). Viertens möchte der Bittsteller hier nicht verhindern, dass Jesus in sein Haus kommt (wie in Mt 8,8), sondern fordert ihn dazu auf, mitzukommen (Joh 4,49). – Es liegen also zwei ähnliche Fernheilungen Jesu vor. Offenbar hat Jesus zuerst den Sohn des königlichen Beamten geheilt (wegen Joh 4,54); dieser Beamte wird dies in Kapharnaum weitererzählt haben, so dass es auch den Hauptmann zu Ohren kam. Als dieser dann ein ähnliches Problem hatte und sein Diener krank war, war er daher schon fest überzeugt und in dem Glauben gefestigt, dass Jesus seinen Diener aus der Ferne heilen kann. Er unterließ es daher im Gegensatz zu dem königlichen Beamten, Jesus in sein Haus zu bitten und bat statt dessen direkt um die Fernheilung.

8. Stieg Jesus nach dem Gang über das Wasser in das Boot der Jünger ein oder nicht? Nach Markus „stieg er zu ihnen ins Boot und der Sturm legte sich, und Insassen des Bootes fielen vor ihm nieder“ (Mk 6,51). Nach Matthäus stieg er zusammen mit Petrus ins Boot, der auf die Weisung Jesu hin zuvor das Boot verlassen hatte und auf dem Meer gewandelt war (Mt 14,32). Bei Johannes aber heißt es: „Sie wollten ihn nun ins Boot holen. Und sofort war das Boot an Land“ (Joh 6,21). – Doch sagt Johannes keineswegs, dass die Jünger ihr Vorhaben *nicht durchführten* oder dass Jesus das Boot *nicht betrat*. Vielmehr lässt es der Evangelist völlig offen, ob es dazu kam oder nicht. Es kam ihm bei der Abfassung des Textes an dieser Stelle anscheinend ein weiteres Wunder in den Sinn, dass die übrigen Evangelisten übergangen hatten: Dass nämlich, nachdem Jesus ins Boot gekommen war, sie sich plötzlich an Land befunden hatten ohne die 25–30 Stadien, die sie noch vom Land getrennt hatten (Joh 6,19), auf gewöhnlichem Wege rudernd zurücklegen zu müssen. Ebenso abrupt, wie ihm damals diese wunderbare plötzliche Versetzung an Land vorgekommen sein muss, brach er die also hier die Erzählung ab und konstatierte sofort das wunderbare Ende der Reise.

9. Wann und wo erfolgte die Salbung Jesu in Bethanien?
Nach dem Johannesevangelium (12,1–11) kam Jesus sechs Tage vor dem Passahfest, an dem er sterben sollte, nach Bethanien, wo ihm ein Gastmahl bereitet wurde, bei dem Martha bediente, Lazarus unter den Gästen war, und Maria seine Füße salbte und mit ihren Haaren trocknete; Judas beschwerte sich über die Verschwendung des Öls, das man hätte verkaufen können, um das Geld den Armen zu geben (was Judas aber nicht sage, um den Armen zu helfen, sondern weil er als Kassenwart aus der Kasse Geld stahl); daraufhin nahm Jesus sie in Schutz und erklärte, das sie ihn für sein Begräbnis gesalbt habe. Über diese Salbung Jesu kurz vor seinem Tode wird auch von Matthäus und Markus geschildert (Mt 26,6–13; Mk 14,3–9), auch hier geschieht die Salbung in Bethanien, auch hier wird sie von Jüngerseite angefochten, auch hier verteidigt Jesus die Salbung, indem er erkärt, sie sei für sein Begräbnis geschehen. Es gibt jedoch einige Unterschiede zu Johannes: Bei Matthäus und Markus wird der Name der salbenden Frau nicht erwähnt, und der Einwand der Verschwendung kommt von „einigen“ Anwesenden (so Mk) bzw. generell von „den Jüngern“ (so Mt), also nicht allein dem Judas. Ferner

erwähnen Matthäus und Markus, dass die Frau das Öl auch über den Kopf Jesu goss, wobei Mk zusätzlich erklärt, sie habe dabei das Gefäß zerbrochen. Außerdem berichten sie, dass Jesus über die Frau voraussagte: „Wo immer auf der ganzen Welt das Evangelium verkündigt wird, da wird auch zu ihrem Gedächtnis erzählt werden, was sie getan hat“ (Mt 26,13; Mk 14,1–9). Diese Züge lassen sich aber problemlos als Ergänzung des von Johannes Berichteten verstehen. Gravierender ist, dass die Schilderung gemäß Mt und Mk sich (zumindest auf den ersten Blick) von der Schilderung im Johannesevangelium auch im Hinblick auf Ort und Zeit des Geschehens geringfügig unterscheidet. Alle drei Evangelisten lassen sie zwar in der Stadt Bethanien in der Nähe Jerusalems stattfinden, Johannes jedoch anscheinend im Haus von Lazarus, Martha und Maria, während Markus und Matthäus sie im Haus eines Mannes mit Namen „Simon der Aussätzige“ stattfinden lassen. Außerdem erfolgte die Begebenheit nach Johannes „sechs Tage‘ (Joh 12,1), nach Matthäus und Markus aber anscheinend „zwei Tage“ vor dem Passah (Mk 14,1; Mt 26,2). Nun ist es äußerst unwahrscheinlich, dass in örtlich und zeitlich so enger Nähe zwei so ähnliche Salbungen stattgefunden haben könnten, so dass wir davon ausgehen können, es mit *ein und demselben Ereignis* zu tun zu haben. Zur Auflösung der angeblichen örtlichen und zeitlichen Differenz ist daher folgendes zu bemerken.

Was zunächst die Angabe des Hauses betrifft, in welchem die Salbung stattfand (Haus des Lazarus oder Haus Simons der Aussätzigen), so sagt Johannes mit keinem Wort, dass dies im „Haus des Lazarus‘ war, sondern nur, dass Lazarus ebenso wie seine Schwestern Martha und Maria beim Mahle anwesend war. So spricht nichts dagegen, dass Jesus damals zusammen mit seinen Freunden im Haus eines anderen Jesusfreundes mit Namen „Simon der Aussätzige“ zu Gast war, der ebenfalls in Bethanien wohnte. Ganz im Gegenteil: Wenn es in Joh 12,2 heißt, „Lazarus war einer von denen, die mit ihm [Jesus] zu Tisch lagen“, so scheint diese Formulierung anzudeuten, dass Lazarus *nicht* der Gastgeber oder Hausherr war, denn es wäre sehr ungewöhnlich, vom Gastgeber und Hausherrn lediglich zu sagen, er sei „einer von denen“ gewesen, die (auch) dabei waren. Zudem ist es möglich, dass jener Simon ein älterer Verwandter von Lazarus und seinen Schwestern war (sei es der Vater oder ein Großvater, Onkel, Neffe oder älterer Bruder; vielleicht auch der Ehemann einer der Schwestern), und dass Lazarus, Martha und Maria dann vielleicht sogar im Hause Simons wohnten.

Zu den scheinbaren chronologischen Differenzen (sechs Tage vor dem Pessah bei Johannes; zwei Tage vor dem Pessah bei Matthäus und Markus) aber lässt sich sagen, dass Johannes der einzige Evangelist ist, der mit seiner chronologischen Angabe (Joh 12,1: „sechs Tage vor dem Passah“) wirklich *die Salbung in Bethanien* datiert. Bei Markus und Matthäus dagegen bezieht sich die Angabe, es sei „zwei Tage“ vor dem Passah gewesen, genau genommen gar nicht auf die Salbung, sondern unmittelbar nur auf den *Beschluss des Hohen Rates der Juden, Jesus durch eine List gefangen zu nehmen und dann umzubringen* (Mt 26,2–5; Mk 14,1). Die nachfolgend erzählte Geschichte von der Salbung könnte also bei Matthäus und Markus chronologisch durchaus eine *Rückblende* auf ein *früheres Ereignis* sein, welches (wenn es die von Johannes beschriebene Salbung war) vier Tage vor dem zuvor geschilderten Tötungsbeschluss zurücklag. Es ist ja bekannt, dass die Berichte in den Evangelien nach Markus und Matthäus nicht streng chronologisch, sondern auch nach anderen Gesichtspunkten geordnet sind.
Dass nun die Salbungsgeschichte bei Matthäus und Markus tatsächlich ein *Einschub* ist, der den Erzählfaden unterbricht, erkennt man sofort, wenn man weiterliest: Im Anschluss an die Salbungsgeschichte wird von der *Vereinbarung der Hohenpriester mit Judas berichtet, die dem Judas Geld gaben, damit er ihnen Jesus ausliefere* (Mt 26,14–16; Mk 14,10–11). Dieser Bericht über die „Judasvereinbarung“ greift die vorhergehende Erzählung vom „Tötungsbeschluss“ wieder auf, er ist die direkte Fortsetzung der Erzählung vom Tötungsbeschluss, die uns zeigt, wie der Hohe Rat vorging, um den gefassten Tötungsbeschluss umzusetzen. Somit muss die Judasvereinbarung logischerweise auch chronologisch die Fortsetzung des Tötungsbeschlusses sein, kann also nicht früher als „zwei Tage“ vor dem Passah stattgefunden haben. *Für die eingeschobene Salbungsgeschichte dagegen muss das nicht gelten, wenn diese ein Rückblick ist.*
Der Grund aber, warum im Markus- und Matthäusevangelium die Salbungsgeschichte ausgerechnet zwischen Tötungsbeschluss und Judasvereinbarung eingeschoben wurde, könnte darin liegen, dass der Glaubensabfall

des Judas, der zur Judasvereinbarung führte, durch die Habsucht des Judas bedingt war, die in einem seltsamen Kontrast zur Freigebigkeit der salbenden Frau in Bethanien stand und durch die Verschwendung des teuren Salböls sogar angestachelt wurde (wie im Joh 12,4–6 angedeutet ist). So scheint es also tatsächlich einen Zusammenhang zwischen Salbung und Judasverrat gegeben zu haben, den zwar nur Johannes ziemlich klar andeutet, der aber auch Markus (oder vielmehr dessen Gewährsmann Petrus) bekannt gewesen sein wird, und dessen Kenntnis den Apostel Petrus in seinen später von Markus gesammelten Erzählungen bestimmt haben kann, unmittelbar vor der Judasvereinbarung auf die Geschichte zurückzublicken, welche diese Tat motiviert hatte. So kann also die Reihenfolge der Berichte im Markusevangelium erklärt werden. Im später zusammengestellten Matthäusevangelium kann dann bei der Übernahme des Markusstoffes diese Reihenfolge einfach mit übernommen worden sein.
So gibt es zwischen den Versionen der Salbungsgeschichte bei Joh, Mk und Mt jedenfalls kein unauflöslichen Widersprüche.

Eine ähnliche Salbungsgeschichte wird nun jedoch auch von Lukas in Lk 7,36–49 berichtet: Dort wird eine namentlich ungenannte Sünderin erwähnt, die Jesus im Haus eines Pharisäers mit Namen Simon die Füße mit Öl salbte und mit ihrem Haar trocknete. Dies ist jedoch sicher eine *andere* Begebenheit, trotz der Ähnlichkeiten: Beides spielt im Haus eines Mannes mit dem damals sehr häufigen Männernamen Simon/Simeon (welcher sogar schlechthin der am häufigsten vorkommende Name im palästinensischen Judentum zur Zeit Christi war; zur dennoch möglichen Gleichheit der Person siehe jedoch den folgenden Exkurs), und in beiden Fällen wird Jesus von einer Frau mit Öl gesalbt. Die Unterschiede sind jedoch nicht zu übersehen:
Erstens fand die lukanische Salbung nicht in der Woche vor dem Tode Jesus statt, sondern lange vorher, denn nach der Salbungsgeschichte heißt es in Lk 8,1–2, dass Jesus „in der Folge“ durch die Städte und Dörfer zog, begleitet von den zwölf und einigen Frauen (darunter Maria Magdalena, welche die salbende Frau gewesen sein könnte; siehe Endnote 117).
Zweitens wird als Ort nicht Bethanien in Judäa genannt, sondern eine (nach dem Kontext wohl in Galiläa gelegene) Stadt, in welcher die Frau eine bekannte Sünderin war (Lk 7,37).
Drittens salbte die Sünderin bei Lukas anscheinend nur die Füße Jesu (Lk 7,38.46), während die salbende Frau am Ende des Lebens Jesu zwar *auch* seine Füße salbte (und Johannes *nur* von der Fußsalbung berichtet), darüber hinaus aber das Öl auch über sein Haupt goss (wie Matthäus und Markus berichten), wobei ihr noch die Peinlichkeit passierte, dass ihr das Alabastergefäß dabei zerbrach (wie Markus berichtet).
Viertens war der Einwand gegen den Akt nicht die Verschwendung, sondern die Tatsache, dass eine Sünderin Jesus berührte (Lk 7,39), der Einwand kam nicht aus dem Jüngerkreis Jesu, sondern von einem Pharisäer.
Fünftens aber – und das ist am allerwichtigsten – hat die Salbung in Bethanien, von der Johannes, Matthäus und Markus berichten, inhaltlich-thematisch eine *völlig* andere Gesamtausrichtung als die von Lukas erzählte Salbung: Bei Lukas geht es um die „Bekehrung“ einer Sünderin, während die Salbung in Bethanien als eine den „Tod Jesu“ vorbereitende Handlung erscheint.
So können diese Salbungen nicht identisch sein. Wie es also eine doppelte Tempelreinigung gegeben hat, eine zu Anfang und eine am Ende der Wirksamkeit Jesus, so offenbar auch eine doppelte Salbung: Die erste von einer Sünderin, die dabei vom Herrn Verzeihung erfuhr und zur Jüngerin wurde, die zweite von einer langjährigen Jüngerin, die ihren Herrn, freilich ohne es zu wissen, bereits für sein Begräbnis salbte (Mt 26,13; Mk 14,8).[117]

10. Wann und wie hat Jesus beim Mahl vor seinem Tod Judas als Verräter kenntlich gemacht? Nach Lk 22,21–23 hat Jesus angedeutet, dass einer der Jünger ihn verraten würde, und die Jünger fragen sich *untereinander*, wer es sei, aber eine konkretere Aussage Jesu hierzu fehlt. Ebenso hat nach Mk 14,19–21 Jesus den Verrat angekündigt, und die Jünger fragen Jesus „bin ich es etwa?“, aber Jesus wiederholt nur, dass es einer von ihnen sein wird, der mit ihm die Hand in die Schüssel taucht. Dies steht auch bei Matthäus 26,22–24, aber Matthäus fügt noch hinzu (26,25) dass dann Judas nochmals fragt „bin es etwa ich“ und Jesus dann direkt bejahend geantwortet: „Du hast es gesagt“. Nach Joh 13,18–30 schließlich gibt Petrus den neben Jesus sitzenden Johannes den Auftrag, er solle Jesus fragen, wer es sei. Jesus sagt daraufhin zu Johannes, es sei der, dem er nun

das Brot geben werde, und gab es daraufhin dem Judas. Nach Lukas scheint die Bezeichnung des Verräters *nach* der Einsetzung des Abendmahles stattgefunden zu haben, bei Matthäus und Markus dagegen *vorher*. – Da die Einsetzungsworte Jesu bei Lukas direkt in die Bezeichnung des Verräters übergehen, scheint diese Bezeichnung *nach* der Einsetzung stattgefunden zu haben. Matthäus und Markus widersprechen dem nicht: Sie setzen zwar ihren Bericht über die Bezeichnung des Verräters vor den Bericht über die Einsetzung, verknüpfen aber beides *nicht zeitlich*, sondern überschreiben einfach beide Berichte mit der allgemeinen Zeitbestimmung „während sie aßen"; die Reihenfolge dürfte deshalb hier nicht zeitlich gemeint sein, sondern könnte dadurch bestimmt sein, dass die Einsetzung an den Schluss der Erzählung gesetzt wurde, weil sie der *Höhepunkt des Abends* war.
Zudem scheint es, dass Jesus erste Andeutungen zur Bezeichnung des Verräters schon vor dem Abendmahl machte, und diese danach konkretisierte. Dies scheint aus dem Johannesevangelium zu folgen, obgleich Johannes gar nicht von der Einsetzung berichtet. Da wir nach Lukas davon ausgehen dürfen, dass die endgültige Bezeichnung des Verräters nach dem Abendmahl geschah, muss die Szene Joh 13,21–30, die zum Weggang des Verräters führte, *nach* dem Abendmahl erfolgt sein. Da die vorhergehende Szene (Joh 13,1–20) aber die Fußwaschung war, die als Reinigungsritus (vgl. Joh 13,10) eher vor als nach dem Abendmahl ihren rechten Platz zu haben scheint, müsste das Abendmahl bei Johannes in Kapitel 13 zwischen den Versen 20 und 21 stattgefunden haben. Dann aber waren die Worte 13,10–11 sowie 13,18–19 bereits eine Andeutung des Verrats *vor* dem Abendmahl, denen nach *nach* dem Abendmahl die klare Bezeichnung des Verräters folgte. Der nach 13,21 folgende Teil des Letzten Mahles war dann also ein an die Eucharistie anschließendes Agape-Mahl, und das Brot, das Jesus dem Judas gab, um ihn damit zu bezeichnen (13,26–27), war folglich nicht die Eucharistie (die dieser schon zuvor empfangen hatte).
Den konkreten Hergang der Bezeichnung des Verräters kann man in Einklang mit den Evangelien wie folgt rekonstruieren: Nachdem Jesus geäußert hat, dass einer der zwölf Apostel ihn verraten würde, fragen sie sich erst untereinander, wer er sei. Im weiteren Verlauf des Mahles fragt einer nach den anderen Jesus vertraulich, ob er es sei; diese Frage stellt aber jeder von ihnen in gedämpften Ton und in Augenblicken, wo es die anderen möglichst nicht hören. Als Judas diese Frage stellte, antwortet Jesus doppeldeutig, aber eigentlich doch unmissverständlich: „Du hast es gesagt", und Judas musste sich durchschaut fühlen. Dieses Gespräch zwischen Judas und Jesus dürfte vertraulich erfolgt sein, so dass nur in unmittelbarer Nähe befindliche Zuhörer es damals aufgeschnappt haben, deren weitergegebenes Zeugnis später ins Matthäusevangelium gelangte. Es bekamen aber nicht alle damaligen Anwesenden dieses Gespräch mit, denn andernfalls hätten alle zweifelsfrei gewusst, wer der Verräter ist. Insbesondere muss dies dem Petrus verborgen geblieben sein, sonst könnte das in Joh 13,24–30 Berichtete nicht wahr sein (dass nämlich Petrus den Johannes dazu anstiftete, Jesus vertraulich zu fragen, wer der Verräter sei, dass Jesus diese Frage auch nur vertraulich beantwortete, und dass Judas sofort danach den Abendmahlssaal verließ). Über das Ende des Judas erzählt Johannes nichts; darüber lässt sich aber durch die synoptische Überlieferung nach Beseitigung einiger Schwierigkeiten ein recht klares Bild gewinnen.[118]

11. Wer war die Hohepriester, der Jesus verhörte, während Petrus im Hofe des hohepriesterlichen Hauses Jesus dreimal verleugnete: Kajaphas (wie es in Mt 26,9 steht) oder Hannas (wie es aus Joh 9,13 und 9,24 hervorzugehen scheint) und in welchem Hof fand die Verleugnung statt?

Der Hohepriester Hannas hatte das Amt offiziell nur von 6–15 n. Chr. inne, danach hatte er als „graue Eminenz" immer noch großen Einfluss, und aus einer Familie gingen fünf Hohepriester hervor. Kajaphas war der offizielle Hohepriester in den Jahren 18–37 und somit zur Zeit des Todes Jesu; er war aber Schwiegersohn des Hannas (Joh 18,13) und so hatte der Alt-Hohepriester Hannas auch in seiner Regierungszeit bis zu seinem Tod im Jahr 66 noch großen Einfluss, zumal manche Juden seine Absetzung durch die Römer nicht anerkannten und ihn für den rechtmäßigen Hohenpriester hielten; auch behielt er den Titel eines Hohenpriesters. Dasselbe gilt auch für die anderen abgesetzten Hohenpriester, die ihr ganzes Leben lang den Titel beibehielten. So kann im NT von den Hohenpriestern in der Mehrzahl die Reden sein (z.B. Mk 14,54), und Lukas konnte in Lk 3,2 sagen: „Hohepriester waren Hannas und Kajaphas"; diese beiden erscheinen auch in Apg 4,6 unter den Mitgliedern des Hohen Rates, welche gemeinsam das Predigtverbot für die Apostel aussprachen.

Nach Joh 18,13 wurde der gefesselte Jesus zunächst zu Hannas zu einem Vorverhör geschickt, auf dem Jesus aber keine Antwort gab (Joh 18,19–23); von dort schickte man ihn nach Joh 18,24 zu Kajaphas. Derweil war

Petrus mit Hilfe der Beziehungen des Johannes zur Hohepriesterfamilie in den Hof des Hohenpriesters gelangt (Joh 18,15), wobei unklar bleibt, welcher der beiden Hohenpriester gemeint ist. Nach den anderen Evangelien ist es der Hof des Kajaphas gewesen, in dem diesen Evangelien zufolge die Verleugnung des Petrus stattfand. Doch ist es wahrscheinlich, dass der Hof *beiden* Hohenpriestern gehört hat, und diese miteinander verwandten Hohenpriester dürften dann verschiedene, durch den Hof getrennte Bereiche desselben Gebäudekomplexes bewohnt haben, wie es schon Ricciotti (das Leben Jesu, Basel 1955, S. 532 und 534) ebenso wie Blinzler (Der Prozess Jesu, Regensburg, 1955, S. 67) vermuteten. In diesem gemeinsamen Hof also scheint gemäß Joh 18,16–18.25–27 die dreifache Verleugnung Jesu durch Petrus stattgefunden zu haben, und zwar die erste während des Verhörs durch Hannas (Verse 16–18), und die beiden letzten während der Verhandlung bei Kajaphas (Verse 25–27), die Johannes nur erwähnt, ohne Inhaltliches darüber zu sagen; ferner übergeht Johannes vollständig die abschließende Ratsversammlung am Morgen. Die Synoptiker dagegen übergehen die offenbar kurze Verhandlung vor Hannas und erwähnen nur: (1) diejenige vor Kajaphas (den nur Matthäus ausdrücklich nennt), bei dem sich noch in der Nacht die Mitglieder des Hohe Rates einfanden, und (2) die am frühen Morgen stattfindende abschließende Versammlung des Hohen Rates (Mt 26,57–68; 27,1; Mk 14,53–65; 15,1; Lk 22,54.63–71). Ein Widerspruch ist also weder bezüglich des vorsitzenden Hohenpriesters beim Prozess Jesu noch bezüglich der Lokalität der Verleugnung Petri gegeben.

12. Widersprechen sich nicht die verschiedenen Wiedergaben der näheren Umstände der drei Verleugnungen Petri? – Es dürfte sich bei jeder Verleugnung um ein tumultartiges Geschehen gehandelt haben, bei dem eventuell mehrere Personen Petrus vorwarfen, zu Jesus zu gehören, und Petrus jedes Mal seine Verleugnung in mehreren Sätzen deutlich zum Ausdruck brachte, weshalb es nicht überraschend ist, wenn die Evangelisten jeweils verschiedene dieser Anklagen und Antworten Petri festgehalten haben.[119]

13. Widersprechen sich die Evangelien nicht in Bezug auf den Hahn bei der Verleugnung des Petrus? Nach Markus sollte gemäß Jesu Vorhersage die dreifache Verleugnung erfolgen, ehe *zweimal* ein Hahnenschrei zu hören ist (Mk 14,30; so auch das sog. Fajum-Fragment) – und es erfolgte zwischen der ersten und der zweiten Verleugnung tatsächlich ein erster Hahnenschrei, dem dann ein zweiter Hahnenschrei nach der dritten Verleugnung folgte (Mk 14,68.72) – während bei den übrigen Evangelisten alle drei Verleugnungen bereits erfolgt sein sollten und auch erfolgten, ehe ein Hahn *zum ersten Mal* kräht (Mt 26,34.74–75; Lk 22,24.60–61; Joh 13,38; 18,27). – Diese Angaben widersprechen sich nicht, sie unterscheiden sich nur in der Genauigkeit. Die markinische Fassung gibt offenbar die Vorhersage Jesu am genauesten wieder: Und zwar dürfte Jesus gemeint haben, dass die Verleugnung abgeschlossen sein würde, bevor die Schreie zweier *verschiedener* Hähne erfolgt sein würden. Wichtig ist hier, dass er nicht von ein und demselben Hahn gesagt hat, dieser würde zweimal schreien: Es fehlt bei allen Evangelisten vor dem Wort Hahn der Artikel. Dann kann man aber wahrheitsgemäß sagen, dass die Verleugnung nach Jesu Vorhersage abgeschlossen sein sollte, bevor *einer* dieser beiden Hähne *zum ersten Mal* kräht, und diesen Aspekt der Vorhersage geben Matthäus, Lukas und Johannes wieder.

Wenn man allerdings – was in vielen Übersetzungen geschieht – nicht genau übersetzt, und von „dem“ Hahn redet (also alles auf *einen einzigen Hahn* bezieht), erhält man allerdings einen formalen Widerspruch zwischen der Vorhersage bei Matthäus, Lukas und Johannes (die dann sinngemäß bedeutet: *der Hahn* wird vor dem Abschluss der dreifachen Verleugnung nicht krähen) und der Erfüllung bei Markus (die dann besagt, dass *dieser selbe* Hahn bereits vor der zweiten Verleugnung zum ersten Mal krähte).

14. Unterscheiden sich die Evangelien nicht im Text der Kreuzestafel? Auf dieser Tafel stand nämlich

nach Matthäus (27,37): „Dieser ist der König der Juden“,
nach Markus (15,26): „der König der Juden“,
nach Lukas (23,38): „der König der Juden [ist] dieser“,
nach Johannes (19,19): „Jesus der Nazarener, der König der Juden“,

wobei Johannes in 19,29–20 noch angibt, dass Pilatus die Inschrift hatte anfertigen lassen, und dass sie

„hebräisch [bei Joh. = aramäisch?],[120] römisch [= lateinisch] und griechisch“

geschrieben war. Das „INRI“ der christlichen Kunst gibt die Anfangsbuchstaben der johanneischen Form wieder: Iesus Nazarenus Rex Iudeorum. Es ist jedoch offensichtlich, dass hier kein Widerspruch vorliegt, vielmehr bietet Johannes den vollständigen Wortlaut, während die Synoptiker nur den wichtigsten Teil „König der Juden“ zitieren, wobei Matthäus und Lukas noch „Dieser ist“ bzw. „dieser“ anfügen, was beides ebenfalls noch auf der Tafel gestanden haben kann (vielleicht in einer der drei Sprachen das vorangestellte „dieser ist“, und das nachgestellte “dieser“ in einer anderen,[121] aber auch dann, wenn es nicht explizit auf der Tafel stand, sinngemäß ergänzt werden muss, also in jedem Fall die wahre Bedeutung der Inschrift ist.
In ähnlicher Weise lassen sich übrigens auch die verschiedenen Formen der Einsetzungsworte bei Paulus und den Synoptikern (Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Lk 22,19–20; 1 Kor 11,24–25 sowie in den alten liturgischen Texten der Ost- und Westkirche (römischer Kanon und Chrysostomusliturgie) erklären,[122] ebenso wie die zwei Formen des Vaterunser in Mt 6,9–15 und Lk 11,2–4 (Lukas lässt Teile aus), und die zwei Formen der Rede Gottes über die zehn Gebote (Ex 20,1-17 und Dt 5,6-21).[123]

In der *Basilica di Santa Croce in Gerusalemme* in Rom wird die (möglicherweise echte) Reliquie des Titulus Crucis gezeigt, die dort 1492 durch Arbeiter entdeckt worden ist.[124] Sie lag in einer Bleikassette, die das Siegel des Kardinals Gerardus trug, der 1144 zur Papst gewählt wurde und sich Lucius II. nannte. Der älteste Teil der Kirche, aus dem dieser Fund stammt, war im 4. Jahrhundert Teil eines römischen Kaiserpalastes, des Sessorianums, in dem die Kaiserin Helena, die Mutter Kaiser Konstantins residierte; Helena aber soll nach beim einem Jerusalembesuch (wohl um 328) das Kreuz Christi aufgefunden und einen Teil von ihm mit sich nach Rom gebracht haben. Paläographische Untersuchungen des Titulus haben nun ergeben, dass er aus dem 1. Jahrhundert stammen könnte; dem steht eine 2002 durchgeführte C14-Altersbestimmung entgegen, die das Holz auf die Zeit zwischen von ca. 1029 n. Chr. datierte;[125] Doch ist dieses Ergebnis der C14-Messung hier ebenso mit Vorsicht zu genießen wie beim Turiner Grabtuch. Wie dort, könnten auch hier spätere Kontaminationen ein jüngeres Alter vortäuschen.[126] Die Paläographie zeigt jedenfalls nach dem Urteil von sieben Experten zuverlässig und unbestechlich, dass die hebräische Zeile im Stil des ersten bis dritten Jahrhunderts geschrieben ist, die griechische und lateinische eindeutig im Stil des frühen ersten Jahrhunderts. Da nun ein Fälscher im Mittelalter kaum den Schreibstil der ersten Jahrhunderte gekannt und nachgeahmt haben kann, muss die Tafel entweder wirklich das Original oder eine originalgetreu angefertigte Kopie sein. Der Titulus enthält drei Zeilen: und zwar ist die oberste eine hebräische oder aramäische Zeile (die nur teilweise erhaltenen sechs Buchstaben reichen nicht aus, um das zu entscheiden), in der Mitte eine griechische und unten eine lateinische, wobei die letzten beiden in Nachahmung des Hebräischen von rechts nach links geschrieben sind. Die hebräisch/aramäische Zeile lautet wahrscheinlich: Jesus von Nazareth, euer König („jshw nzr m m“, vokalisiert vielleicht Jeshu Nazara M[alkeke]m oder M[alko]m). In der Landessprache brauchte es ja nicht zu heißen „König der Juden“, denn da diejenigen, die dies lesen konnten, ohnehin Juden waren, konnte man bedeutungsgleich aber kürzer schreiben: „euer König“. Die griechische und die lateinische Zeile lauten „Jesus von Nazareth König“ (IC. NAZAPENOYC B[asileus], bzw. I. NAZARINUS R[ex]), wobei die Lesung Nazarenos / Nazarinos vom der Schreibung der Evangelien Nazoraios abweicht und daher kaum eine nach der Vorlage der Evangelien vorgenommene Fälschung sein kann.

15. Gab es einen reumütigen Schächer am Kreuz, wie es Lukas überliefert (Lk 22,39–43), oder lästerten beide den Herrn (Mt 27,44, Mk 15,32)? – Jesus hing sechs Stunden am Kreuz, daher könnten sie ihn anfangs beide gelästert haben, am Ende aber lies der eine davon ab und bekehrte sich. Die Kunde vom anfänglichen Lästern könnte dann zu Markus und damit zum Endredaktor des Matthäusevangeliums gelangt sein; die Kunde von der Bekehrung aber zu Lukas. Interessant ist, dass im Johannesevangelium über das Lästern der beiden mit Christus gekreuzigten Verbrecher ebenso wenig gesagt ist wie über die Bekehrung eines von ihnen (hätte er das Lästern angesprochen, so hätte er als unmittelbarer Augenzeuge unbedingt die Bekehrung des einen von ihnen erwähnen müssen). Johannes lässt diese ganze Episode aber als schon bekannt aus, und berichtet statt dessen, wie Jesus am Kreuz ihm selbst seine Mutter anvertraut hat.

16. Wie lassen sich die Berichte der vier Evangelien über die Osterereignisse vereinbaren? Die diesbezüglichen scheinbaren Widersprüche waren für Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), einen der Väter der kritischen Bibelexegese, einer der Hauptgründe, den Glauben an die Offenbarung abzulehnen. Man kann die Ereignisse aber wie folgt widerspruchsfrei rekonstruieren:

A. Nach Matthäus (27,62–66) lies Pilatus auf Bitten des Hohen Rates am Karsamstag eine Wache vor dem Grab aufstellen und das Grab versiegeln, weil man sich daran erinnerte, dass Jesus seine Auferstehung am dritten Tag angekündigt hatte und einen Diebstahl seines Leibes durch seine Jünger fürchtete. Reimarus fand es nun unglaubwürdig, dass die salbentragenden Frauen am Ostersonntag sich auf ihrem Weg zum Grabe nur darüber Gedanken machten, wie der Stein vom Grab weggerollt werden kann (Mk 16,3), nicht aber darüber, wie sie die Wachen überlisten könnten. Doch dürften die Frauen von der Wache gar nichts gewusst haben: Die Wachen waren ja *am Sabbat* angefordert und aufgestellt worden, an dem die Jüngerinnen Christi nach den Vorschriften des Gesetzes ruhten (wie in Lk 23,56 ausdrücklich gesagt wird) und daher wohl kaum aus dem Haus gegangen waren (die Mitglieder des Hohen Rates waren dagegen nach Mt 27,66 sowohl zu Pilatus als auch zum Grab gegangen, um es zu versiegeln; dabei haben sie möglicherweise in ihrem Eifer gegen die Jünger Jesu sogar das Sabbatgebot übertreten). Am Ostersonntag in der frühen Morgendämmerung bebte die Erde und der Stein am Grabe wurde von einem Engel des Herrn weggerollt; die Wachen fielen in Ohnmacht (Mt 28,1–4). Diese wird aber nur kurz angedauert haben, die Wachen werden dann festgestellt haben, dass der Leichnam verschwunden war; den Engel sahen sie wohl nicht mehr. Da sie sich offenbar nicht bekehrt haben, werden sie die Engelserscheinung wohl als Halluzination gedeutet, die Öffnung des Grabes auf den Erdstoß zurückgeführt und das Verschwinden des Leichnams den Jüngern Jesu zugeschrieben haben. Jedenfalls verließen sie das Grab, liefen in die Stadt und erstatteten später dem Hohen Rat Bericht; sie erhielten die Anweisung, dem Volk zu erzählen, dass Christi Jünger, während sie schließen, den Leib Christi gestohlen hätten (Mt 28,11–15). Als die Frauen zum Grab kamen, waren sie jedenfalls schon verschwunden. Reimarus zweifelt auch das Motiv der Frauen, das Salben des Leichnams Jesu an: Nach Joh 19,38–49 hatten bereits am Karfreitag Abend Nikodemus und Joseph von Arimathäa die Salbung gemäß der Begräbnissitte durchgeführt. Aber wer will leugnen, dass die Liebe zum Herrn die Frauen zur an sich überflüssigen nochmalige Salbung animiert haben kann, so dass sie direkt nach ihrer Heimkehr vom Begräbnis noch am Vorabend des Sabbat (Lk 23,56) weitere Salben bereiteten und auch einen Tag später, am Vorabend des Ostersonntag, noch Salben einkauften (Mk 16,1).

B. Die Frage ist nun, wann welche Frauen zum Grab kamen. Johannes erwähnt nur *Maria Magdalena*, die *in aller Frühe, als es noch dunkel war*, zum Grab eilte (Joh 20,1). Matthäus erwähnt zwei Frauen: *Maria Magdalena und die andere Maria = Maria Jacobi*, die *im Morgengrauen* zum Grab gingen (Mt 28,1). Markus erwähnt außer diesen beiden Frauen als dritte noch *Salome* und sagt, dass diese drei *sehr früh am ersten Wochentag* (= Sonntag) zum Grab kamen, *als die Sonne aufging*. Im Lukasevangelium sind die *im tiefen Morgengrauen* zum Grab gehenden salbentragenden Frauen diejenigen, die Jesus „von Galiläa her begleitet hatten“ (Lk 23,55 – 24,1), dazu gehören nach Lk 8,1–3 außer Maria Magdalena auch Johanna und Susanna „und viele andere“; Lukas sagt explizit, dass es außer Maria Magdalena und Maria Jacobi „Johanna und die anderen mit ihnen“ waren (Lk 24,10), also mindestens (wenn es zwei „andere“ waren) fünf Personen.
Man kann die Ereignisse anhand dieser Berichte wie folgt rekonstruieren. Zunächst sollte eigentlich selbstverständlich sein, dass wenn Johannes von einer, Matthäus von zwei, Markus von drei und Lukas von mindestens fünf Frauen spricht, kein Widerspruch vorliegt, da keiner der Evangelisten sagt, dass *ausschließlich* die von ihm genannten Frauen zum Grab gingen. Eher scheint auf den ersten Blick die doppelte Zeitbestimmung bei Markus widersprüchlich zu sein (einerseits kamen die Frauen wie bei den übrigen Evangelisten „sehr früh“, d.h. als es noch dunkel war und das Morgengrauen gerade erst einsetzte, also kurz nach 4 Uhr; andererseits aber „als die Sonne aufging“). Diese Angaben dürften aber in der einfachen und etwas ungehobelten Sprache des Markus so gemeint sein, dass die Frauen losgingen, als es noch ganz finster war und die Dämmerung gerade einsetze, dass sie aber erst am Grab ankamen, als die Sonne gerade aufging. Dann müssen ein bis zwei Stunden zwischen dem Aufbruch und der Ankunft am Grab vergangen sein: Da der direkte Weg wohl nur ca. 20 Minuten gedauert haben dürfte, bedarf dies einer Erklärung. Man könnte sich vorstellen, dass die drei von Markus genannten Frauen in aller Frühe gemeinsam aufbrachen und zunächst noch weitere Frauen (etwa Johanna und Susanna, die möglicherweise anderswo untergebracht waren) aufsuchten, um mit ihnen vor dem Gang zum Grab noch letzte Vorbereitungen für das Salben zu treffen. Maria Magdalena wird dies zu lange gedauert haben; sie löste sich von den übrigen und eilte auf direktem Wege allein zum Grab, noch in der Dunkelheit (Joh 20,1). Sie sah das Grab offen, und eilte zurück, um den Aposteln Petrus und Johannes mitzuteilen: „Man hat den Herrn aus dem Grabe weggenommen, und wir wissen nicht, wohin man ihn gelegt hat“ (Joh 20,2). Indem sie hier „wir“ sagt, spricht sie offenbar auch im Namen der anderen Frauen, die Johannes zwar nicht erwähnt, auf die er aber hier anscheinend anspielt. Daraufhin rannten die beiden Apostel sofort zum Grab, überzeugten sich mit eigenen Augen davon, dass das Grab leer war, und gingen staunend wieder nach Hause (Joh 20,3–10). Maria war ihnen offenbar wieder gefolgt und erreichte das Grab, als die Apostel schon wieder gegangen waren. Nun hatte sie eine Erscheinung von zwei Engeln (Joh 20,12–13) und Christi selbst, von dem sie zuerst glaubte, er sei der Gärtner, und der ihr verbot, sie zu berühren, weil er noch nicht zum Vater aufgestiegen sei (Joh 20,14–17). Diese Erscheinung vor Maria Magdalena war nach Mk 16,9 die erste Christuserscheinung. Bald nach dieser offenbar noch im Halbdunkel erfolgten Erscheinung ging nun die Sonne auf, und die übrigen Frauen kamen mit ihren Salben beim Grab an. Sie sich zuvor noch gefragt, wie sie es schaffen würden, den Stein wegzuwälzen (Mk 16,3). Nun

sahen sie das Grab offen und möglicherweise Maria Magdalena noch völlig sprachlos vor den Grab stehen. Die Frauen gingen nun in das Grab hinein und sahen einen Engel, der verkündigte, dass Jesus auferstanden sei, und der ihnen auftrug, dies den Aposteln mitzuteilen (Mt 28,5–8; Mk 16,5–8). Lukas berichtet genauer, dass es *zwei* Engel waren (Lk 24,3–8); die unterschiedliche Anzahl der erwähnten Engel ist natürlich ebenso wenig ein Widerspruch wie die verschiedene Anzahl der explizit genannten Frauen (und, nebenbei bemerkt: ebenso wenig auch ein Widerspruch wie die Anzahl der von Jesus in Jericho geheilten Blinden, die Anzahl der Besessenen am Südostufer des galiläischen Sees sowie die Anzahl der Esel bei seinem Einzug in Jerusalem);[127] dazu kommt, dass man besonders bei übernatürlichen Erscheinungen mit subjektiv unterschiedlichen Wahrnehmungen rechnen muss, so dass eine der Frauen einen Engel mehr gesehen haben mag als die anderen (subjektive Wahrnehmungsunterschiede erklären z.B. auch die unterschiedlichen Berichte über die Vision und Audition bei der Bekehrung des Paulus).[128]
Nach Matthäus und Lukas berichteten die Frauen nach ihrer Rückkehr dies alles den Aposteln (Mt 28,8; Lk 24,9), während sie nach Markus 16,8 „niemandem etwas erzählten, denn sie fürchteten sich“, was der ursprüngliche abrupte, später ergänzte Schluss des Markusevangeliums war. Aber Markus schildert nur drastisch das erste fassungslose Schweigen unmittelbar nach diesem Erleben. Auf dem Rückweg vom Grab erscheint Jesus den Frauen (oder einigen von ihnen, darunter Maria Magdalena und Maria Jacobi), die ihm huldigend seine Füße berühren (Mt 28,9–10): Jesus ist offenbar in der Zwischenzeit zum Vater aufgefahren, da er sich jetzt im Gegensatz zur der Szene Joh 20,17 berühren lässt. Nachdem die Frauen den Aposteln Bericht erstattet haben, bleiben die meisten von ihnen noch ungläubig (vgl. Lk 24,11; Mk 16,11), Petrus aber geht nochmals zum Grab (Lk 24,12) und scheint dort als erster der Apostel ebenfalls eine Christuserscheinung gehabt zu haben (angedeutet in Lk 24,34 und 1 Kor 15,5); dies könnte sich noch innerhalb der ersten Tagesstunde, zwischen 6 und 7 Uhr zugetragen haben.

C. Am Abend des Ostersonntags erscheint Jesus dem Kleophas und einem anderen Jünger auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,13–35; Mk 16,12). Diese beiden Jünger kehren nach Jerusalem zurück und finden „die Elf und ihre Gefährten“ versammelt (Lk 24,33), von denen einige bereits überzeugt sind, das Christus auferstanden und dem Simon Petrus erschienen ist (Lk 24,34), während anderen den Erscheinungsberichten mit Unglauben begegnen (Mk 16,14). Ein wenig später erscheint Jesus hier allen Versammelten: also den elf Jüngern (d.h. dem Zwölferkreis ohne den durch seinen Verrat ausgeschiedenen Judas), deren Gefährten und den Emmausjüngern, d.h. offenbar einem größeren Kreis (Lk 24,33–43; vgl. auch Mk 16,14). Von derselben Erscheinung berichtet auch Joh 20,19–24 und erwähnt hier die Übertragung der Beichtvollmacht an die Apostel (die wohl nur an Mitglieder des Zwölferkreises erteilt wurde),[129] wobei es allerdings hier heißt, dass einer von den Zwölfen, nämlich Thomas, nicht dabei war. Demnach scheinen nur zehn (statt elf) Jünger anwesend gewesen zu sein. Trotzdem sprechen Markus und Lukas zu Recht von den Elf. Als nämlich nach der Himmelfahrt die Apostel für den ausgeschiedenen Judas als Ersatzmann den Matthias wählten, wählten sie einen Jünger, der von der Taufe bis zur Himmelfahrt mit ihnen zusammen war und wie die Apostel die Auferstehung bezeugen konnte (Apg 1,22–23). Dieser Matthias (wie auch sein Gegenkandidat Joseph Barsabbas Justus) wahren also höchstwahrscheinlich bei der Erscheinung am Ostersonntag Abend dabei; vielleicht war es sogar einer der beiden Emmausjünger (wenn dieser nicht, wie einige meinen, der Evangelist Lukas selbst war). Dann konnten aber Lukas und Markus wahrheitsgemäß von der Anwesenheit der elf Jünger reden, wenn sie den späteren Ersatzapostel Matthias mitzählten. An nächsten Sonntag kam es zur nächsten Erscheinung in Jerusalem, anscheinend im selben Kreis, dieses Mal aber mit Thomas (Joh 20,25–29). Zählt man auch Matthias wieder mit, waren es jetzt zwölf Apostel; und so kann Paulus in 1 Kor 15,5 sagen, dass Jesus „den Zwölfen“ erschien. Nach diesen Erscheinungen in Jerusalem erschien Jesus auch in Galiläa, wie es der Engel im Grabe angekündigt hatte (Mt 28,7; Mk 16,7). Von einer Erscheinung am See von Galiläa vor sieben Jüngern berichtet Johannes (Joh 21), welche er als die „dritte“ Erscheinung vor den Jüngern zählt (Joh 21,14). Schließlich fand die Haupterscheinung auf einem Berg in Galiläa statt, bei der Jesus den elf dort anwesenden Aposteln den Taufauftrag erteilt (Mt 28,16–20); Matthias war hier anscheinend nicht dabei. In den vierzig Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt ist Christus noch öfter erschienen (Apg 1,3–5; 10,40–41; 13,30–31); nach 1 Kor 15,6 einmal sogar mehr als fünfhundert Brüdern zugleich, nach 1 Kor 15,7a einmal dem Apostel Jakobus (wohl Jakobus dem Jüngeren und „Bruder“ Jesu), und nach 1 Kor 15,8b danach (offenbar unmittelbar vor der Himmelfahrt) nochmals allen Aposteln; Jesu Worte bei dieser letzten Erscheinung werden offenbar in Lk 24,44–53, Apg 1,6–11 und Mk 16,15–19 überliefert.

4 Aufbau des Evangeliums

4.1 Einheitlichkeit

Die bei vielen Exegeten immer noch beliebte These eines *komplizierten literarischen Wachstumsprozesses* durch Überarbeitung und Integration verschiedener schriftlicher Vorlagen fällt naturgemäß sofort weg, wenn man von der Abfassung durch einen Augenzeugen ausgeht.
Rudolf Bultmann († 1976) nahm dagegen an, dass der unbekannte Endredaktor des Evangeliums drei große schriftliche Quellen verarbeitet hat: erstens die sog. *Semeia-Quelle* oder *Zeichen-Quelle*, welche die sieben Wunderzeichen des Johannesevangeliums enthalten hätte, zweitens eine gnostische *Offenbarungsredenquelle* und drittens ein von den Synoptikern unabhängigen *Passionsbericht*, den vor ihm schon Martin Dibelius († 1947) postuliert hatte. In neuerer Zeit mehren sich jedoch auch unter denjenigen historisch-kritischen Exegeten, die das Werk nicht dem Apostel Johannes oder einem anderen Augenzeugen zuschreiben, die Stimmen, die den Text als kohärent durchkomponiertes, einheitliches Werk eines einzigen Autoren ansehen, der zwar urchristliche Traditionen aufgreift, aber keine schriftliche Quellen benutzt (so bereits M. Hengel, E. Ruckstuhl und P. Schulnigg in den 1980er und 1990er Jahren). Bultmanns *Semeia-Quelle* aber wurde schon durch Andreas Lindemann (∗1943, den berühmten Schüler von Hans Conzelmann, der selbst ein Bultmann-Schüler war) strikt abgelehnt.
Gegen die These *größerer Umstellungen* des Textes (etwa aufgrund von Blattvertauschungen – manche Exegeten meinen, dass Kap. 5 und 6 vertauscht worden sind) spricht der einheitliche strukturierte und chronologisch geradlinige Aufbau des Evangeliums und auch das Fehlen von Handschriften, die den Text in anderer Reihenfolge haben.
Selbst gegen die auch in der konservativen Exegese beliebte Annahme, dass das sog. *Nachtragskapitel* (Joh 21) ein späterer Zusatz sei, gibt es starke literarische Argumente; siehe unten Kap. 4.3.
Lediglich für die sog. *Ehebrecherin-Perikope* (Joh 7,53 – 8,11) ist es – wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden – recht plausibel, dass diese später hinzugefügt wurde (ebenso wie vielleicht auch die *Zwischenbemerkung Joh 5,3b–4 in der Bethesda-Szene*, dass ein Engel des Herrn zeitweise in den Teich herabstieg und das Wasser in Wallung brachte, die in machen alten Handschriften fehlt), wobei diese Einfügungen möglicherweise vom Evangelisten Johannes selbst vorgenommen worden sein könnten, nachdem schon Handschriften ohne diese Stellen in Umlauf waren.

4.2 Die Ehebrecherin-Perikope

Die Ehebrecherin-Perikope (Joh 7,53 – 8,11) *fehlt in wichtigen alten Handschriften*. Es ist sogar so, dass *überhaupt keine* der heute noch verfügbaren Handschriften der ersten vier Jahrhunderte sie enthält, und von den späteren Handschriften, welche die Perikope enthalten, markieren einige den Text mit einem Asteriskus oder Obolus als unsicher; manche verschieben ihn an andere Stellen des Johannesevangeliums (und einige sogar ins Lukasevangelium).
Allerdings muss es auch ältere, vor 400 geschriebene (und heute verloren gegangene) Handschriften gegeben haben, welche die Perikope enthielten, da *erstens* eine Reihe von Kirchenvätern um 400 n. Chr. (darunter Ambrosius, Hieronymus und Augustinus) die Perikope kennen und der Hl. Hieronymus († 420) bezeugt, dass „viele latainische und griechische Handschriften“ sie an ihrem kanonischen Platz haben (PL 23, 553).
Das Problem war auch den Exegeten der alten Kirche bewusst; so war Augustinus der Meinung, dass viele Abschreiber die Stelle aus dem Evangelium entfernt hätten aus Angst, dass Frauen sie falsch auslegen könnten (De

adulterinis conjugiis 2,6–7). Plausibler erscheint es jedoch den meisten heutigen Exegeten, dass die Perikope später eingefügt wurde.
In jedem Fall gehört sie zur Vulgata und ist darum nach dem Tridentinum kanonisch. Ihre Geschichtlichkeit ist zudem durchaus glaubwürdig, wie auch die meisten historisch-kritischen Exegeten zugeben. Ein Grund dafür ist, dass die Geschichte unbestrittenermaßen auf älteste Überlieferung zurückgeht, die auch außerhalb der Handschriften des Johannesevangeliums greifbar wird. Bereits die syrische Didaskalia (um 225) bezieht sich ganz eindeutig darauf[130] und Eusebius bezeugt in Hist. Eccl. 3,39,17, schon Bischof Papias von Hierapolis (um 120) habe die „Geschichte einer Frau angeführt, die wegen vieler Sünden vor dem Herrn angeklagt wurde, die das Evangelium nach den Hebräern enthält“. Die Geschichte ist also mindestens seit ca. 125 bekannt. Versteht man außerdem den Text des Eusebius so, dass Papias die Geschichte aus dem Evangelium nach den Hebräern zitiert, so wäre dieses Evangelium zur Zeit des Papias schon eine Autorität gewesen und die Geschichte muss noch älter sein, mithin in apostolische Zeit hinabreichen. Als apostolischer Überlieferer der Geschichte kommt nach Theodor Zahn der von Papias erwähnte Jünger Jesus mit Namen *Aristion* in Frage, der nach einer armenischen Tradition auch den Schluss des Markusevangeliums geschrieben hat (siehe Endnote 9), da Aristion ein Schüler und Zeitgenosse des Johannes war, läge es dann nahe, dass Johannes selbst diese Einfügung autorisiert hat, nachdem schon Handschriften ohne dieselbe im Umlauf waren. Dafür spricht auch, dass sie die Perikope formal und inhaltlich echt johanneisch zu sein scheint und sich an der Stelle, wo sie steht, nahtlos in das Evangelium einfügt.

4.3 Der Rahmen, insbesondere das Nachtragskapitel

Das eigentliche Johannesevangelium ist von einem Rahmen umgeben, der aus dem hymnischen Prolog (Kap. 1) und dem Epilog („Nachtragskapitel“) mit seiner Beglaubigung des Evangeliums (Kap. 21) besteht.
Kap. 21 scheint von derselben Hand geschrieben zu sein wie das Vorhergehende, also auch vom Apostel Johannes. Es ist wahrscheinlich *kein späterer Anhang durch einen Apostelschüler*, sondern ein von vornherein konzipierter *echter Epilog* der dem *hymnischen Prolog* entspricht, und auf jeden Fall geschrieben zu sein scheint, bevor das Evangelium abgeschrieben und verbreitet wurde. Gegen die These von einer späteren Ergänzung durch einen Apostelschüler sprechen nämlich folgende Beobachtungen:

1. Es ist keine einzige Handschrift des Evangeliums bekannt, in der Kap. 21 fehlt.

2. Es scheint zum Stil des Verfassers zu gehören, Schlusspunkte zu setzen und dann doch fortzufahren, als wolle er noch etwas nachtragen, was ihm noch einfiel (siehe Abschnitt 2.3).

3. Wenn es am Ende von Kap. 21 heißt, dass der Lieblingsjünger (also der Apostel Johannes) „dies geschrieben hat“, bezieht sich dies offenbar auf das Ganze einschließlich Kap. 21. Zu beachten ist auch, dass der Lieblingsjünger (also der Apostel Johannes) zur Abfassungszeit von Kap. 21 noch zu leben scheint, denn es heißt in Vers 24: „Dieser ist es, der über diese Dinge *Zeugnis ablegt* und der dies geschrieben hat“, wobei das Verb „Zeugnis ablegen“ hier in auffallendem Gegensatz zum Verb „schreiben“ im Präsens steht. Das heißt also: Der Apostel, der dies geschrieben hat, lebt noch und legt weiterhin Zeugnis von der Wahrheit des Geschriebenen ab.

Darüber hin aus hat Richard Bauckham in seiner Schrift *Jesus and the Eyewitness. The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, 2006, S. 364–369) auf einige interessanten Bezüge zwischen Epilog 21 und dem Anfang des Evangeliums Kap. 1 hingewiesen, welche Anfang und Ende des Evangeliums kunstvoll miteinander zu verbinden scheinen. Wie im Anfangskapitel zwei Jünger (und zwar ein ungenannter Jünger, offenbar der Verfasser, zusammen mit Andreas) Jesus begegnen, so werden uns auch im Endkapitel ganz am Schluss wieder zwei Jünger vor Augen gestellt (nämlich wieder der immer noch ungenannte Verfasser, dieses Mal zusammen mit Petrus, dem Bruder des Andreas), die wiederum Jesus begegnen. Wie es bei der anfänglichen Jesusbegegnung um das „Nachfolgen“ Jesus, und das „Bleiben“ bei ihm geht (Joh 1,37–39), so tauchen just diese beiden

Vokabeln auch in der Schlussszene von Kap. 21 wieder auf, wo Petrus dem Jesus „nachfolgen“ soll und es darum geht, ob der Lieblingsjünger „bleiben“ wird, bis Jesus kommt (Joh 21,21–22). Man könnte noch ergänzen, dass auch das Wort „Kommen“ in beiden Stellen vorkommt: Zu Anfang geht es um das Kommen die Jünger zu Jesus (auf seine Aufforderung hin: „kommt und seht“ in Joh 1,39), am Ende um das künftige Kommen Jesu zu seinen Jüngern und zur Welt (Joh 21,22).

Bauckham macht noch auf zwei weitere, etwas kabbalistisch anmutende Bemerkungen (im oben angegebenen Buch S. 34–365): Der Prolog habe genau 496 Silben, und der Epilog genauso viele Worte, wobei 496 eine in der Zahlenmystik ganz ausgezeichnete Zahl sei, nämlich eine sog. *Dreieckszahl* und eine sog. *perfekte Zahl* (wobei Bauckham allerdings unerwähnt lässt, dass jede perfekte Zahl *immer auch* eine Dreieckszahl ist; siehe zu diesen Zahlanarten Genaueres in der Endnote),[131] und zudem sei 496 auch noch der Zahlenwert des griechischen Wortes *Monogenes* (der Eingeborene), welches ein Schlüsselwort des Prologs ist und dort zweimal auftaucht (Verse 14 und 18). Dass man aber *Silben* (und nicht Worte) im Prolog mit *Worten* (und nicht Silben) im Epilog vergleichen sollte, sei durchaus angemessen, da ja der der Prolog eine poetische Komposition sei, in der Silben wichtig seien, der Epilog aber eine Erzählung in narrativer Form enthalte. Zweitens bestehen auch die beiden Schlussbemerkungen in den Kapiteln 20 und 21 aus gleich vielen Worten, nämlich 43, worauf schon C. Savasta hingewiesen habe.[132]
Zu diesen zahlenmystischen Bemerkungen, so faszinierend sie auch sind, sind aber auch einige kritischen Bemerkungen angebracht. Die Zählung von Worten und Silben ist grundsätzlich problematisch, weil uns der Urtext nicht mehr vorliegt, und die Handschriftenüberlieferung hier uneinheitlich ist. Ich habe Bauckhams Angaben anhand der (durch wissenschaftliche Textkritik ermittelten) heutigen griechischen Standard-Textausgabe von Nestle-Aland (27. Auflage 1997) überprüft. Das Ergebnis ist etwas ernüchternd:

1. Der Prolog hat in der genannten Ausgabe nur 495 Silben,[133] aber man kommt auf 496, wenn man in Vers 18 vor „Mongenes“ den Artikel setzt, der an dieser Stelle in einer Reihe guter Handschriften enthalten ist, und der auch inhaltlich gut passt. Mithin bin ich geneigt, zuzustimmen, dass der Prolog tatsächlich 496 Silben hat und dass dies (vor allem, weil es der Zahlenwert von Monogenes ist) vielleicht kein Zufall ist; auf die 496 im Zusammenhang mit dem Johannesprolog hatte bereits M.J.J. Menken in seiner 1985 publizierten Dissertation hingewiesen.[134]

2. Der Epilog jedoch hat in der genannten Ausgabe 504 Worte[135] (und wenn man die 43 Worte der Schlussbemerkung des Evangelisten in Versen 24–25 noch hinzunimmt, sogar 547). Man hat also *acht Worte zu viel*. Nun gibt es verschiedene Möglichkeiten, durch Veränderung des kritischen Textes mit Berufung auf Konjekturen oder auch passende griechische Handschriften die Wortzahl zu verringern (aber auf dieselbe Art und Weise könnte man sie allerdings auch erhöhen, und das ist das Problem!). Z.B. ist in Vers 11 von „einhundertdreiundfünfzig“ Fischen die Rede, und diese Zahl ist in der Nestle-Aland-Ausgabe durch *drei* griechische Worte „einhundert fünzig drei“ ausgedrückt; es könnte aber sein, dass Johannes die Zahl ursprünglich mit griechischen Zahlzeichen in der Form $\overline{\rho\nu\gamma}$ niederschrieb, was man als *ein einziges* Wort ansehen könnte. So würden sich die 504 Worte auf 502 reduzieren. Nimmt man außerdem, recht guten Handschriften folgend, in den Versen 10 und 12 den Artikel vor „Jesus“ weg, reduziert sich die Wortsumme auf 500. Nimmt man schließlich noch in Versen 5 und 17, wieder mit Berufung auf gewisse Handschriften, das Wort „Jesus“ *samt* dem davor stehenden Artikel weg, fallen noch weitere vier Worte weg und man erhält die gewünschte Zahl 496. Interessanterweise hat Bauckham selbst in einem anderen Buch (*The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gosple of John*, Grand Rapids 2007, S. 277) genauer erklärt, wie er sich das denkt. Zunächst gibt er an, dass auch er vom griechischen Text bei Nestle-Aland (27. Auflage) ausgeht. Dass hier 504 Worte stehen, erwähnt er nicht, wohl aber, dass er in Versen 11 und 21 jeweils das Wort „nun“ streichen würde, in Vers 17 „Jesus“ samt Artikel, und in Vers 23 die drei letzten Worte τι προς σε („was geht es dich an“). Damit streicht er jedoch in Joh 21 nur sieben Worte und würde nach meiner Rechnung eine Gesamtsumme von 497 erhalten. Er könnte aber noch ein weiteres Wort streichen (z.B. noch das δε in Vers 12, das in früheren

Nestle-Aland-Ausgaben fehlte!) und käme auf 496. Bei dieser Art des Herangehens hat man also offenbar mehrere Möglichkeiten, auf 496 Worte, aber wenn man will *auch auf mehr oder weniger als 496 Worte* zu kommen. Daher muss es zweifelhaft bleiben, ob Johannes hier tatsächlich genau 496 Worte schrieb.

3. Das Schlusswort Joh 20,30–31 hat in der genannten Ausgabe 44 Worte, also *eines mehr*, als Bauckham angibt. Man kann aber in Vers 30 das Wort „sein“ weglassen (was recht gute Handschriften tun) und erhält dann 43; hierauf weist Bauckham selbst in einer Fußnote (Fußnote 19 auf S. 365) hin.[136]

4. Das Schlusswort Joh 21,24–25 hat in der genannten Ausgabe tatsächlich genau 43 Worte.[137]

Insgesamt sind die numerologischen Spekulationen nicht so gut fundiert, wie es bei einem ersten Lesen der Ausführungen Bauckham den Anschein hat. Die übrigen Argumente aber sind stark genug, um die These, dass Kap. 21 von Anfang an integraler Bestandteil des Evangeliums war, als wohlbegründet erscheinen zu lassen.

4.4 Strukturierung durch Aufzählungen, insbesondere durch die Siebenzahl

Johannes baut das Evangelium kunstvoll auf, dabei benutzt er (wie in der Offenbarung) auffallend oft **die Siebenzahl** als Strukturelement.

So werden (im corpus des Evangeliums, d.h. außerhalb des Rahmens) genau **sieben Wunder Jesu** erwähnt (bei Johannes „Zeichen“ genannt), von denen die ersten beiden als solche ausdrücklich gekennzeichnet werden:

1. Verwandlung von Wasser zu Wein auf der Hochzeit zu Kana (2,1–11),
   in 2,11 „Anfang der Zeichen“ genannt

2. Heilung des im Sterben liegenden Sohnes des königlichen Beamten (4,46–54),
   in 4,54 „zweites Zeichen“ genannt

3. Heilung eines Gelähmten am Teich Bethesda beim Schaftor (5,1–9)

4. Wunderbare Brotvermehrung bzw. Speisung der Fünftausend (6,1–14)

5. Jesu Gang über das Meer (6,16–21)

6. Heilung eines Blindgeborenen (9,1–12)

7. Auferweckung des Lazarus von den Toten (11,1–45)

Ein achtes Wunder ist im Rahmen des Schlusskapitels der Fischzug der Jünger nach Jesu Auferstehung (21,1–8). Daneben hat Christus viele weitere nicht aufgeschriebene Zeichen getan (20,30; vgl. 21,25) und auch solche, die nur summarisch erwähnt werden (2,23 und 3,2 zwischen dem ersten und zweiten Zeichen; 6,2 vor dem vierten Zeichen; 7,31; 11,47 und 12,37 viele Zeichen; vgl. auch 18,6 als weiteres Zeichen). Dazu kommen noch die ebenfalls nicht in der Zählung berücksichtigten natürlicherweise nicht erklärbaren Kenntnisse Jesu (1,47–51; 2,24–25; 4,18–19; 6,64.70–71; 13,1.11.18–9.21–26.38; 14.18.28–29; 16,2–4.16–22; 21,17.18–19).

Jesus formuliert auch genau **sieben gewichtige „Ich bin“-Sätze Jesu**:

1. Ich bin das Brot des Lebens (6,48, ähnlich auch 6,35.41.51)

2. Ich bin das Licht der Welt (8,12; vgl. 1,4.9; 12,46)

3. Ich bin die Tür zu den Schafen (10,7, ähnlich 10,9)

4. Ich bin der gute Hirte (10,11.14)

5. Ich bin die Auferstehung und das Leben (11,25f; vgl. 1,4)
6. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben (14,6; vgl. 1,4.17)
7. Ich bin der Weinstock (15,1.5)

Nicht in diese Reihe gehörend und doch damit verwandt ist 4,26 („Ich bin es“, sc. der Christus; vgl. 6,20; 9,37), 8,23 („ich bin von oben … ich bin nicht von der Welt“), 8,24 („wenn ihr nicht erkennt, dass ‚ich bin‘, werdet ihr in euren Sünden sterben“), 8,28 („Dann werdet ihr erkennen, dass ich bin“), 8.58 („bevor Abraham war, bin ich“; 13,19: „jetzt sage ich es euch, bevor es geschieht, damit ihr, wenn es geschehen ist, glaubt, dass ich bin“), 10,30 („Ich und der Vater sind eins“), 13,19 („damit ihr glaubt, dass ‚ich bin‘“), 18,5 („Ich bin es“), 18,37 („ein König bin ich“). Die Frage „Wer bist du?“ (8,25) ist offenbar zentral.

Die sieben „Ich bin“ Worte lassen sich den sieben Wundern zuordnen: „Ich bin das Brot des Lebens“ entspricht offenbar der wunderbaren Brotvermehrung, „Ich bin das Licht der Welt“ der Heilung des Blindgeborenen, „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ der Auferweckung des Lazarus. Das ist ganz klar. Recht einleuchtend ist auch, dass „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ der Heilung des im Sterben liegenden Sohn des königlichen Beamten entspricht, „Ich bin der Weinstock“ der Wandlung von Wasser in Wein, und „Ich bin die Tür zu den Schafen“ der Heilung des Gelähmten am Schaftor. Das nun noch übrig bleibende Wort „Ich bin der gute Hirt“ sollte dann dem übrig bleibenden Wunder entsprechen, nämlich dem Gang Jesu über das Wasser. Eine nähere Betrachtung bestätigt dies: Denn bei diesem Wunder geht es um die *Errettung der Jünger aus Angst und der Gefahr*, die Überwindung der Chaos- und Todesgewalten durch Jesus, und hier kann man eine Entsprechung zum Wort über den guten Hirten sehen, der sie auf sichere Weide und vor Gefahren schützt (vgl. auch Abschnitt 5.9).

Der Evangelist berichtet am Anfang von den **ersten sieben Tagen am Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu**, die vom offiziellen Zeugnis des Täufers für Jesus bis zur Hochzeit zu Kana reichen (siehe Abschnitt 5.1) und am Ende von den **letzten sieben Tage des Lebens Jesu** (vom Samstag vor Palmsonntag bis Karfreitag: 12,1; 12,12; 13,1; 18,28; 19,14).

Der Evangelist erzählt schließlich ganz am Ende bewusst von **drei Erscheinungen des Auferstandenen** vor den Aposteln, wobei die dritte dem Nachtragskapitel angehört:

- 20,19–23 erste Erscheinung am Ostersonntag Abend in Jerusalem (Apostel ohne Thomas)
- 20,24–29 zweite Erscheinung daselbst eine Woche später (Apostel mit Thomas)
- 21,1–14 dritte Erscheinung vor sieben Aposteln am See von Tiberias mit der Notiz 21,14:
  „Das war bereits das dritte Mal, das Jesus sich seinen Jüngern offenbarte nach seiner Auferstehung von den Toten.“

Johannes überliefert im Gegensatz zu den synoptischen Evangelien nicht die Namen aller zwölf Apostel (obgleich die Zwölfzahl in Joh 6,67 genannt ist); statt dessen nennt er namentlich genau **sieben Apostel**: nämlich als ersten Andreas (1,40), dann Simon Petrus-Kephas (1,40–42), dann Philippus (1,43), dann Nathanael (1,45; dieser scheint mit Bartholomäus identisch zu sein, der bei den Synoptikern nach Philippus genannt wird), dann Judas, Sohn des Simon Iskariot, der Verräter (Joh 6,71), dann Thomas genannt Didymus (11,16); dann Judas, nicht der Iskariote (14,22). Als nicht-namentlich genannter achter Apostel kommt noch der anymome „Lieblingsjünger“ Johannes hinzu, der als solcher erst Joh 13,21 auftaucht, aber bereits einer der gleich zu Anfang (in Joh 1,23) genannten Jünger des Täufers Johannes gewesen sein dürfte, von denen später (in Joh 1,40) nur einer, nämlich Andreas, mit Namen genannt wird. Ferner sind in Joh 21,2 noch die „Söhne des Zebedäus“ genannt, deren Namen hier nicht verraten werden, die wir aber aus den synoptischen Evangelien als Johannes und Jakobus (den Älteren) kennen; hiermit erscheint also Jakobus der Ältere noch als ein neunter (und zweiter

nicht namentlich genannter) Apostel. Es bleiben also drei Apostel, die im Johannesenvangelium gar nicht (weder namentlich noch anders) charakterisiert werden: Matthäus, Jakobus der Jüngere und Simon der Zelot. Im Nachtragskapitel 21 ist nochmals eine **Gruppe von sieben Aposteln** erwähnt, welche die letzte Erscheinung des Auferstandenen am See von Galiläa miterlebten: „Simon Petrus und Thomas, genannt Zwilling, und Nathanael, der von Kana in Galiläa war, und die [Söhne] des Zebedäus und zwei andere von seinen Jüngern“ (Joh 21,2), wobei diese Siebenergruppe nicht mit den sieben namentlich genannten Aposteln identisch sein kann, da ja der Verräter Judas bereits tot war. Die zuletzt genannten „zwei anderen“ dürften wohl zwei der drei im vorhergehenden Teil des Johannesevangeliums nicht-charakterisierten Apostel (Matthäus, Jakobus der Ältere und Simon der Zelot) gewesen sein.

Von dem geheimnisvollen anonym bleibenden „Jünger den Jesus liebte“ (der, wie wir sahen, der Verfasser Johannes selbst ist), ist insgesamt **sechsmal** ausdrücklich die Rede (13,23; 19,26; 20,2; 21,7; 21,20); man ist sich aber sicher, dass auch der anynome Jünger in 18,15–16 Johannes ist, ebenso wie der ungenannte der beiden Johannesjünger in Joh 1,35–40, so dass **achtmal von sich selbst redet**.

Schließlich überliefert uns der Evangelist genau **fünfundzwanzig bedeutende Sätze** Jesu die mit „Amen Amen, ich sage dir/euch“ beginnen (**vierundzwanzig** Sätze im Hauptteil und einer im Nachtragskapitel); diese Redewendung steht nur im Johannesevangelium:

1. 1,51 Zu Nathanael: „Amen Amen ich sage euch: Ihr werdet den Himmel offen und die Engel Gottes über dem Menschensohn auf- und niedergehen sehen“.
2. 3,3 zu Nikodemus: „Amen Amen ich sage dir: Wer nicht von oben geboren wird, kann das Reich Gottes nicht schauen“
3. 3,5 zu Nikodemus: „Amen Amen ich sage dir: Wer nicht aus Wasser und Geist wiedergeboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen“.
4. 3,11 zu Nikodemus: „Amen Amen ich sage dir: Was wir wissen, reden wir, und was wir gesehen haben, bezeugen wir. Ihr aber nehmt unser Zeugnis nicht an.“
5. 5,19: Zu den Juden nach der Heilung des Gelähmten: „Amen Amen ich sage euch: Der Sohn kann von sich aus nichts tun, außer was er den Vater tun sieht. Denn was jener tut, das tut der Sohn in gleicher Weise.“
6. 5,24: Zu den Juden nach der Heilung des Gelähmten: „Amen Amen ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode ins Leben übergegangen.“
7. 5,25: Zu den Juden nach der Heilung des Gelähmten: „Amen Amen ich sage euch: Es kommt die Stunde, und sie ist jetzt da, wo die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden; und die sie hören, werden leben.“
8. 6,26: Brotrede in der Synagoge von Kapharnaum: „Amen Amen ich sage euch: Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen, sondern weil ihr von dem Broten gegessen habt und satt geworden seid.“
9. 6,32: Brotrede in der Synagoge von Kapharnaum: „Amen Amen ich sage euch: Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel.“
10. 6,47–48: Brotrede in der Synagoge von Kapharnaum: „Amen Amen ich sage euch: Wer glaubt, hat ewiges Leben. [48] Ich bin das Brot des Lebens.“
11. 6,53–54: Brotrede in der Synagoge von Kapharnaum: „Amen Amen ich sage euch: Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch. [54] Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tag.
12. 8,34: Auf dem Laubhüttenfest: „Amen Amen ich sage euch: Jeder, der die Sünde tut, ist ein Sklave der Sünde.“
13. 8,51: Auf dem Laubhüttenfest: „Amen Amen ich sage euch: Wer mein Wort bewahrt, wird den Tod nicht schauen in Ewigkeit.“
14. 8,58: Auf dem Laubhüttenfest: „Amen Amen ich sage euch: Ehe Abraham wurde, bin ich.“
15. 10,1: Zu den Pharisäern nach der Heilung des Blindgeborenen: „Amen Amen ich sage euch: Wer nicht durch die Tür in den Schafstall hineingeht, sondern anderswo einsteigt, ist ein Dieb und ein Räuber. Wer aber durch die Tür hineingeht, der ist der Hirt der Schafe.“
16. 10,7: Zu den Pharisäern nach der Heilung des Blindgeborenen: „Amen Amen ich sage euch: Ich bin die Tür zu den Schafen.“
17. 12,24: Jesu letzte öffentliche Reden in Jerusalem: „Amen Amen ich sagen euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein, wenn es aber stirbt, trägt es viel Frucht.“
18. 13,16: Beim Abendmahl: „Amen Amen ich sage euch: Der Knecht ist nicht größer als sein Herr, noch ist der Abgesandte größer als der, der ihn gesandt hat.“
19. 13,20: Beim Abendmahl: „Amen Amen ich sage euch: Wer einen aufnimmt, den ich sende, nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.“
20. 13,21: Bei Abendmahl: „Amen Amen ich sage euch: Einer von euch wird mich überliefern.“
21. 13,38: Bei Abendmahl zu Petrus: „Amen Amen ich sage dir: Noch ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen.“
22. 14,12: Bei Abendmahl: „Amen Amen ich sage euch: Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich tue, auch selbst tun, und er wird größere als diese tun.“
23. 16,20: Bei Abendmahl: „Amen Amen ich sage euch: Ihr werdet weinen und klagen, aber die Welt wird sich freuen. Ihr werdet traurig sein, aber eure Traurigkeit wird sich in Freude verwandeln.“
24. 16,23: Bei Abendmahl: „Amen Amen ich sage euch: Wenn ihr den Vater um etwas bitten werdet, wird er es euch in meinem Namen geben.“
25. 21,18: Nach der Auferstehung zu Petrus im Nachtragskapitel: „Amen Amen ich sage dir: Als du noch jung warst, gürtetest du dich selbst und gingst, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Arme ausbreiten, und ein anderer wird dich gürten und dich führen, wohin du nicht willst.“

4.5 Gliederung

Prolog (1,1–18)

I. Jesu Wirken in der Öffentlichkeit (11,19 – 12,50)

a) ca. Mitte Februar 27 am Jordan: Zeugnis des Täufers und Berufung der ersten Jünger (1,19–51)
b) ca. Ende Februar 27 in Galiläa: Hochzeit zu Kana als erstes Zeichen (2,1–12)
c) Frühjahr 27 – Winter 27/28 in Judäa mit der ersten Jerusalemreise (2,13 – 4,42)
   - vor Passah 27 (10/11. April) in Jerusalem: Tempelreinigung (2,13–25) und „Taufgespräch“ mit Nikodemus (3,1–21)
   - Mitte 27 in der Landschaft Judäa am Jordan: Bekenntnis des Täufers zu Jesus (3,22–36)
   - Winter 27/28 in Samarien auf der Rückreise von Judäa nach Galiläa: „Taufgespräch“ mit der Frau am Jakobsbrunnen (4,1–42)
d) Winter 27/28 in Galiläa: Heilung des Sohnes des königlichen Beamten als zweites Zeichen (4,43–54)
e) Zwischen Frühjahr und Herbst 28 in Jerusalem; Passah (30/31. März), Pfingsten (19/20. Mai), Xylophoria (24./25. Juli), Rosch Haschana (8/9. Sept.), Jom Kippur (17. Sept.) oder Laubhütten (22./23. Sept.); zweite Jerusalemreise (Kap. 5):
   - um die Zeit eines Festes 28: Heilung des Kranken am Teich von Bethesda als drittes Zeichen (5,1–18)
   - nach diesem Fest 28: Rede über Jesu Vollmacht, die Toten aufzuerwecken (5,19–47)
f) vor Passah 29 (18/19. April) in Galiläa, der sog. „galiläische Frühling“ (Kap. 6)
   - am Ostufer des Sees: Speisung der 5000 als viertes Zeichen (6,1–15)
   - auf dem galiläischen See: Jesu Gang auf dem Wasser als fünftes Zeichen (6,16–21)
   - in Kapharnaum (teils in der dortigen Synagoge 6,59): Jesu eucharistische Brotrede (6,22–71)
g) Herbst bis Winter 29 in Jerusalem, dritte Jerusalemreise (7,1 – 10,39):
   - Laubhüttenfest 29 (11/12.-18/19. Oktober): Streit um Jesus (Kap. 7)
   - nach dem Laubhüttenfest 29: Jesus und die Ehebrecherin (8,1–11)
   - nach dem Laubhüttenfest 29: Fortsetzung des Streits um Jesus (8,12–59)
   - nach dem Laubhüttenfest 29: Heilung des Blindgeborenen als sechstes Zeichen (Kap. 9)
   - nach dem Laubhüttenfest 29: Jesus als Tür zu den Schafen und guter Hirt (10,1–21)
   - Tempelweihfest 29 (19/20.–26/27. Dezember): Offenbarung der Einheit von Vater und Sohn (10,22–39)
h) Anfang bis Frühjahr 30 in Judäa mit vierter Jerusalemreise (10,40 – 12,50):
   - Anfang 30: Rückzug an den Jordan zur Stelle, wo Johannes taufte (10,40–42)
   - Anfang 30 in Bethanien: Auferweckung des Lazarus als siebtes Zeichen (11,1–44)
   - Anfang 30 in Jerusalem: Beschluss des Hohen Rates, Jesus zu töten, dieser zieht sich nach Ephraim nahe der Wüste zurück (11,45–57)
   - Am Samstag vor Palmsonntag 30 (1. April) in Bethanien: Salbung Jesu (12,1–11)
   - Palmsonntag 30 (2. April) in Jerusalem: Einzug Jesu in die Heilige Stadt (12,12–19)
   - Zwischen Palmsonntag und dem folgenden Donnerstag (6. April) in Jerusalem: Letzte öffentliche Reden Jesu (12,20–50)

II. Jesu Passion und Verherrlichung (Kap. 13–20)

a) Gründonnerstag (6. April): Abendmahl mit Fußwaschung und Verratsankündigung (Kap. 13)
b) Gründonnerstag (6. April): Abschiedsreden (Kap. 14–16) und hohepriesterliches Gebet (Kap. 17)
c) Karfreitag (7. April) in der Nacht: Gefangennahme Jesu (18,1–12)
d) Karfreitag (7. April) in der Nacht: Verhör vor Annas und Kajaphas und Verleugnung Petri (18,13–27)
e) Karfreitag (7. April) am Morgen: Jesus vor Pilatus (18,28 – 19,16)
f) Karfreitag (7. April) am Tage: Kreuzigung (19,17–37)
g) Karfreitag (7. April) am Abend: Grablegung (19,28–42)
h) Ostersonntag (9. April) am Morgen: Entdeckung des leeren Grabes (20,1-10)
i) Ostersonntag (9. April) am Morgen: Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena (20,11-18)
j) Ostersonntag (9. April) am Abend: Erste Erscheinung vor den Jüngern (ohne Thomas) (20,19–23)
k) Oktavtag von Ostern (16. April): Zweite Erscheinung vor den Jüngern (mit Thomas) (20,24–29)
l) vorläufiger Abschluss (20,30–31)

Nachtrag: nach dem Oktavtag von Ostern am See von Tiberias (Kap. 21):

- Dritte Erscheinung vor den Jüngern (sieben Jünger) (21,1–23)
- endgültiger Abschluss (21,24–25)

5 Einzelauslegung

5.1 Täuferzeugnis und Berufung der ersten Jünger am Jordan 1,19–52

Am ersten Tag, mit dem das Johannesevangelium seine geschichtliche Darstellung aufnimmt, kommt eine Gesandtschaft von Priestern und Leviten aus Jerusalem zu Johannes dem Täufer (1,19), der am Jordan taufte, und zwar in der Stadt „Bethanien jenseits des Jordan“ (1,27), die zu unterscheiden ist von der gleichnamigen Stadt bei Jerusalems, die nur 15 Stadien = 2,8 km östlich der Hauptstadt lag (11,18).

Das Bethanien, wo Johannes der Täufer wirkte, hat man früher teilweise mit Bethabara oder Batanäa gleichgesetzt, es war nach heutigem Wissensstand aber eine Siedlung am östlichen Jordanufer in der Nähe der Mündung des Jordanflusses ins Tote Meer (8 km davon entfernt), die 35 km östlich von Jerusalem in der Nähe der Stadt Jericho lag. Bethanien (Beth Anya) bedeutet „Haus der Armen“; vermutlich waren die beiden Siedlungen dieses Namens als eine Art Sozialstationen von Essenern gegründet worden. In der Nähe von Bethanien jenseits des Jordan muss die Stelle gewesen sein, wo einst die aus der Wüste kommenden Israeliten den Jordan überschritten, ins Heilige Land einzogen und Jericho eroberten. Ebenso befindet sich in dieser Gegend nach 2 Kön 2,7 der kleine Hügel, auf dem der Prophet Elias in den Himmel auffuhr.

Die Gesandtschaft wollte wissen, wer Johannes der Täufer ist. Er erklärte

1. dass er nicht „der Christus“ sei (= hebr. der Messias = dt. der Gesalbte), d.h. der von den Propheten verkündigte endzeitliche König Israels),
2. dass er auch nicht der Prophet Elias sei, dessen Wiederkunft Mal 3,23 angekündigt worden war
3. dass er auch nicht „der Prophet“ sei; damit ist gemeint der von Moses in Dt 18,15 angespielt: „Einen Propheten wie mich wird dir der Herr [Jahwe], dein Gott, aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören“

Der Messias (Christus) ist vielmehr Jesus (vgl. Joh 4,25–26), und ebenso ist Jesus der von Moses angekündigte „der Prophet“ (vgl. die Einzelauslegung von Joh 6). Dass Johannes der Täufer dagegen der in Mal 3,23 angekündigte Elias war, konnte man im übertragenen Sinn bejahen, wie die synoptischen Evangelien zeigen, doch war Johannes nicht Elias persönlich (siehe Genaueres in Abschnitt 3.3, Punkt 1). Johannes lehnt also demütig auch die Gleichsetzung mit Elias ab und reklamiert für sich nur, die „Stimme eines Rufers in der Wüste“ nach Jes 40,3 zu sein, welche die Menschen auffordert: „Bereitet dem Herrn den Weg“.

Nach der Klärung dieser Frage aber legte Johannes vor der Gesandtschaft Zeugnis ab und sage: 1,26 „Mitten unter euch steht einer, den ihr nicht kennt“. Hier ist das Wort „ihr“ im Griechischen ausgeschrieben und daher betont. Das heißt: Die Delegation der Leviten und Priester aus Jerusalem, die zu Johannes gekommen sind, um ihn über seine Identität und den Sinn seiner Taufe zu befragen, kennen den kommenden Messias noch nicht, aber Johannes kennt ihn bereits (d.h. er weiß nun bereits, dass Jesus, den er als Verwandten wohl schon lange gekannt hat, der Messias ist; vgl. in Abschnitt 3.3 den Punkt 2). Er hat ihn also anscheinend schon vor einiger Zeit getauft; momentan scheint er noch in der Wüste zu sein (vgl. Abschnitt 3.3, Punkt 3) und wird erst am folgenden Tag wieder am Jordan erscheinen.

Wenn Jesus am Montag, den 6. Januar 27 getauft wurde (oder am Vorabend dieses Tages – die Taufe wurde traditionell in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar gefeiert), und Jesus „sofort“ danach in die Wüste zog (Mk 1,12), scheint bereits der (mit dem Vorabend an

5. Januar beginnende) 6. Januar der erste Tag des 40-tägigen Fastens Jesu in der Wüste gewesen sein. Demnach war der vierzigste und letzte Tag der (mit dem Vorabend am Donnerstag den 13. Februar beginnende) Freitag, der 14. Februar. An diesem Tag fanden anscheinend die drei Versuchungen statt (Mt 4,2–3; Lk 4,2; vgl. Mk 1,13), auch wenn es bei Matthäus heißt, es wäre „nach" den vierzig Tagen und Nächten gewesen. Denn „nach vierzig Tagen und vierzig Nächten" bedeutet gemäß der jüdischen einschließenden Zählweise dasselbe wie „am vierzigsten Tag", ähnlich wie mit Jesu Auferstehung „nach" drei Tagen und drei Nächten in Mt 12,40 diejenige „am dritten Tag" (Mt 17,28) gemeint ist. Da Jesus nach der Versuchung keine Zeit mehr zu verlieren hatte, wird er sich – nach einer Stärkung durch die Engel Mt 4,11 – sofort, also wohl noch am Ende des 40. Tages, zum Jordan zurückbegeben haben. Da die Wüste direkt am Jordan begann, wird Jesus dann schon am Ende des vierzigsten Tages, am Freitag Nachmittag, den 14. Februar, kurz vor 18 Uhr, an dem der Sabbat anbrach, wieder am Jordan erschienen sein. Demnach wäre also der Tag vor diesem Erscheinen, mit dem Johannes seinen Bericht beginnt und an dem der Täufer vor der Delegation aus Jerusalem sein Zeugnis ablegte, *Donnerstag der 13. Februar* gewesen.

Am folgenden Tag (vermutlich am *Freitag den 14. Februar*), sieht Johannes den aus der Wüste zurückkehrenden Jesus auf sich zukommen und bezeugt: „Siehe das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinweg nimmt." (1,29). Dies spielt an den Sühnetod Jesu am Freitag den 14. Nisan 30 an: Jesus starb ja am Nachmittag dieses Tages gegen 15 Uhr (zur neunten jüdischen Stunde: Mt 27,45–50; Mk15,33–37; Lk 23,44–46), zu der Zeit, als in Jerusalem die Passahlämmer geschlachtet wurden (nämlich nach Josephus, Jüd. Krieg 6,9,3 von der neunten bis zur elften Stunde). So würde es symbolisch sehr passend sein, wenn der Hinweis des Johannes auf das Lamm Gottes etwa zu selben Zeit geschah.

Am folgenden Vormittag (vermutlich am *Samstag, den 15. Februar*) kommt Jesus wieder vorbei und Johannes wiederholt seinen Ausruf „siehe das Lamm Gottes" (1,35–36). Dadurch auf Jesus aufmerksam geworden, gehen die beiden Täufer-Jünger Andreas und Johannes, der spätere Evangelist, auf Jesus zu, fragen ihn wo er wohnt und werden von ihm in seine Wohnung eingeladen (die Jesus offenbar zu dieser Zeit in Bethanien jenseits des Jordan hatte); sie bleiben von 10 Uhr morgens bis zum Abend bei ihm.

Nach 1,41–42 fand nun Andreas πρῶτος / πρῶτον / πρωί (als erster / zuerst / am Morgen) seinen Bruder Petrus und führte ihn zu Jesus, der ihm daraufhin den Namen Kephas (Fels) gab (siehe hierzu auch Abschnitt 3.3, Punkte 4–5). Wäre hier die erste Lesart („als erster") richtig, so wäre angedeutet, dass auch der andere Jünger (der mit Andreas zusammen Jesus begegnet war), also Johannes, später ebenfalls seinen Bruder (nämlich den Jakobus) zu Jesus führte. Bei der zweiten Lesart („zuerst") würde man schließen müssen, dass Andreas danach noch weitere Personen fand (und zu Jesus führte). In beiden Fällen bliebe aber unklar, wieso das nicht genauer erzählt wird. So dürfte die vom Verständnis her völlig problemlose dritte Lesart („am morgen") vorzuziehen sein, d.h. Petrus wäre am Morgen des folgenden Tages (also vermutlich am *Sonntag, den 16. Februar*) zu Jesus geführt worden.

Am folgenden Tag (vermutlich am *Montag, den 17. Februar*) wollte Jesus nach Galiläa aufbrechen, er traf den Philippus, der wie Petrus und Andreas aus Bethsaida in Galiläa stammte und forderte ihn auf, ihm zu folgen (1,43–44).
Philippus führte vor der Abreise noch den Nathanael zu Jesus (1,45–51). Von den ersten Jüngern (Andreas und Johannes, Petrus, Philippus und Nathanael) erscheint nur dieser Nathanael, der in Joh 21,2 „Nathanael aus Kana in Galiläa" heißt, nicht in den Apostellisten der Synoptiker. Da in den drei synoptischen Apostel-Listen aber nach Philippus stets der Apostel Bartholomäus folgt (Mt 10,3; Mk 3,18; Lk 6,14; in Apg 1,13 ist allerdings zwischen die beiden noch der Apostel Thomas eingefügt) und Bartholomäus nur „Sohn des Tholmai" heißt, dürfte Nathanael der eigentliche Rufname des Bartholomäus sein; dieser Apostel hieß also anscheinend Nathanael Bartholomäus, d.h. „Nathanael, der Sohn des Tholmai". Jesus erklärt dem auf ihn zukommenden Nathanael, dass er ihn unter einem Feigenbaum gesehen habe (obgleich Jesus dort nicht körperlich anwesend war; fromme Juden saßen beim Thorastudium sprichwörtlich gern unter Feigenbäumen, und Nathanael war nach 2,47 ein eifriger Israelit) – woraufhin der staunende Nathanael gläubige das Bekenntnis ablegt, dass Jesus der Sohn Gottes und König von Israel sei (2,48–49).

Jesus sagt daraufhin in 1,51 zu Nathanael: Ihr (die Jünger) werdet die Engel Gottes auf- und absteigen sehen über dem Menschensohn. Dies spielt auf Gen 28,12 an: die Vision Jakobs von der Himmelsleiter, auf der Engel auf und absteigen und die an dem Ort war, wo Jakob schlief. Jakob deutete dies so, dass an jenem Ort „das Haus Gottes und die Pforte des Himmels“ sei (Gen 28,17). Wann hat sich diese Vorhersage erfüllt? Hatten die Jünger (zumindest Nathenael und Philippus) irgendwann einen ähnliche Vision wie Jakob? Man könnte sagen, dass sich die Vorhersage im übertragenen Sinn dadurch erfüllt hat, dass sich Jesus vor den Augen der Jünger durch seine Werke als ein Mensch erwiesen hat, in dem Gott wohnt und der unser Zugang zum Himmel werden wird. Aber die Vorhersage ist doch zu konkret als dass diese Erklärung genügen würde. Es ist daher wahrscheinlich, dass die Jünger Nathanael und Philippus tatsächlich irgendwann eine Engelsvision hatten, wie sie hier beschrieben wird, über die aber weder im Johannesevangelium noch in einer anderen neutestamentlichen Schrift berichtet wird. Wir haben hier eine Bestätigung dafür, dass Jesus – wie Johannes ja ausdrücklich sagt – noch viele anderen Wunderzeichen getan hat, die nicht aufgeschrieben wurden (vgl. 20,30; 21,25). Möglicherweise bezieht sich auch 6,62 (das Sehen des Aufsteigens des Menschensohnes) auf ein nicht berichtetes Wunderzeichen.

Die Berufung Nathanaels dürfte sich noch am Montag Morgen abgespielt haben, und nun brach Jesus nach Kana in Galiläa auf; vermutlich hatte der von dort stammende Nathanael Jesus über eine dort stattfindende Hochzeit informiert, zu der er selbst eingeladen war; es stellte sich heraus, dass der Bräutigam die Familie Jesu kannte und dessen Mutter eingeladen hatte, und so zog Jesus mit seinen fünf neuen Jüngern ebenfalls dahin. Diese Hochzeit fand nach 2,1 „am dritten Tag“ nach dem Aufbruch Jesu vom Jordan statt, also nach der jüdischen einschließenden Zählweise wohl am *Mittwoch, den 19. Februar*, und wenn die Hochzeit am Abend begann (jüdische Hochzeiten beginnen oft am Abend), konnte Jesus noch rechtzeitig eintreffen: Die Reise von Jerusalem nach Galiläa dauert bekanntlich drei Tagesreisen (vgl. Josephus, Selbstbiographie Kap. 52), und von der Taufstelle am Jordan aus ist Kana in etwa gleich weit entfernt (die genaue Lage von Kana ist umstritten, es herrscht aber weitgehende Übereinstimmung, dass es eine Stadt ganz in der Nähe von Nazareth ist, einige Kilometer nördlich dieser Stadt, zwischen dem galiläischen See und der Mittelmeerküste). Interessant ist, dass nach damaliger Gepflogenheit Hochzeiten einer Jungfrau bevorzugt am Mittwoch gehalten zu werden pflegten (die einer Witwe dagegen am Donnerstag).[138] Insgesamt berichtet Johannes also bis 2,1 über die ersten sieben Tage in der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, vom Zeugnis des Johannes am Vortag des Auftauchens Jesu bis zum Beginn der Hochzeit zu Kana.

5.2 Hochzeit zu Kana 2,1–12

Hochzeiten dauerten, wenn die Braut eine Jungfrau war, eine Woche; dies zeigt sich schon im Alten Testament (Gen 28,27; Ri 14,10 – nach Tob 8,20; 10,7 gab es jedoch sogar 14-tägige Hochzeitsfeiern) und gilt heute noch. Wenn unsere Rechnung stimmt, wäre die Hochzeit zu Kana *vom Mittwoch den 19. bis zum Dienstag den 25. Februar 27* gefeiert worden. An einem dieser Festtage (vielleicht, wie eine Tradition will, am Dienstag, das wäre dann der Abschlusstag der Feier) geht nun der Wein aus, und Maria bittet Jesus um Hilfe, ein Hinweis auf ihre Mittlerschaft. Doch dieser antwortet: „Was willst du von mir, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.“ (2,4). Maria aber lässt nicht nach und weist die Diener auf Jesus hin: „Was er euch sagt, das tut“, und dies führt schließlich zum Erfolg. Maria erweist sich hier als Mittlerin zum Mittler: durch Maria zu Jesus.
Jesu „Stunde“ ist sein Sieg am Kreuz; von dieser „Stunde“ heißt es auch in 7,20 und 8,30, dass sie noch nicht gekommen war, während Jesus unmittelbar vor seiner Festnahme (12,23) und im Abendmahlssaal (17,1) feststellt, dass sie nun da ist. In dieser „Stunde“ seines Sieges am Kreuz ist Maria wieder dabei und wird ebenfalls mit „Frau“ angeredet (Joh 19,26–27). Diese Anrede ist nicht despektierlich, sondern scheint an die geheimnisvolle „Frau“ im Protoevangelium Gen 3,15 anzuknüpfen (die an der Seite ihres Sohnes steht, der gegen die höllische Schlange kämpft, und die zugleich die sonnenumkleidete Frau in Apokalypse 12 ist).
Die Menge des Weins, in welchen Jesus das Wasser verwandeln wird, ist gewaltig: Sechs Steinkrüge à 2–3 Metreten (2,6), wobei eine Metrete ca. 40 Liter ist, also insgesamt 480–720 Liter. Man muss bedenken, dass

vielleicht halb Kana und zusätzlich noch auswärtige Gäste (wie Jesus und seine Jünger) eingeladen waren. – Die Menge des Weins hat aber auch eine große Symbolkraft; so konnte Hieronymus in Anspielung auf die Eucharistie sagen: „Wir trinken noch immer davon“. In der Tat scheint das Weinwunder in Kap. 2 eine Parallele zum Brotwunder in Kap. 6 zu sein, und wie dort das Brot, soll hier der Wein offenbar auf die Eucharistie hindeuten.
Jesus zog nun nach der Hochzeit mit seiner Mutter und seinen Brüdern nach Kapharnaum am Nordufer des galiläischen Sees, wo er „nicht viele Tage“ blieb (2,12), ein Ausdruck, der wohl eine etwas größere Zeitspanne meinen dürfte als der Ausdruck „wenige Tage“: vermutlich 2–4 Wochen, spätestens bis Ende März. – Später wurde die Stadt Kapharnaum der galiläische „Hauptwohnsitz“ Jesu (Mt 4,13; 9,1; Mk 2,1).

5.3 Tempelreinigung 2,13–22

Beim Jesu erstem Besuch in Jerusalem, wohin er hinaufzog, als das Passahfest „nahe“ war, führte Jesus eine Tempelreinigung durch, indem er die Händler mit einer *Geißel aus Stricken* zum Tempel hinausjagte und ausrief, man solle das Haus Gottes nicht zu einer *Markthalle* machen (Joh 2,13–22); bei der späteren Tempelreinigung am Karmontag, von denen die Synoptiker berichten (siehe auch Abschnitt 3.3, Punkt 6), ist dagegen nicht von der Geißel die Rede, und der Vorwurf Jesu lautet hier schärfer, man hätte das Haus Gottes zu einer *Räuberhöhle* gemacht. Auf die Forderung der Juden nach einem Wunderzeichen, mit dem Jesus beglaubigen soll, dass er zu dieser Aktion die Vollmacht hat, antwortet Jesus: „Reißt diesen Tempel nieder, und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen“ womit Jesus „den Tempel seines Leibes“ meinte, also auf seinen Tod und seine Auferstehung anspielte, die ihn als Sohn Gottes beglaubigen würde. Dieser Satz blieb den Juden offenbar in Erinnerung, so dass sie ihn (in völlig verfälschter Form) beim späteren Prozess Jesu vorbrachten, wie Matthäus und Markus berichten (Mt 26,61; Mk 14,58). Der Einwand der Juden „46 Jahre wurde dieser Tempel gebaut“ datiert das Gespräch auf das Passahfest im Frühjahr des Jahres 27.

Das Passahfest 27 begann am Donnerstag Abend, den 10. April. Die Pilger mussten jedoch schon viel früher anreisen, denn nach Ex 12,3 mussten vier Tage vor dem Fest, am 10. Nisan, die Lämmer besorgt werden, die am 14. Nisan geschlachtet wurden (so zog Jesus auch bei seinem letzten Passahfest bereits am 10. Nisan, nämlich am Palmsonntag, in Jerusalem ein). So ist Jesus spätestens am Sonntag, den 6. April in Jerusalem eingezogen. Viele Pilger kamen aber noch viel früher: Die ersten Vorbereitungen für das Fest begannen genau einen Monat vor dem eigentlichen Festtag des 15. Nisan, nämlich am 15. Adar (damals Donnerstag, 13. März) durch Instandsetzung von Brücken und Straßen, und die Geldwechsler (Schulchanim) eröffneten an diesem Tag überall im Land ihre Stände, wo zugleich von allen Juden die jährliche Tempelsteuer einzogen wurde. Zehn Tage später, ab dem 25. Adar, mussten die Stände landesweit geschlossen werden, nun blieben nur noch die Stände der Wechsler im Tempelbezirk vom Jerusalem offen. Ab diesem Datum rechnete man also damit, dass die Pilger in die Stadt kamen.[139] Wenn Jesus viele Menschen erreichen wollte, dürfte er sich frühzeitig nach Jerusalem begeben haben, also wohl schon Ende März, vielleicht betrat er daher die Stadt in jenem Jahr bereits am 25. Adar (beginnend am Samstag Abend, den 22. März); er hätte dann Kapharnaum spätestens drei Tage vorher, also am Donnerstag den 20. März, in der vierten Woche nach dem Ende der Hochzeit zu Kana, verlassen. Die Tempelreinigung muss dann zwischen diesem Tag und dem Passahfest am 10. April stattgefunden haben; ziemlich genau in der Mitte des in Frage kommenden Zeitraums liegt der 1. April, so dass man sagen kann, dass dieser Tempelreinigung *in den Tagen um den 1. April 27 herum* stattfand.

5.4 Nikodemusgespräch 3,1–20

Nikodemus war nach 3,1 ein Jesus wohlgesonnener „Ratsherr der Juden“ (d.h. eines der 71 Mitglieder des Hohen Rates = Synhedrion/Sanhedrin, wohl ein Pharisäer oder Schriftgelehrter, in 3,10 wird er „Lehrer“ genannt), der ihn nach dem Passahfest 27 des Nachts aufsuchte. Später verteidigte er Jesus in einem Gespräch mit den Hohenpriestern und Pharisäern (7,50–52), und am Ende des Evangeliums bereitete er den Leichnam Jesu zusammen mit Joseph von Arimathäa für das Begräbnis zu, indem er für die Salbung eine Mischung von hundert Pfund Myrrhe und Aloe mitbrachte (19,38–42).

In der rabbinischen Literatur wird mehrfach ein Naqdemon ben Gorjon (= Nikodemus, Sohn des Gorjon) erwähnt.[140] Dieser soll auch Buni geheißen haben und einer der drei reichsten Leute Jerusalems gewesen sein, die während der Belagerung der Stadt durch Titus das Volk aus ihren Vorräten erhalten wollten. Da im Talmud (Sanh 43a) behauptet wird, Jesus habe einen Schüler namens Buni gehabt, scheint dies unser Nikodemus gewesen zu sein.

Jesus redet hier von der Taufe als von einer neuen geistlichen Geburt und spricht ihre Heilsnotwendigkeit aus (3,3.5), wobei aber nicht der Ritus, sondern die dadurch vermittelte Gnade (der Geist) im strengen Sinne (unbedingt) heilsnotwendig sind: 3,8 („der Geist=Wind weht, wo er will") betont, dass die Sakramentsgnade wie der Sturm *unfassbar* und zweitens doch äußerst *reale und handfeste* Wirkungen zeigt. Die Taufe bewirkt das aus-Gott-geboren-Sein und die Macht, Kinder Gottes zu werden (d.h. die in der Taufe schon geschenkte Gotteskindschaft zu entfalten), wovon schon im Prolog die Rede war (1,13). Die Taufe ist das Fundament der Gottesbeziehung, denn nur, wer „aus Gott" ist, hört die Worte Gottes (8,47).
In seiner Rede benutzt Jesus die Pronomen ich und du, dann aber (Vers 11) auch wir und ihr. Mit dem Pronomen „wir" scheint sich Jesus auf sich und seine engeren Jünger zu beziehen, denen er bereits tiefere geistliche Erfahrungen vermitteln konnte (und die vielleicht auch bei dem Gespräch anwesend waren) – denn er sagt „was wir wissen, das reden wir, und was wir gesehen haben, das bezeugen wir" – während er mit „ihr" die Lehrer und Schriftgelehrten Israels meint, deren gutwilliger Repräsentant Nikodemus war.

In Vers 12 stellt Jesus fest, dass sich seine ganze bisherige Rede nur auf „Irdisches" bezog. Dadurch stellt er die Tauflehre wie Hebr 6,1f als christliche Fundamentallehre hin, über der noch höhere Lehren („Himmlisches") aufzubauen sein werden (nämlich die Lehre von der christlichen Vollendung, die Eucharistielehre, die tieferen Geheimnisse der Christologie und Trinitätslehre etc.) Mit der Belehrung über diese höheren Lehren beginnt Jesus offenbar gleich in den folgenden Versen, in denen er Nikodemus etwa über sein Wesen als Menschensohn offenbart, und die bedeutendste Aussage folgt gleich im nächsten Vers:

Vers 13: „*Niemand ist in den Himmel aufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn* [Lesart: *der im Himmel ist*]."
Hier stellt sich die Frage: Wann ist Jesus in den Himmel aufgestiegen? Manche deuten den Perfekt (niemand ist aufgestiegen) im Sinne von: niemand *vermag* aufzusteigen, was aber sprachlich nicht gut möglich ist. – Andere nehmen an, dass hier der Evangelist im Rückblick auf Jesu Himmelfahrt redet und nicht mehr Jesus, aber das ist vom Kontext her nicht gerechtfertigt, denn in Vers 14 ist von der Erhöhung Jesu am Kreuz als eines noch *bevorstehenden* Ereignisses die Rede. – Das einzig plausible scheint daher zu sein, dass der Sohn Gottes tatsächlich nach der Menschwerdung (die ja sein Herabsteigen aus dem Himmel war) in irgendeinem Sinn „in den Himmel aufgestiegen ist". Mit der Aussage „niemand ist in den Himmel aufgestiegen" wollte Jesus wahrscheinlich die Behauptung der (schon damals aktiven) jüdischen und heidnischen Gnostiker abwehren, sie wären in die Geheimnisse des Himmels vorgedrungen und hätten Gott in der mystischen Versenkung erfahren. Demgegenüber sagt Jesus, dass nur er selbst in den Himmel aufgestiegen ist, und zwar als Menschensohn. Seit seiner Menschwerdung existiert der ewige Sohn Gottes in zwei Naturen, als Gottes- und Menschensohn. In der menschlichen Natur ist der nicht allwissend, sondern hat ein endliches Fassungsvermögen, auch wenn sein Wissen auch der menschlichen Natur durch eine unvergleichliche übernatürliche Gnadenfülle erweitert gewesen sein dürfte. Aber er war lernfähig wie jeder Mensch: Er „nahm zu an Weisheit und Alter und Gnade" (Lk 2,52), so dass er wahrscheinlich von klein auf auch in der Erkenntnis Gottes voranschritt. Irgendwann scheint Christus auch in seiner menschlichen Natur bis zu einer maximalen Tiefe seiner (nach Thomas von Aquin von Anfang an bestehenden) unmittelbaren Gottesschau gelangt zu sein. Dieser Prozess seines inneren geistigen Aufstiegs in seiner menschlichen Natur zu seinem Vater im Himmel scheint das „Aufsteigen in den Himmel" zu sein, von dem er hier redet.

Mit dem Wort „der Menschensohn" bezeichnet Christus sich selbst in seiner menschlichen Natur, und zwar (zumindest im Johannesevangelium) meist nicht unter dem Aspekt der *Kenose* (der Erniedrigung, die Gott durch die Verbindung mit einer Menschennatur

erfuhr), sondern umgekehrt unter dem Aspekt der *Verherrlichung* (der Erhöhung, die der Menschennatur Jesu durch ihre Verbindung mit der Gottheit zuteil wurde): der Titel des Menschensohnes ist daher ein Hoheitstitel und bezeichnet den durch die hypostatische Union mit der Gottheit erhöhten Menschen Jesus Christus: den Gottmenschen. Der Menschensohn kann auch (durch die *Communication Ideomatum*) sogar als präexistent betrachtet und quasi himmlischer Mensch geschildert werden, wie an unserer Stelle, wenn es heißt dass er „vom Himmel herabgekommen" ist. Wenn die Lesart „der im Himmel ist" richtig ist (was sie nach dem Kriterium der lectio difficilior sein müsste!), wäre hier sogar klar die *Zweinaturenlehre* angedeutet, aus der ja ein *gleichzeitiges* Dasein Christi im Himmel und auf Erden folgt. – Die Richtigkeit der Zweinaturenlehre wird im Übrigen ganz klar im Johannesevangelium vorausgesetzt, nicht nur dadurch, dass Christus als Gottessohn und Menschensohn bezeichnet wird, sondern noch klarer einfach dadurch, dass er direkt sowohl als Gott wie auch als Mensch bezeichnet wird (siehe die Liste der Christusbezeichnungen in Abschnitt 6).

Nach dem Jesus in Vers 14 seinen schon erfolgten geistigen Aufstieg in den Himmel bezeugt hat, folgt nun die Vorhersage seiner auch leiblichen Erhöhung und Verherrlichung, die für Johannes nicht erst mit der Auferstehung, sondern bereits in seiner „Erhörung" am Kreuz erfolgt (vgl. 12,32–33: „wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen. [33] Dies sagte er, um anzudeuten, welchen Tod er sterben werde"). Das Heilsangebot geht dabei an „alle" Menschen, die Jesus zur erlösenden Kreuz hinziehen wird; allerdings kann man sich diesem Heil verschließen.
Vers 14–15: „*Wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss der Menschensohn erhöht werden, [15] damit jeder, der an ihn glaubt ewiges Leben hat.*"

Angespielt ist hier an die von Moses angefertigte Fahnenstange mit einer ehernen Schlange daran, bei deren Anblick die von Schlangen gebissenen Israeliten geheilt wurde (Num 21,4–9). Diese Geschichte benutzt Jesus offenbar als Sinnbild für seine Erhöhung am Kreuz, die den darauf schauenden Heil bringen wird; hier haben wir eine biblische Grundlage für die Verehrung des heiligen Kreuzes als Heils- und Siegeszeichen.

Der *Glaube*, den Jesus immer wieder in seinen bei Johannes überlieferten Reden fordert, bedeutet
(1) eine Selbstübergabe an Jesus mit der Bereitschaft, auf ihn zu hören, sich zu ihm zu bekennen und seine Gebote zu erfüllen [= Vertrauensglaube, praktische Ausrichtung des Lebens auf Jesus],
(2) verbunden mit und aufgrund der Anerkennung seines Anspruches, der Sohn Gottes zu sein [= Satzglaube, theoretisch-dogmatische Bejahung],
und hat die Folge, dass dadurch der Weg zum Leben beschritten ist.
Wichtig ist, dass dieser Glaube nicht die Dimension des Nichtwissens haben muss, was man trotz (oder gerade wegen) Joh 20,28–29 sagen kann.[141]

Jesus schließt das Gespräch ab mit einer versteckten Aufforderung zur Nachfolge (3,21): „*Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, dass seine Taten in Gott vollbracht sind.*"

Der Wahrheitsbegriff des Johannes ist vielschichtig: sie hat nicht nur einen theoretische Aspekt (Wahrheit bezeugen wie in 18,37 = Orthodoxie), sondern auch einen praktischen (Wahrheit tun wie in 3,21 = Orthopraxie): beides zusammen bedeutet in der (oder aus der) Wahrheit „sein" (3,21). Letztlich ist diese umfassende ontologische Wahrheit personal, sie ist Jesus Christus in Person (14,6).

5.5 Letztes Täuferzeugnis 3,22–35

Jesus verlässt nun nach dem Passahfest 27 die Stadt Jerusalem, bleibt aber in Judäa, und zwar begibt er sich mit seinen Jüngern an den Jordan (womöglich an die ursprüngliche Taufstelle), wo er nun taufte – aber nicht persönlich, sondern durch seine Jünger (3,22; 4.2). Johannes der Täufer taufte ebenfalls noch, aber in Änon bei Salim, viel weiter nördlich, in Samarien an der Westseite des Jordan (3,23), aber es kommen immer mehr Menschen zu Jesus (3,26; 4,1). Darüber zur Rede gestellt, gibt der Täufer nochmals Zeugnis für Jesus ab und spricht das berühmte Wort: „Er muss wachsen, ich aber abnehmen" (3,30); er hat somit selbst die Menschen zu

Jesus geschickt. In 3,29 vergleich Johannes Jesus mit einem Bräutigam, sich selbst dagegen mit dem Freund des Bräutigams; die Braut ist hier allegorisch das messianische Volk Gottes, die Kirche.

Es stellt sich hier die Frage des Verhältnisses der Johannestaufe zur christlichen Taufe. Jesus beauftragte nach seiner Auferstehung auf einem Berg in Galiläa die dort versammelten Apostel mit der Spendung der sakramentalen Taufe auf den Namen der Trinität (Mt 28,19–20). Die durch Johannes an Jesus (und anderen Juden) als Zeichen der Umkehr im Jordan vollzogene Taufe (Mt 3,13–17; Mk 1,1–11; Lk 3,1–22; Joh 1,19–34), kann demgegenüber nur als eine Vorandeutung und Vorbereitung der christlichen Taufe gewertet werden, aber sie war nicht das Sakrament der christlichen Taufe selbst. Denn Johannes sagt: „Ich taufe euch mit Wasser zur Umkehr. Der aber nach mir kommt (= Jesus), ist stärker als ich … Er wird euch in heiligem Geist und Feuer taufen“ (Mt 3,11; vgl. Mk 1,8; Lk 3,16; Joh 3,5) Auch mussten Personen, welche die Johannestaufe erhalten hatten, später erneut auf den Namen Jesu getauft werden (Apg 19,1–5). Die christliche Taufe ist im Gegensatz zur Wassertaufe des Johannes eine solche „in heiligem Geist und Feuer“. Hätte man nur diese Stelle, könnte man meinen, dass die christliche Taufe gar nicht im Wasser vollzogen wird, sondern dass z. B. die Herabkunft des Heiligen Geistes in Form von Feuerzungen am Pfingsttag gemeint sei (Apg 2,1–13). Weitere Schriftstellen zeigen allerdings, dass zum Ritus der christliche Taufe sehr wohl Wasser dazugehört (Apg 8,36–38; 10,47; vgl. Joh 3,5). Der Unterschied zur vorchristlichen Taufe des Johannes kann also nur in der Wirkung liegen: die Johannes-Taufe ist „nur“ Zeichen der Umkehr, die christliche Taufe aber ist mit einer Wirkung des Heiligen Geistes verbunden: Sie ist, wie Jesus in Joh 3,5 lehrt, eine Wiedergeburt aus „Wasser und Geist“.

Ob nun die von Jesu Jüngern noch *vor* dem Erlösungstod Jesu im Auftrag Jesu gespendete Taufe (Joh 3,22–23; Joh 4,1–2) schon eine sakramental-christliche Taufe war, ist umstritten; da sie vom Evangelisten eher nebenbei erwähnt wird, und vor allem, das es Joh 7,39 heißt, dass der Geist noch nicht da war, scheint es, dass hier nur eine Fortsetzung der Johannestaufe vorlag. Die Jünger Jesu, die ja zumindest teilweise Täuferschüler waren, setzten die Tätigkeit ihres ehemaligen Meisters fort, und Jesus ließ sie gewähren; es wurden so wirksam neue Anhänger für Jesus geworben.

5.6 Die Frau am Jakobsbrunnen 4,1–42

Jesus gibt nun – offenbar nach der Gefangennahme des Täufers (siehe Abschnitt 3.2.5) – seine Täufertätigkeit auf und zieht sich im Winter 27/28 nach Galiläa zurück: nämlich nach 4,35 vier Monate − d.h. nach jüdischer einschließender Zählweise: im vierten Monat − vor der Gerstenernte, die zur Zeit des Passahfestes im Frühjahrsmonat Nisan stattfand. Wir befinden uns also im Monat Tewet, der am Abend des 18. Dezember 27 begann und am Abend des 17. Januar 27 endete. In der Mitte dieses Zeitraums liegt der Abend des 2. Januar, so dass wir die Reise auf ca. Anfang Januar 27 datieren können.

Auf dem Weg von Judäa nach Galiläa kommt Jesus nun durch Samarien. Dort kommt er mit seinen Jüngern – offenbar nach einer Nachts zurückgelegten Wegstrecke – gegen morgen um 6 Uhr in die Nähe der Stadt Sychar zu einem berühmten Brunnen, dem sog. Jakobsbrunnen, der im Alten Testament nicht erwähnt wird, den man aber archäologisch mit einem 33 m tiefen Brunnen 1,5 km südlich von Sychar identifiziert.

Sychar lag östlich von Samaria, der ehemaligen Hauptstadt des Nordreiches Israel, zwischen den Bergen Garizim im Süden und Ebal im Norden. Ganz in der Nähe lagen auch die Überreste der alten Stadt Sichem, bei der Jakob ein Stück Land gekauft hatte (Gen 33,18–19), und die ebenfalls einmal Hauptstadt des Nordreiches gewesen war (bevor Samaria diese Rolle übernahm). Joh 4,5 wird darauf hingewiesen, dass dieses Landstück Jakob einst seinem Sohn Joseph geschenkt hatte (vgl. Gen 48,21, wo ein Wortspiel vorliegt, da das Wort „Schechem“ sowohl „Schulter“ als auch „Sichem“ heißen kann), der später auch darauf begraben wurde (Jos 24,32). Hier wohnten nach der Abführung der Nordstämme Israels durch die Assyrer 722 v. Chr. die Samaritaner oder Samariter, die Nachkommen der wenigen nichtdeportierten Israeliten und der von den Assyrern hierher verschleppten Völker, die einige – aber nicht alle – jüdischen Bräuche bewahrt oder sich neu zu eigen gemacht hatten, und die darum von den Juden als Ausländer und Irrgläubige verachtet wurden (vgl. Joh 4,9: „Die Juden verkehren nicht mit den Samaritern“), und so konnten die Juden in Joh 8,41 sogar Jesus als „Samariter“ beschimpfen. Jesus teilte nicht diese Verachtung für die Samaritaner, was nicht nur Joh 4, sondern auch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter in Lk 10,25–37 zeigt (vgl. auch Lk 17,11); allerdings befahl er später seinen Aposteln, nicht die die Dörfer der Samariter zu gehen, sondern zu den Schafen des Hauses Israel (Mt 10,5). Die Samaritaner hatten als Heilige Schrift nur die Thora und nahmen

nicht am Tempelkult in Jerusalem teil, sondern hatten als Ersatz dafür um 330 v. Chr. ein Tempelheiligtum auf dem Berg Garizim errichtet, der allerdings zur Zeit Christi bereits zerstört war, jedoch beteten die Samaritaner noch immer auf diesem Berge Gott an (Joh 4,20)[142] Die Samaritaner erwarteten ferner einen Messias aus dem Stamm Joseph; an diese Erwartung konnte Jesus beim Gespräch mit der Samariterin anknüpfen (Joh 4,15–16). Im Jahre 36 allerdings wurden die Samariter durch einen Mann verführt, der sich offenbar als Messias aufspielte, das Volk aufforderte auf den Berg zu steigen, und behauptete, er werde dort die heilige Gefäße vorzeigen, die Moses dort vergraben hätte; viele Samariter schlossen sich ihm an und drangen bewaffnet auf den Berg vor; Pilatus musste den Aufstand niederschlagen (vgl. Josephus, Ant. Jud. 18,4,1). Die samaritanische Religion existiert heute in Israel noch immer und hat ca. 700 offizielle Mitglieder, an deren Spitze ein Hoherpriester steht.

Während die Jünger in der Stadt etwas zu essen kaufen, verweilt Jesus am Brunnen und trifft dort mit einer Samariterin zusammen, die Wasser schöpfen will. Jesus verwickelt sie in ein Gespräch, bei welchem er sich als der Messias zu erkennen gibt (4,25–26). Die Frau ist erschüttert, weil Jesus ihre verworrenen Liebesverhältnisse genau kennt (4,17–18); sie bekehrt sich und mit ihr sehr viele Samaritaner aus Sychar (4,39–42).
Die erste theologischen Kernstellen der Perikope ist 4,14: Jesus verheißt, den Menschen ein lebendiges Wasser zu trinken zu geben, dass den Durst in alle Ewigkeit löscht und die Trinkenden zu einer Quelle werden lässt, aus der wieder Wasser fließt, die anderen ewiges Leben schenkt). Gemeint ist mit diesem Wasser die lebensspendende Gabe des Heiligen Geistes, von der auch in 7,37–39 mit klarem Bezug auf den Geist die Rede ist.
Eine zweite Kernstelle ist 4,21–24: Obgleich „das Heil von den Juden“ kommt (4,22 – dieser Satz widerlegt übrigens die angebliche Judenfeindlichkeit des johanneischen Jesus), bricht nun die Stunde an, in der die wahren Beter weder im Tempel von Jerusalem noch auf dem Berg Garizim beten werden, sondern „im Geist und in der Wahrheit“ zum Vater beten: Die Ablösung der Volksreligionen und nationalen Kulte (einschließlich der jüdischen Religion) durch die universale Kirche Christi steht unmittelbar bevor.

Christus begründet dies auch durch den Satz „Gott ist Geist“, d.h. allen irdisch-materiellen Einschränkungen enthoben. Man würde diese Stelle jedoch missverstehen, wenn man sagen wollte, dass die angekündigte neue Gottesverehrung ganz ohne sichtbare Zeichen, kultische Handlungen und Sakramente sein soll; diese Interpretation wäre nur durch isoliertes Lesen von Joh 4 möglich. Das ganze Evangelium nach Johannes legt vielmehr äußersten Wert auf die „Fleischwerdung“ des Wortes (Prolog) und die damit zusammenhängende Eucharistie (Joh 6) als Mittelpunkt eines neuen Kultes, der ein angemessener sichtbarer Ausdruck einer Anbetung „in Geist und Wahrheit“ ist. Die äußeren Zeichen müssen dann allerdings Ausdruck einer lebendigen, geistigen Verbindung mit Gott sein (vgl. Joh 6,63: der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts).

5.7 Heilung des Sohnes des königlichen Beamten 4,43–54

Jesus gibt in Vers 34 eine auf den ersten Blick merkwürdige Begründung für seinen Rückzug nach Galiläa: Weil ein Prophet in der Heimat kein Ansehen genießt. Doch ist dies durchaus logisch, da Jesus ja in 4,1–3 offenbar aus Judäa geflohen war, um dem drohenden Zugriff der Pharisäer zu entgehen. Wenn er also in der Heimat weniger Ansehen genoss, würde er kein Aufsehen erregen. Doch nahmen ihn die Galiläer nach Vers 45 wider Erwarten dennoch anscheinend (zunächst) freudig auf. Zur stilistischen Bewertung dieser Vorbemerkung siehe auch Abschnitt 2.3.

In Kana in Galiläa angekommen (also wohl noch im Januar 28) heilt Jesus den in Kapharnaum im Sterben liegenden Sohn des königlichen Beamten aus der Ferne, es ist das zweite große Zeichen Jesu (4,54), die erste Krankenheilung Jesu im Johannesevangelium. Zum Verhältnis dieser Geschichte zur späteren Heilung des Dieners des Hauptmanns von Kapharnaum siehe Abschnitt 3.3, Punkt 7. Wichtig ist hier die Feststellung „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht.“ Das ist keine Kritik: Jesus spricht hier eine Tatsache aus, und er kommt diesem Bedürfnis des Menschen entgegen, denn schenkt dem Beamten das Wunder, ähnlich wie am Ende des Evangelium dem zweifelnden Thomas (Joh 20,24–29). Zum Verhältnis von Wissen und Glauben siehe auch Anmerkung 141. Interessant ist hier, dass der Beamte keineswegs ganz ungläubig ist, sondern „dem Wort glaubte, das Jesus gesprochen hatte“ (4,50), noch bevor er die Gewissheit erlangte, dass das Wunder sich

ereignet hatte. Als er aber davon erfuhr, „wurde er gläubig mit seinem ganzen Hause“ (4,54). Man sieht also: Ein anfänglicher Glaube wird hier durch das Wunder zu einem vollkommenen Glauben. Das ist charakteristisch für das Glaubensleben des Christen: credo ut intelligam, d.h. anfänglicher Glaube eröffnet einen Weg für die göttliche Gnade, diesen Glauben durch Erweise zu festigen und auf eine höhere Stufe zu führen.

5.8 Heilung des Lahmen in Bethesda und Rede über Jesu Wirken Kap. 5

Jesus zieht nach seiner Heimkehr nach Galiläa (die Ende 27 / Anfang 28 erfolgt war) zu einem namentlich nicht spezifizierten Fest nach Jerusalem hinauf, wo er an einem Sabbat einen Lahmen im Teich von Bethesda heilt (der Sabbat war wahrscheinlich der Festtag oder bei mehrtägigen einer der Festtage; es könnte aber vielleicht auch ein Sabbat kurz vor oder nach dem Fest gewesen sein, zu dem schon bzw. zu dem noch viele der Festbesucher in Jerusalem waren).

Wie in Abschnitt 3.2.1 festgestellt, dürfte es sich nicht um das *Purimfest* handeln, dass im Jahre 28 am Abend des 28. Februar (ein Samstag) begann und am Abend des 1. März (ein Montag) endete, weil es für das Baden im Teich zu kalt gewesen ist, erst recht scheidet das Tempelweihfest *Chanukka* aus, dass Ende 27 vom Abend des 11. bis zum Abend des 18. Dezember (jeweils ein Donnerstag) und im Jahre 28 vom Abend des 30. November bis zum Abend des 7. Dezember (jeweils ein Dienstag) gefeiert wurde.
Vielmehr haben wir im genannten Abschnitt und vor allem in Anmerkung 94 begründet: Wenn die Lesart „das Fest“ richtig ist, müsste es sich um das Passahfest (oder weniger wahrscheinlich das Laubhüttenfest) handeln; und wenn die Lesart „ein Fest“ ursprünglich ist (wie es den Anschein hat), dürfte es das Fest des Holztragens gewesen sein (oder weniger wahrscheinlich das Pfingstfest, Neujahr und der Versöhnungstag). Es gilt nun folgendes:

1. Das Passahfest, das eine Woche lang gefeiert wurde, begann abends am Dienstag, den 30. März. In der Passahfestwoche lag also Samstag, der 3. April.
2. Das Laubhüttenfest, das ebenfalls eine Woche lang gefeiert wurde, begann abends am Mittwoch, den 22. September. In der Festwoche lag also Samstag, der 25. September.
3. Das Pfingstfest begann abends am Mittwoch, dem 19. Mai.
4. Das Fest des Holztragens begann abends am Samstag, den 24. Juli.
5. Das Neujahrsfest begann abends am Mittwoch, den 8. September.
6. Der Versöhnungstag begann abends am Freitag, den 17. September.

Es folgt aus dieser Übersicht, dass von dem Kriterium her gesehen, dass das Fest mit einem Sabbat in Verbindung stehen muss, neben dem Passahfest und dem Laubhüttenfest am ehesten der Versöhnungstag oder das Fest des Holztragens in Frage kommen. Am Versöhnungstag dürfte sich Jesus jedoch in der Synagoge von Nazareth aufgehalten haben (siehe Anmerkung 114), so dass für die Heilung des Gelähmten am ehesten einer der drei Termine 3. April, 24. Juli oder 25. September in Frage kommt. Wenn die anscheinend besser bezeugte Lesart „ein“ Fest zutrifft, ergibt sich hier eine klare Präferenz für den 24. Juli, an dessen Abend das Fest des Holztragens begann.

Die von Johannes in 5,2 beschriebene Anlage von Bethesda lag im Nordteil der Stadt und hatte in der Tat, wie Johannes sagt, fünf Säulenhallen. Es waren nämlich zwei Teiche, die zusammen ein Rechteck bildeten, um das herum vier Säulenhallen angeordnet waren, während sich eine fünfte zwischen den Teichen befand. Die Anlage galt als Heilbad, und bestand auch noch in späteren Zeiten (siehe das Ende von Abschnitt 1.3.2).

Im Anschluss an die Heilung kommt es nun zu einer Auseinandersetzung um das, was Jesus getan hat, vor allem deshalb, weil er es an einem Sabbat tat, an dem er nach der jüdischen Auslegung des Gebotes nicht arbeiten und darum auch nicht heilen und vor allem dem geheilten Gelähmten nicht befehlen durfte, sein Bett davon zutragen.
Gegen den Vorwurf, er dürfe das am Sabbat nicht tun, antwortet Jesus: „Mein Vater wirkt bis jetzt, und auch ich wirke“ (15,17). Er erklärt damit, dass die Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag (Gen 2,2–3) keine endgültige war: Der Vater wirkt heute noch an jedem Tag, auch am Sabbat. Da der Sohn nun alles tut, was er den Vater tun sieht, musste Jesus auch am Sabbat tätig sein und dem Willen des Vaters gemäß den Kranken heilen.
Die Juden begreifen sofort: Jesus verwirft nicht nur ihre Interpretation vom Sabbatgebot und löst insofern den Sabbat auf (ἔλυεν), sondern er macht sich in seiner Begründung hierfür Gott gleich (5,18). Das hier bezeug-

te „Auflösen“ des Sabbats kann man zusammen mit Joh 20,19.26 schon als Hinweis auf den Übergang der Christen von der Samstags- auf die Sonntagsheiligung verstehen.
In für die Juden unerhörter Weise illustriert er seine Vollmacht mit seiner Behauptung, er könne ebenso wie sein Vater die Toten lebendig machen (5,21) und behauptet, vom Vater die Vollmacht erhalten zu haben, Gericht zu halten (5,27).
Wenn allerdings Jesus in 5,25 sagt, dass die Stunde jetzt da ist, wo die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören und dadurch leben werden, meint er wohl nicht die körperlich Toten, sondern die „geistig“ Toten, also die noch nicht bekehrten Zuhörer (in diesem Sinn ist auch in Lk 9,60 und Mt 8,22 von Toten die Rede, wenn es heißt: „lass die Toten ihre Toten begraben“). In 5,28–29 ist dagegen von der Auferstehung der Toten am Ende der Tage die Rede, die für die Guten eine Auferstehung zum Leben, für die Bösen eine solche zum Gericht ist. Trotzdem gehören die Stellen 5,25 und 5,28–29 zusammen; zusammen genommen zeigen sie, dass der johanneische Jesus die präsentische und die futurische Eschatologie in eins setzt.
Am Ende des Kapitels (5,31–47) zählt Jesus die Zeugen auf, welche die Wahrheit seines Anspruchs bezeugen bzw. bezeugt haben: der schon beseitigte Johannes der Täufer (5,33–35) Moses und die Heilige Schrift (5,39.45–47), vor allem aber der Vater (5,37), und letzteres kommt konkret in Jesu Werken zum Ausdruck, die der Vater ihm zu vollbringen aufgetragen hat (5,36); damit weist Jesus auf die Wunderzeichen hin, vor allem im Blick auf das gerade vollbrachte Wunder der Heilung des Gelähmten.

5.9 Speisung der 5000, Gang auf dem Wasser und eucharistische Rede Kap. 6

Alle Evangelisten berichtet von diesem Höhepunkt im Wirken Jesu (Mt 14,13–21; Mk 6,32–44; Lk 9,10–17) übereinstimmend, dass das Volk, darunter fünftausend Männer von fünf Broten und zwei Fischen satt wurden, die Jesus vermehrt hatte, und dass 12 Körbe voll übrig blieben. Das Wunder geschah offenbar am Ostufer des galiläischen Sees: Nach Lukas 9,10.12 fand es an einem einsamen Ort in der Nähe einer Stadt namens Bethsaida statt, womit die Stadt *Bethsaida Julias* am Nordostufer des Sees östlich der Jordanmündung in der Provinz *Gaulanitis* gemeint sein dürfte (und nicht eine in *Galiläa* und somit am Westufer gelegene Stadt „Bethsaida in Galiläa“, die nach Joh 12,21; 1,44 die Heimat von Petrus, Andreas und Philippus war), denn nach Joh 6,1 hatte sich Jesus zu diesem Ort „auf die gegenüberliegende Seite“ des Sees begeben, den Johannes hier „See von Galiläa [und] von Tiberias“ nennt; Galiläa und Tiberias lagen aber auf der Westseite, weshalb Johannes mit der „gegenüberliegenden Seite“ hier wohl die Ostseite meint. Das Bethsaida am Ostufer ist wohlbekannt, das Betsaida am Westufer aber wird in der Nähe des Gebietes *Tabgha* (von griech. Heptapegon = Siebenquellgebiet) gelegen haben, wo sieben Quellen entspringen, wo man am See von Galilea am besten fischen kann, und wo schon im 4. Jh. eine Pilgerkirche errichtet wurde, weil man diesen Ort (wohl aufgrund der Verwechslung der beiden Bethsaidas) für den Ort des Speisungswunders hielt. Da Tabgha 2,5 km westlich von Kapharnaum liegt, wird ein nicht weit davon entfernt liegendes Bethsaida vermutlich ein kleines Fischerdorf gewesen sein, das im Westen unmittelbar an die Stadt Kapharnaum angrenzte; dafür spricht auch, das Jesus aus der Synagoge von Kapharnaum kommend, sich direkt in das Haus des Petrus begeben konnte (vgl. Mk 1,21.29; Lk 4,31.38). Über den Ort der Speisung erfahren wir von Johannes noch, dass die Speisung auf (oder am Fuße) eines Berges oder Hügels stattfand (Joh 6,3.15; vgl. Mt 14,23; Mk 6,46), und zur Geographie ist noch zu bemerken: Markus und Matthäus berichten ebenso wie Johannes, dass die Jünger am Abend mit dem Boot ohne Jesus wieder abfuhren und in der Nacht Zeugen von Jesu Wandel über das Wasser wurden (siehe zu den diesbezüglichen Unterschieden Abschnitt 3.3, Punkt 8); dabei sollten die Jünger auf ihre nächtlichen Fahrt mit dem Boot eigentlich „ans gegenüberliegende Ufer nach Bethsaida“ fahren (Mk 6,45), was nun offenbar *das galiläische Bethsaida* am Westufer sein muss, in dessen Nähe heute der Ort *Taghba* ist. Wenn man vom Ort der Speisung in der Nähe von Bethsaida Julias in Richtung an der Uferlinie des Sees entlang mit dem Boot entgegen dem Uhrzeigersinn auf dieses galiläische Bethsaida bei Taghba westlich von Kapharnaum zufährt, kommt man kurz zuvor an Kapharnaum vorbei, und daher heißt es in Joh 6,17 folgerichtig, dass die Jünger im Boot „nach Kapharnaum kamen“ (= auf Kapharnaum zusteuerten). Sie scheinen am Ende aber an ihrem ursprünglichen Ziel, am galiläischen Bethsaida vorbeigefahren zu sein, da sie noch ein gutes Stück weiter

südlich gegen Morgen in Genezareth an Land gingen (Mt 14,34; Mk 56,53). Im Laufe des Tages aber kamen sie dann schließlich nach Kapharnaum (Joh 6,24–25.59).
Was aber die Zeit der Speisung betrifft, so erklärt Johannes, dass sie kurz vor dem Passahfest stattfand (6,4; in Übereinstimmung damit setzten sich die Leute bei Markus ins „grüne“ Gras, was der Speisung einen festlichen Charakter gibt): der von den Exegeten so genannte „galiläische Frühling“ im Leben Jesu bricht an, genau ein Jahr vor seinem Tod. Jesus scheint dieses Passahfest (das abends am Sonntag des 18. April begann) nicht besucht zu haben, denn es heißt unmittelbar nach der Ausdeutung der Speisung in 7,1, dass Jesus vorerst in Galiläa blieb: „er konnte nicht in Judäa umherwandeln, weil die Juden ihn zu täten suchten“. Die Brotvermehrung könnte man dann als Ersatz für eben dieses versäumte Passahfest ansehen.
Markus berichtet nun ebenso wie Johannes, dass die Jünger 200 Denare hatten (ein Denar war nach Mt 20,2 der Tageslohn eines Arbeiters), was für die Speisung der Massen nicht ausgereicht hätte. Johannes ergänzt, dass Jesus den Apostel Philippus (um ihn zu prüfen) fragte, woher man Speise für die Massen besorgen könnte (6,5–6), dass die Brote und Fische von einem kleinen Jungen stammten, den Andreas entdeckt hatte (6,8–9), dass es *Gersten*brote waren (6,9), dass die Menschen Jesus im Anschluss für „den Propheten“ hielten und zum König machen wollten, woraufhin sich Jesus auf einen Berg zurückzog (6,14–15), und dass Jesus am folgenden Tag (6,22) in der Synagoge von Kapharnaum (6,59) seine eucharistische Brotrede hielt (6,22–59), und zwar vor dem Volk, das er am Vortag gespeist hatte und das den Aposteln nachgefahren war (6,24–25). Schließlich berichtet Johannes noch, dass nach dieser Rede, die Anstoß erregt hatte, viele Jünger Jesus verließen und nur noch die Zwölf bei ihm blieben, nachdem Petrus das Bekenntnis abgelegt hatte, dass Jesus „der Heilige Gottes“ sei (6,66–69). Die Perikope markiert also im Johannesevangelium einen klaren Einschnitt: Es beginnt nun das entscheidende letzte Jahr der irdischen Wirksamkeit Jesu.

Im Joh zeigt sich nun deutlich, dass Jesus bei der Speisung der Fünftausend öffentlich als der neuer Moses aufgetreten ist, d.h. als der erwartete „Prophet“, den Moses in Dt 18,15 angekündigt hatte: „Einen Propheten wie mich wird der HERR, dein Gott, dir erwecken aus dir und aus deinen Brüdern; auf ihn sollt ihr hören.“ Denn:

1. Nach der Speisung sagten die Leute: „Das ist wirklich der Prophet, der in die Welt kommen soll“ (Joh 6,55; vgl. Joh 1,21.25).

2. Nach dem Wunder zieht sich Jesus − wie einst Moses − „allein auf den Berg zurück“ (6,15);

3. In der ausdeutenden Rede (an folgenden Tag in der Synagoge von Kapharnaum, vgl. 6,22.59) „murren“ die Juden wie einst in der Wüste (65,41.43);

4. Jesus selbst zieht in dieser Rede die Parallele zum „Brot vom Himmel“, dem Manna, das unter Moses dem Volk in der Wüste aß (Joh 6,31–32), das er aber dadurch überbietet, dass jeder, der Jesu Brot (= ihn selbst) essen wird, im Gegensatz zu den Vätern in der Wüste ewiges, unsterbliches Leben verleihen wird (Joh 6,58).

Ganz klar ist bei Johannes zweitens der Bezug zur Eucharistie. Dieser kommt nicht nur in der anschließenden eucharistischen Rede Jesu zum Ausdruck (siehe unten), sondern auch schon in der Bemerkung, Jesus habe vor der Austeilung des Brotes das Dankgebet gesprochen: εὐχαριστήσας – in Anklang an das Wort Eucharistie (die Synoptiker haben statt dessen εὐλογήσας). Allerdings war es keine wahre Eucharistiefeier, sondern nur ein Zeichen dafür, denn Jesus vermehrte ja fünf *Gersten*brote (also keine Weizenbrote, die sie in der Eucharistie und auch im jüdischen Passahfest Verwendung finden), und dazu noch zwei Fische (6,9).

Nach der Brotvermehrung lässt Jesus die Jünger allein mit dem Boot abfahren, und kommt dann in der Nacht zu ihnen über das Wasser, als der See unruhig wurde und ein starker Wind blies (6,18). Nicht nur wegen Wind und Wogen, sondern auch wegen der Erscheinung Jesu, den sie nicht gleich erkannten, fürchteten sie sich (6,19). Wie ein guter Hirt seine Schafe, so beruhigt Jesus die Jünger (6,20: „Ich bin es, fürchtet euch nicht“) und führt sie wunderbarerweise fast augenblicklich aus dem gefährlichen Wasser, obgleich sich noch 25–30 Stadien (4,6

– 5,5 km, zum Stadion siehe Anmerkung 145) vom Ufer entfernt waren. Zur Vereinbarkeit dieses Berichts mit dem der Synoptiker Matthäus und Markus siehe 3.3, Punkt 8.
Dass hier *Hirtenmotiv* bestimmend ist – so dass Jesu spätere Aussage „Ich bin der gute Hirte“ (Joh 10,11) sich mit diesem Wunder assoziieren lässt (vgl. auch Abschnitt 4.4). Das ist nicht so weit hergeholt, wie es zunächst scheint. Jesus erwies sich ja schon am Vortag als guter Hirte, der die Jünger zusammen mit dem ganzen Volk „auf grünen Auen“ wunderbar gesättigt hatte (in Mk 6,34 heißt es ausdrücklich vor der Speisung: Die Volksmassen waren „wie Schafe, die keinen Hirten hatten“, und danach setzten sie sich nach Mk 6,39 ins „grüne Gras“, ähnlich heißt es auch in Joh 6,10 gab es dort „viel Gras“ gab). Man denkt daher bei der Brotvermehrung unwillkürlich an den Hirtenpsalm 23[22], der in Vers 1–2a beginnt mit: „Der Herr ist mein Hirte, nichts wird mir fehlen, der weidet mich auf grünen Auen.“ Wenn es nun aber in diesem Psalm in Vers 2b–4 weiter hießt: „Er führt mich an Wasser der Ruhe … und muss ich auch wandern in finsterem Tale, ich fürchte kein Unheil, denn du bist bei mir“, so assoziiert man damit leicht sowohl erstens die Furcht der Jünger, zweitens den Wind und die Wogen die zur Ruhe kommen (bei Johannes nicht explizit erwähnt, vgl. aber Mt 14,32; Mk 6,51) und drittens den Grund für das Ende der Angst (denn du bist bei mir; vgl. das Wort „ich bin es“ bei allen drei Evangelisten (Mt 14,27; Mk 6,50; Joh 6,20).

In der Brotrede selbst, die Jesus am folgenden Tag in der Synagoge von Kapharnaum hielt, kommt die klare Eucharistielehre der katholischen Kirche zum Ausdruck, wo er offensichtlich über die Speise des Abendmahls redet und erklärt, das er sich selbst den Menschen zur Speise geben will, die ihnen ewiges Leben schenkt: Das Brot, dass er geben wird, ist sein Fleisch für das Leben der Welt. Da stritten die Juden: „Wie kann er uns sein Fleisch zu essen geben?“ (Vers 52). Daraufhin sagt Jesus nicht, dass sie ihn missverstanden hätten, sondern er bekräftigt. „Amen, amen, ich sage euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch.“ (Vers 53). „Denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank“. (Vers 55). Nach der Wandlung ist mit der Substanz des Fleisches und Blutes Jesu auch die ganze Person Jesu (Leib und Seele, Menschheit und Gottheit) wahrhaft gegenwärtig. Auch dies wird in der Brotrede klar, wenn Jesus sagt: „Jeder, der *mich* isst, wird durch mich leben“ (Vers 57). Im Fleisch und Blut Jesu kommt also stets der *ganze* Jesus zu uns. Insofern reicht es zur vollen Vereinigung mit Jesus aus, wenn nur das gewandelte Brot oder nur der gewandelte Wein konsumiert wird. Genauer gilt: In jedem Teil des gewandelten Brotes und in jedem Tropfen des gewandelten Weines ist der ganze Jesus gegenwärtig. Es handelt sich somit um einen wunderbar vervielfältigten, „vergeistigen“ Leib: d. h. einen Leib, der vom Heiligen Geist durchdrungen und dabei mit Eigenschaften versehen worden ist, die man gewöhnlich nicht einem Körper, sondern eher einem Geist zuschreibt (z.B. sagt man von der geistigen Seele, das sie in jedem Teil des Körpers ganz gegenwärtig ist). Also ist die reale Gegenwart Jesu eine geistartige, so dass der Vorwurf des Kannibalismus auf die Eucharistie nicht zutrifft. Darum heißt es am Ende der Rede in Joh 6,63: „Der Geist macht lebendig, das Fleisch nützt nichts, die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben“.

Die Wendung „Das Fleisch nützt nichts“ kommt hier überraschend und steht in scharfem Kontrast zu dem Vorhergehenden, wo Jesus sein Fleisch als lebenspendende wahre Speise beschrieben hatte (Verse 55–57). So dürfte hier vom Fleisch in seiner gewöhnlichen, nicht vom Heiligen Geist verwandelten Form die Rede sein, während wir es in der zuvor beschriebenen Eucharistie mit einem vom Heiligen Geist durchdrungenen und in eine geistartige Existenzform verwandelten „vergeistigten“ Fleisch zu tun haben. Die Eucharistie ist also nach diesem wichtigen Vers trotz der wahren leiblichen Gegenwart Christi die Vermittlung einer letztlich geistlichen Wirklichkeit, denn es geht ja um eine geheimnisvolle innige Vereinigung mit der Person und dem Heilswerk Christi, nicht um Kannibalismus.

Als Wirkungen der Eucharistie betont Johannes zwei Aspekte: Zum einen die Gemeinschaft (Kommunion) mit Christus: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich bleibe in ihm“ (Vers 56), und zum anderen die Förderung des übernatürlichen Gnadenlebens der Seele, ihre Vorbereitung auf das ewige Heil: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag“ (Joh 6,54). Das Sakrament ist also eine Seelennahrung, ohne welche das übernatürliche Gnadenleben auf die Dauer verkümmert: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esst und sein Blut nicht trinkt,

habt ihr das Leben nicht in euch“ (Joh 6,53); wie bei der Taufe liegt hier also eine Heilsnotwendigkeit vor, die natürlich nicht absolut ist (notwendig ist die ordentlicherweise durch die Eucharistie vermittelte Gnade Christi, die außerordentlicherweise auch ohne das Sakrament verliehen werden kann).

Warum Christus gerade *fünf* Brote und *zwei* Fische vermehrt hat, darüber lässt sich nur spekulieren. Manche sehen in den fünf Broten die fünf Bücher Moses symbolisiert und in den zwei Fischen die Weisheits- und Prophetenbücher, so dass alles für die geistige Nahrung der hl. Schrift stünde; in der allegorischen Auslegung könnte man bei den sieben Gaben auch an die sieben Sakramente denken (wobei die zwei Fische für die beiden Standessakramente Ehe und Priesterweise stehen könnten). Die *zwölf* Körbe kann man mit den zwölf Stämmen Israels oder den zwölf Aposteln des neuen Gottesvolkes assoziieren.

5.10 Jesus auf dem Laubhüttenfest, 7,1–10,21

Nachdem Jesus nach der Speisung der Fünftausend offenbar das Passahfest des Jahres 29 wegen der Gefahr, von den Juden getötet zu werden, nicht besucht hatte (7,1) machte er sich dann doch zum Laubhüttenfest im Herbst auf, das abends am Dienstag den 11. Oktober begann und abends am Mittwoch den 19. Oktober mit dem achten Festtag endete (vgl. Lev 23,33–36). Jesus beginnt im Tempel zu lehren, als die Hälfte des Festes vorüber war (7,14), also am Samstag, den 15. Oktober. In dieser Rede verteidigt er das Werk der Sabbatheilung, das er im Jahr zuvor gewirkt hatte (7.21): die offenbar den Menschen im Gedächtnis gebliebene Heilung des Gelähmten. Und er hält den Juden vor, dass sie am Sabbat ebenfalls arbeiten, weil sie Menschen auch am Sabbat beschneiden (was ja nach Gen 17,12 stets am achten Tag nach der Geburt zu geschehen hatte, auch wenn dieser auf einen Sabbat fällt), „was zürnt ihr mir also, wenn ich einen ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht habe?“. Es schließt sich eine Diskussion darüber an, woher Jesus kommt und wohin er geht (7,25–36) und am letzten Tag, dem großen des Festes (also Dienstag, den 18. Oktober), ruft Jesus laut seine Verheißung über das lebendige Wasser (den Heiligen Geist) aus, die er bereits der Frau am Jakobsbrunnen (4,14) gegeben hatte. Jesus spielt hier an die feierliche Ausgießung von Wasser über dem Altar an, die in den Tagen des Laubhüttenfest erfolgte (siehe Anmerkung 91).

Manche glauben, dass es der siebte Tag des Festes war (der letzte Tag, an dem man in Laubhütten wohnte, und – vielleicht – der letzte, an den die Wasserlibation erfolgte). Aber der achte Tag dürfte dennoch besser passen, da es wirklich der feierliche letzte Tag der ganze Festzeit war. Auch wenn die Libation am achten Tag nicht mehr erfolgt sein sollte – was nicht sicher ist – konnte Jesus an diesem Tag noch darauf anspielen und den Menschen deutlich machen wollen: Ich überbiete die Libationen, die ihr in den vergangenen Tagen gesehen habt, mit meinem Wasser des Lebens.

Hierauf streiten die Juden wieder über seine Herkunft aus Galiläa, die nicht zum Messias passen will (7,40–52), der ja aus Bethlehem kommen muss (7,42). Jesus hätte sie aufklären können, aber sie können einfach noch nicht glauben und verstehen. Was in den Kapiteln 7 und 8 illustriert wird, ist die zentrale Aussage Jesu in 7, 39: „Der Geist war noch nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“, und 8,14: „Ihr wisst nicht, woher ich komme und wohin ich gehe“.

Hier setzt nun die Ehebrecherin-Perikope ein (8,2–11), die genau einen Tag nach dem letzten (achten) Tag des Laubhüttenfestes spielt (Mittwoch den 19. Oktober). Nachdem Jesus auf dem Ölberg östlich von Jerusalem übernachtet hat, kommt er morgens in den Tempel (8,1–2). Nun bringen die Pharisäer und Schriftgelehrten eine auf frischer Tat ertappte Ehebrecherin zu ihm, die nach dem Gesetz (Lev 20,10; Dt 22,22–24) gesteinigt werden müsste, und fragen ihn, was er dazu meint. Jesus verhindert die Ausführung der Steinigung durch die Aufforderung „wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein“ (8,7). Nachdem daraufhin alle, angefangen mit dem Ältesten, den Platz verlassen hatten, erklärt Jesus der Frau: „Auch ich verurteile dich nicht. Geh, und sündige von jetzt an nicht mehr.“ (8,11).
Diese ergreifende Geschichte wird oft missverstanden, als hätte sich Jesus hier gegen die Todesstrafe ausge-

sprochen. Doch richtet sich die Stellungnahme Jesu hier ganz offensichtlich nicht speziell gegen die Todesstrafe und ist auch überhaupt nicht primär als Beitrag zur strafrechtlichen Diskussion über die Todesstrafe gedacht (so als ob er hätte er sagen wollen: schafft die Todesstrafe ab – bestraft die Frau lieber durch Gefängnis oder verhängt eine Geldstrafe). Denn Jesu Wort richtet sich hier überhaupt gegen *jede* Bestrafung von Sündern durch Sünder. Die Lehre Jesu ist hier daher ganz einfach die, dass man – angesichts der eigenen Sünden – immer zur Milde und zum Nachlassen von Strafen bereit sein soll.
Obgleich nicht primär als Lehre über das Strafrecht gedacht, hat Jesu Wort und Beispiel dennoch gewisse Konsequenzen für die Strafgesetzgebung: Es sollte ein Straftäter, besonders wenn er zum Tode verurteilt ist, begnadigt werden, wenn eine Änderung seiner Gesinnung schon eingetreten ist oder durch die Begnadigung erwartet werden kann. Aber das heißt nicht, dass man auch bei verstockten oder gefährlichen Verbrechern von Strafe absehen soll.[143]

Nach der Lösung des „Falles“ der Ehebrecherin lehrt Jesus – offenbar im Tempel (8,2), und zwar bei der Schatzkammer (8,20)[144] – und greift das Thema des Zeugnisses für Jesus aus Kap. 5 wieder auf. Im Gegensatz zu 5,31, wo er sagt: „Wenn es für mich selbst Zeugnis ablege, ist mein Zeugnis nicht gültig“ heißt es nun in 8,12: „auch wenn ich für mich selbst Zeugnis ablege, ist mein Zeugnis gültig.“ Dies ist merkwürdig, weil er fünf Verse weiter (in 8,17) das Gesetz zitiert, dass das Zeugnis *zweier* Menschen gültig ist (Num 35,30; Dt 17,6; 19;15) und dann sich selbst und den Vater als zwei Zeugen bezeichnet. Eine Möglichkeit, dies zu verstehen wäre, dass in Kap. 5 Jesus *als Mensch* redet, hier in Kap. 8 aber *als Gott*, der mit dem Vater in der wesens-einen und ungeteilten Dreifaltigkeit engstens verbunden ist, so dass, wer ihn (als Gott) kennt, auch den Vater kennt (8,19). Überhaupt offenbart Jesus im Laufe dieses Gesprächs immer stärker seine wahre Gottheit (8,27; 8,57). Die Juden, selbst diejenigen, die angefangen hatten, an ihn zu glauben (8,30f) nehmen Anstoß, so sehr, dass sie Jesus töten wollen (8,37; 8,40; 8,59). Sie sind Kinder Abrahams, was Jesus einerseits bestätigt (8,37), aber das gilt nur dem Fleische nach, dem Geiste nach sind sie keine Kinder Abrahams, weil sie seine Werke nicht tun (3,39), sondern Kinder des Teufels (8,44), weil sie dessen Werk, den Mord, durch die Tötung Jesu nachahmen wollen, und weil sie wie er Lügner sind (8,44; 8,55). Der Höhepunkt ist Jesu Abschlusswort: „ehe Abraham war, bin ich“ (8,58) , mit dem er nicht nur seine Präexistenz vor Abraham, sondern durch das überraschende Präsens „bin ich“ (statt: „war ich“) auch seine überzeitliche Ewigkeit und somit volle Gottheit. – Nach diesen Worten verlässt Jesus den Tempel und entkommt so der Menge, die ihn steinigen will (8,59).

In der Folgezeit, und an irgend einem Sabbat (9,14) zwischen dem ersten Tag nach dem Ende des Laubhüttenfestes (Mittwoch den 19. Oktober) und dem Beginn des Tempelweihfestes (abends am Montag, den 19. Dezember), heilte Jesus in Jerusalem einen Menschen, der von Geburt an blind war.
Zuvor fragten ihn seine Jünger: „Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er blind geboren wurde?“ (9,2). Wenn sie es hier für möglich halten, dass er selbst gesündigt haben könnte, denken Sie wahrscheinlich nicht an die Möglichkeit einer Reinkarnation, sondern an Sünden im Mutterleib, von deren Möglichkeit jüdische Rabbinen überzeugt waren. Jesus weist beides zurück: „weder dieser noch seine Eltern haben gesündigt. Vielmehr sollen die Werke Gottes an ihm offenbar werden“ (9,3) Dies ist auch für die Theodizeefrage interessant: Leid geht nicht immer auf die Sünde des Leidenden zurück, und noch weniger auf diejenige seiner Vorfahren; es kann vielmehr zugelassen sein, um zur Ehre Gottes überwunden zu werden.
Interessant ist der detaillierte Heilungsvorgang (9,6–7): Jesus spie auf den Boden, machte aus der so befeuchteten Erde einen Teig, strich ihn dem Blinden in die Augen und befahl ihm, sich im berühmten Schiloach-Teich von Jerusalem zu waschen, wobei der Evangelist mitteilt, dass Schiloach Gesandter bedeutet (Joh 9,6–7). Diese Einbeziehung einer leiblichen Symbolik passt zu dem von Johannes betonten Inkarnationsprinzip und der dadurch bewirkten Heiligung der körperlich-materiellen Welt, das auch in der Hochschätzung der Sakramente, besonders der Eucharistie entspricht.
Die Tat Jesus fordert wieder die Entscheidung zu seiner Person heraus: Der geheilte Blinde glaubt an Jesus und huldigt ihm (9,38), die Pharisäer lehnen Jesus ab, weil sie nicht wissen, woher er ist (9,29) – interessanterweise hatten sie selbst oder andere Gegner Jesu ihn zuvor aus genau dem gegenteiligen Grund abgelehnt: weil sie

wissen, woher er ist (7,27). Im Grunde hassen sie ihn also grundlos, indem sie mal den einen, mal den anderen (sogar gegenteiligen) Grund vorschieben. Der Blinde wird nun, da er Jesus nicht ablehnt, aus der Synagoge ausgestoßen (9,34; vgl. 9,22). Jesus aber bezeichnet sich nun in einem Gleichnis als der gute Hirt (10,1–20), dem die damaligen religiösen Führer als Diebe, Räuber und Mietlinge gegenüberstehen.

5.11 Jesus auf dem Tempelweihfest, 10,22–11,57

Auf dem Tempelweihfest des Jahres 29, das am Montag Abend, den 19. Dezember begann und am Montag Abend, den 26. Dezember endete, also im letzten Winter seines Lebens auf Erden, ist Jesus wieder (oder immer noch) in Jerusalem; er läuft im Tempel in der Halle Salomons auf und ab und die Juden stellen ihm die entscheidende Frage, ob er der Messias sei.
Es folgt nun der Höhepunkt der öffentlichen Selbstoffenbarung Jesus, die in dem Satz gipfelt: „Ich und der Vater sind eins.“ (Joh 10,30).
Damit meint er nicht eine bloße Einheit des Willens, sondern eine solche der Macht und damit des Wesens. Denn er sagt: Niemand kann die Schafe aus meiner Hand entreißen, und begründet das damit, dass die Schafen niemand aus der Hand des Vaters entreißen kann, und dann folgt: Ich und der Vater sind eins. Jesus stellt also seine Einheit mit dem Vater als eine Einheit der Macht dar (und damit des Wesens und nicht nur des Willens). Die Juden begreifen dies: Du machst dich zu Gott (10,33).
Auf diesen Vorwurf antwortet Jesus mit einem dem Argument: Wenn in der Heiligen Schrift sogar Menschen (im uneigentlichen Sinn) als Götter bezeichnet werden konnten, hat er als wirklicher Sohn Gottes a fortiori das Recht dazu. Die zitierte Schriftstelle „Ich habe gesagt: Ihr seid Götter“ stammt aus Psalm 82(81),6 und bezeichnet dort menschliche Richter. In der Tat hat Gott in der hl. Schrift auch den Moses als „Gott“ bezeichnet (Ex 4,16 und 7,1).
Die Juden wollen ihn nun steinigen und festnehmen; Jesus aber entkommt ihnen, verlässt Jerusalem und den Tempel und zieht sich an die Stelle jenseits des Jordan zurück, wo einst Johannes der Täufer taufte (Joh 10,40–42), also nach Bethanien jenseits des Jordan.

5.12 Die Auferweckung des Lazarus, Kap. 11

Jesus erfährt in Bethanien jenseits des Jordan wohl zu Anfang des Jahres 30 vom Tod seines im anderen Bethanien wohnenden Freundes Lazarus (dem Bethanien östlich von Jerusalem, das nach Joh 1,8 von Jerusalem aus ungefähr 15 Stadien = 2,8 km[145] entfernt war, so dass man die Entfernung zu Fuß in bloß 30 bis 45 Minuten zurücklegen konnte). Lazarus war der Bruder von Maria und Martha. Es wurde früher oft angenommen und es gibt auch durchaus Anhaltspunkte dafür, ist aber nicht ganz sicher, dass diese Maria mit Maria Magdalena identisch ist (siehe dazu Abschnitt 3.3, Punkt 9 mit Anmerkung 117). Von den beiden Schwestern berichten Lukas und Johannes übereinstimmend, dass die eine (Martha) vom Charakter her eher aktiv und dienstbeflissen, Maria aber eher eine kontemplative Schülerin Jesus ist, die dem Herrn gern zuhört und zu Füßen liegt (Lk 10,38–42; Joh 11,32; 12,2). Von den drei Geschwistern heißt es, dass Jesus sie liebte (11,3.5), so dass man sie die „Freunde des Herrn“ nennt. Beide Schwestern schicken Boten zu Jesus mit der Nachricht, dass Lazarus krank ist. Jesus wartet jedoch noch zwei Tage, teilt den Jüngern dann mit, dass Lazarus gestorben sei und begibt sich erst dann mit seinen Jüngern nach Bethanien in der Nähe von Jerusalem; der Apostel Thomas kommentiert diese gefährliche Reise mit dem denkwürdigen Wort: „So wollen auch wir hingehen, um mit ihm [doppeldeutig: mit Lazarus oder mit Jesus] zu sterben“ (11,16). Jesus erweckt in Bethanien den bereits am vierten Tage im Grab ruhenden Lazarus in einer spektakulären Aktion (im Beisein zahlreicher Zeugen, die gekommen waren, um die Schwestern zu trösten; vgl. 11,19 und 12,17) wieder zum Leben; dies war die letzten Beglaubigung seiner göttlichen Sendung (11,42) und der augenscheinliche Beweis für die Wahrheit seines zuvor zu Martha gesprochenen Wortes Joh 11,25–26: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt [buchstäblich], und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird gewiss nicht sterben in Ewigkeit [im geistigen Sinn, d.h. der Tod ist für den Glaubenden schon im Wesentlichen schon überwunden, auch wenn

er körperlich immer noch eintritt]“. Die früheren drei Evangelien berichten wahrscheinlich deshalb nicht von dieser größten aller vorösterlichen Wundertaten Jesu, weil die Familie des Lazarus vor Neugier und Nachstellungen geschützt werden musste (vgl. auch die Absicht der Pharisäer, auch Lazarus töten zu lassen Joh 12,10, siehe weitere Überlegungen hierzu in Endnote 80).
Das Wunder hat zwei Auswirkungen: Einerseits führte es zu einer massenweisen Bekehrung des Volkes zu Jesus (11,45), andererseits beschließen gerade deswegen die Pharisäer nun endgültig, Jesus umzubringen (11,47–53). Jesus zog sich darum bis zu seinem Einzug in Jerusalem mit seinen Jüngern in die Stadt Ephraim am Rand der Wüste Juda (ca. 25 km nordöstlich von Jerusalem) zurück (11,54).

5.13 Abschluss der öffentlichen Wirksamkeit 12,1–36

Die letzte Woche im irdischen Leben Jesu, die später so genannte *Karwoche*,

- an deren erstem Tag (dem sog. *Palmsonntag*) Jesus triumphierend auf einem Esel in Jerusalem einzog, von den Leuten mit Palmen in den Händen bejubelt (Joh 12,12–19),
- an deren fünften Tag (dem sog. *Gründonnerstag*) er mit seinen Jüngern das Letzte Abendmahl feierte (Joh 13–17), und im Anschluss daran gefangengenomen wurde (Joh 18,1–27),
- an deren sechsten Tag (dem sog. *Karfreitag*) er am Morgen gegen 6 Uhr von Pilatus zum Tode verurteilt wurde (Joh 19,14; vgl. 3.2.3), von 9 Uhr bis 15 Uhr am Kreuz hing (Mk 15,25.34–37) und an dessen Abend um 18 Uhr er begraben wurde (Lk 23,54),
- und an deren siebten und letzten Tag (dem sog. *Karsamstag*) er im Grabe ruhte, ehe er am Morgen des folgenden Tages (des sog. *Ostersonntags*) seinen Jüngern als Auferstandener erschien (Joh 20) –

diese Karwoche begann nach dem Johannesevangelium mit der Salbung Jesu in Bethanien (Joh 12,1–9), bei der Jesus auf einem Gastmahl, das ihm seine Freunde bereiteten, „für den Tag seines Begräbnis“ (12,7) gesalbt wurde. „Sechs Tage vor dem Passah“ nämlich, d.h. nach der johanneisch rekonstruierten Chronologie am *Samstag, den 1. April 30*, kommt Jesus wieder in die Nähe Jerusalems (er nahm wahrscheinlich von Ephraim aus die Route am Jordan entlang über Jericho, von wo aus er nach den Synoptikern nach Jerusalem einzog; Mt 20,29; Mk 10,46, Lk 19,1) und nimmt vor seinem Einzug in die Stadt zusammen mit Martha, Maria und Lazarus in Bethanien (unweit von Jerusalem) an einem abendlichen Gastmahl teil (Joh 12,1–8), auf der besagte Salbung geschah. Da das Gastmahl am Abend stattfand (und nach jüdischer Rechnung am Samstag abend bereits der Sonntag und damit die neuen Woche beginnt), markierte dieses Ereignis exakt den Beginn der Karwoche.[146]

Es war nun Maria, die Schwester von Martha und Lazarus, die Jesus mit Öl salbte (Joh 12,1–8). Durch Heranziehen der synoptischen Parallelberichte (siehe Abschnitt 3.3, Punkt 9 mit Anmerkung 117) wissen wir, dass das Mahl im Hause Simons des Aussätzigen stattfand (offenbar ein geheilter Aussätziger, und ein Jünger Jesu, daher wohl ein von Jesus geheilter Aussätziger). Maria goss das Öl über sein Haupt (wie Markus und Matthäus berichten), wobei das Gefäß zerbrach (Markus), sie salbte dann seine Füße mit dem heruntergelaufenen Öl und trocknete sie mit ihren Haaren ab. Judas beschwerte sich über die Verschwendung: Es waren nach Joh 12,3 dreihundert Pfund kosbares Nardenöl von dem aus Indien stammenden Nardenstrauch – wobei das hier gemeinte römisch Pfund (= libra) ca. 325 Gramm betrug. Judas wies in Joh 12,4 darauf hin, dass dieses Öl für 300 Denare hätte verkauft werden können (ein Denar war damals der Tageslohn eines Arbeiters: vgl. Mt 20,2, so dass ein Tagelöhner fast ein Jahr lang arbeiten musste, um diese Summe zu verdienen). Man hätte das Geld, so Judas, den Armen geben können (ganze 300 Arme hätte man damit einen Tag lang ernähren können). Judas sagte das jedoch nicht um der Armen willen, sondern weil er das Geld aus der Armenkasse stahl, wie der Evangelist kommentiert (12,6). Jesus dagegen deutet die Salbung auf als Salbung für seinen bevorstehenden Tod und erkennt den ihm erwiesenen Liebesdienst als wertvoll an: „Die Armen habt ihr immer bei euch, mich

aber habt ihr nicht immer," (12,8).

Der triumphale Einzug Jesu in die heilige Stadt begann am folgenden Vormittag,[147] also am *Palmsonntag, den 2. April 30*. Jesus zog auf eine Eselsfüllen in Jerusalem ein (was in Sach 9,9 über die einstige Ankunft von Zions Friedenskönig geweissagt worden war), unter dem Hosanna-Jubelruf der Volksmassen (ursprünglich ein Hilferuf: „hilf doch"), welche Palmenzweige (Symbole des Sieges, vgl. 1 Makk 13,51; Apk 7,9) in den Händen trugen. Johannes weiß im Gegensatz zu den Synoptikern zu berichten, *warum* das Volk Jesus nun derart euphorisch empfing: weil sich die Erweckung des Lazarus herumgesprochen hatte (12,18). Die Pharisäer waren entsetzt: „Die ganze Welt läuft ihm nach" (11,19).

Über die Tage nach dem Einzug und vor dem Letzten Abendmahl berichtet Johannes noch vom Wunsch einiger Griechen, mit Jesus bekannt zu werden (da sie nach 12,20 nach Jerusalem gekommen waren, „um am Feste anzubeten" handelt es sich offenbar zum jüdischen Glauben bekehrte Griechen, sog. Proselyten). Sie sprachen Philippus an, der aus Bethsaida in Galiläa stammte und daher wohl den Umgang mit Griechen aus der an den See angrenzenden Dekapolis gewohnt war; dieser weiht Andreas ein (dem späteren Apostel der Griechen, der in Patras den Märtyrertod starb) und beide stellen den Kontakt der Griechen mit Jesus her (12,20–22).
Jesus deutet nun in seiner für die Griechen allerdings sicher dunklen Rede an, dass er sie durch seinen Tod in das Heil einbeziehen wird: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein [würde Jesus nicht sterben, bliebe das Heil auf die Juden beschränkt], wenn es aber stirbt, so bringt es viele Frucht [sein Tod wird das Heil für die Vielen, auch außerhalb des Judentums, bringen]" (12,24). Und: „Wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen." (12,32).
Neben dieser Belehrung der Griechen ringt Jesus aber bereits mit dem vor ihm liegenden schweren Auftrag (ähnlich wie bei den Synoptikern im Garten von Gethsemani): Er ist erschüttert (12,27a) und fragt sich ob der den Vater bitten soll, dass er ihn aus dieser Stunde errette (12,27b), doch ringt er sich durch den Willen des Vaters zu tun: „Vater, verherrliche deinen Namen" (12,28a; zur Bedeutung des „Namens" siehe Anmerkung 153). Daraufhin erschallt die Stimme des Vaters „Ich habe verherrlicht und werde weiter verherrlichen" (12,28b), welche für die Masse als Donner hörbar, aber nicht verstehbar ist. Mit diesem Donner setzt das Gericht ein: „Jetzt vollzieht sich das Gericht über die Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden." (12,33). Jesus geht nun auf weitere theologische Fragen der Masse nicht mehr ein (12,34), er ermahnt sie statt dessen, im Licht der Wahrheit zu wandeln und an das Licht zu glauben (12,35–36a), dann geht er und verbirgt sich vor ihnen (12,36b).

Es folgt eine Reflexion des Evangelisten über den Unglauben der Juden (12,37–43), die der Evangelist bei Jesaja 6,9–10 vorhergesagt sieht: „Da hörte ich die Stimme Jahwes: Geh und sag diesem Volk: Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen; sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen … ". Diese Worte werden in Joh 12,40–41 anscheinend als *von Jesus gesprochen* hingestellt: „Das sagte Jesaja, als er seine (= Jesu) Herrlichkeit gesehen hat, und von ihm (Jesus) hat er geredet" (12,41). Die Vorstellung ist also, dass Jesaja im 8. Jh. vor Christus die in Jes 6 beschriebene Vision und Audition hatte, und es dabei der präexistente Jesus war, den der Prophet sah und hörte. Nun ist aber im Alten Testament von einer Vision und Audition Gottes des Herrn (Jahwe) die Rede. Folglich setzt der Evangelist hier Jesus mit Gott selbst gleich. Interessanterweise wird dieselbe Jesaja-Stelle auch in Apg 28,25–27 zitiert, und hier wird nun gesagt, dass es der Heiligen Geist war, der zu Jesaja sprach. Folglich ist auch der Heilige Geist mit Gott selbst gleich. Und da völlig unstrittig ist, das der Vater Gott selbst ist, eröffnet uns Jes 6 in Verbindung mit Joh 12,40–41 und Apg 28,25–26 einen klaren Beweis für die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen.

Schließlich folgen noch die letzte öffentlichen Worte Jesu, die er in einem lauten Aufschrei von sich gegeben hat (Joh 12,44–50), so das vorstehende Reflexion über das Wirken Jesu ein Einschub war (siehe zu diesen Einschüben bei Johannes auch Abschnitt 2.3). Da Jesus schon dabei war, sich vor den Augen der Menschen verbergen (12,36), scheint er diese Worte nicht mehr auf einem Podium stehend, sondern quasi der Flucht vor

den Menschen mitten aus der Volksmenge, in die er untertauchte, noch zugerufen zu haben.
Jesus beginnt in Joh 12,44 mit einer christologisch bedeutsamen, schwierigen Aussage: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich“ – ein formaler Widerspruch, der sich nach Augustinus nur durch die Formel der christologischen Zweinaturenlehre befriedigend auflösen lässt und diese dadurch bestätigt: Wer an mich (als Gott) glaubt, glaubt nicht an mich (als Mensch), sondern – wie Jesus folgerichtig hinzufügt – „an den, der mich gesandt hat“, d.h. an den Vater, mit welchem er wesenseins ist. Er fährt fort: „Und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“. (12,45). Jesus offenbart also in dieser letzten öffentlichen Rede nochmals seine engste Beziehung zum Vater. Zweitens aber weist er auf das Gericht hin, das sich nun vollzieht. Er selbst ist nicht gekommen, zu richten, sondern zu retten, aber das Wort, das er gesprochen hat, wird dennoch am jüngsten Tage Richter sein (12.47–49). Das bedeutet: Das Gericht (im Sinne der Verurteilung, des Ausschlusses vom Heil) ist von Christus nicht direkt beabsichtigt oder angestrebt, sondern ist eine sich von selbst ergebende Folge des ausschließlich auf Rettung und Heil gerichteten Bestrebens Jesu, die per accidens eintritt, wenn Menschen sich dem Heilsangebot verschließen. Der Auftrag des Vaters aber, und mit diesem Gedanken endet die Rede Jesu, ist „ewiges Leben“, und getreu gemäß diesem Auftrag verkündigt Jesus: „wie es es mir der Vater gesagt hat, so rede ich.“ (12,50).

5.14 Die Fußwaschung und Abschiedsreden, Kap. 13–17

Fußwaschung und Abschiedsreden finden bei einem Mahle statt (13,2), das sich in die Nacht hinein erstreckt (13,10) nach dessen Ende Jesus in einen Garten geht und dort gefangen genommen wird (Kap. 18); am nächsten Morgen (18,28; vgl. 13,38 mit 18,27) erfolgt die Verurteilung durch Pilatus, die Kreuzigung und der Tod (18,28 – 19,30). Dieser Tag aber war der Rüsttag (Vorbereitungs- oder Vortag) des Sabbats (19,31), also ein Freitag. Infolgedessen fand das abendliche Mahl, über das in Kap. 13–17 berichtet wird, an einem Donnerstag Abend statt. Nach den Synoptikern war das Mahl, das Jesus am Donnerstag Abend feierte, das jüdische Passahmahl, und er setzte dabei die Eucharistie ein. Auch wenn Johannes dies nicht sagt, muss es sich also auch bei dem von ihm genannten Mahl um das Passahmahl mit der Eucharistieeinsetzung gehandelt haben; er setzt dies jedoch als schon bekannt voraus und berichtet im Sinne seines Ergänzungsmotivs über Einzelheiten, die in den synoptischen Evangelien nicht vorkommen.
Wie in Abschnitt 3.2.2 begründet, scheint die vom Donnerstag bis Freitag Abend laufende Zeit in der Zählung der Pharisäer und des größtenteils auf ihrer Seite stehenden Volkes der 15. Nisan gewesen zu sein, in der Zählung des Hohen Rates aber erst der 14. Nisan, so dass die Mitglieder des Hohen Rates ihr Passahlamm erst am Freitag Abend essen sollten, während die Pharisäer und das ihnen folgende Volk (so wie auch Jesus und seine Jünger) dies schon am Donnerstag Abend taten. Es war also am *Donnerstag Abend, den 6. April 30*.

Zuerst berichtet Johannes über die **Fußwaschung** (13,1–20), die nicht vor oder nach dem Essen, sondern während des Essens stattfand und dieses unterbrach (13,2.4.12.26). Jesus wusch feierlich jedem der Jünger die Füße, um sie zum Liebesdienst füreinander zu verpflichten (13,14: „wenn ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, müsst auch ihr einander die Füße waschen“). Nachdem Simon Petrus sich erst nicht die Füße waschen lassen wollte (13,6–8a), erklärte Jesus „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keine Gemeinschaft mit mir“ (13,8b). Aus Versen 14 und 9 könnte man – wenn man die Tradition nicht kennt und eine Theologie aus der Bibel allein ableiten wollte – zu dem Fehlschluss gelangen, dass Christus hier ein Sakrament der Fußwaschung eingesetzt habe, und zwar wie die Taufe ein heilsnotwendiges (Vers 14 wäre der Auftrag zum Spenden des Sakraments, und in Vers 8b wäre es als heilsnotwendig deklariert). Doch hat die Tradition ein solches Sakrament nicht, und deutet die Fußwaschung nur als Zeichen, das die (allerdings heilsnotwendige) christlichen Bruderliebe verdeutlichen soll. – Nachdem Christus dem Petrus klargemacht hat, dass er sich waschen lassen muss, antwortet der impulsive Petrus „ Dann nicht nur die Füße, sondern auch die Hände und das Haupt“ (13,9). Darauf antwortet Jesu etwas rätselhaft: „Wer gebadet hat, hat nicht nötig, sich zu waschen [ausgenommen die Füße], sondern ist ganz rein.“ (13,10) Daraus muss man schließen, das die Apostel zuvor gebadet haben. Ob der in manchen Handschriften vorkommende Zusatz „ausgenommen die Füße“ ursprünglich

ist oder nicht, ist unter den Exegeten umstritten. In jedem Fall könnte sich aber dieses Wort darauf hindeuten, dass die Apostel (kurz zuvor?) eine sakramentale Wassertaufe erhalten haben, welcher Jesus nun außerordentlicherweise eine Fußwaschung gewissermaßen als abschließenden Akt hinzufügte. – Die Annahme, dass die Apostel spätestens an diesem Donnerstag die sakramentale Taufe empfangen hatten, ist jedenfalls sakramententheologisch sehr plausibel, da ja die Apostel beim letzten Abendmahl bereits das Sakrament der Eucharistie und zusätzlich dasjenige der Priesterweihe empfingen (wie man aus dem zusammen mit den Einsetzungsworten gesprochenen Auftrag „tut dies zu meinem Gedächtnis“ in Lk 22,19 und 1 Kor 11,24–25 schließt); also sollte sie zuvor bereits die Taufe als christliches Grundsakrament empfangen haben. Die Taufe der Apostel in der Tat durch eine alte (um 200 n. Chr. von Klemens von Alexandrien bezeugte) Tradition bestätigt, wonach Christus nur Petrus taufte, dieser aber den Andreas, dieser die Söhne des Zebedäus und diese die übrigen Apostel.[148]

Wie bereits in Abschnitt 3.3, Punkt 10 ausgeführt wurde, dürfte die Fußwaschung jedenfalls als Reinigungsritus eher vor als nach dem Abendmahl stattgefunden haben, während die klare Bezeichnung des Verräters Judas erst danach erfolgte. Die von Johannes ausgelassene Einsetzung der Eucharistie dürfte daher zwischen 13,20 (Abschluss der Rede nach der Fußwaschung) und 13,21 (klare Bezeichnung des Verräters) einzufügen sein. Nachdem Jesus den Verrat schon vor der Eucharistie bei der Fußwaschung zweimal angedeutet hatte (13,10–11.18–19), hat Jesus nach der Kommunion, der sich offenbar eine Agape anschloss, den Verräter dezent dadurch bezeichnet, dass er ihm ein Stück Brot gab (13,26–27), ein Zeichen, das allerdings zunächst nur Johannes verstand (vgl. 13,28–29). Daraufhin verließ Judas den Saal (zu den Berichten der übrigen Evangelisten über die Bezeichnung des Verräters vgl. Abschnitt 3.3, Punkt 10.

Der Satz Joh 13,23: „Es lag einer von seinen Jüngern an der Brust Jesu: der, den Jesus liebte“ wird mitunter als Andeutung einer homoerotischen Beziehung zwischen Jesus und dem Lieblingsjünger (miss)verstanden. Genauer beruht dieser Verdacht auf zwei Missverständnissen: das eine liegt in der Deutung des Wortes „lieben“ das andere im Verständnis des Ausdrucks „lag an seiner Brust“.
Was zunächst das Wort „lieben“ betrifft, so gibt es im Griechischen vier Wörter, die man mit „lieben“ übersetzt, die aber sehr unterschiedlicher Bedeutungen haben.[149] Die Beziehung zwischen Jesus und dem Lieblingsjünger wird im Johannesevangelium stets mit dem Wort ἀγαπᾶν (agapān) ausgedrückt: lieben im Sinne von schätzen (ohne jede sexuelle Bedeutung). Ein zweites Wort wäre στέργειν (stergein), das ruhige Gefühl der Verbundenheit (ebenfalls nicht-sexuell). Für erotische Liebe gibt es im Griechischen das Wort ἐρᾶν (erān), woher auch unser Wort „Erotik“ kommt. Schließlich gibt es auch noch das Wort φιλεῖν (philein), lieb haben im weitesten Sinne von befreundet, was wie im Deutschen nicht *nur*, aber *auch* von hetero- und homosexueller Liebe gebraucht wird. Von den vier „Liebes“-Bezeichnungen agapān, stergein, philein, erān, bezeichnet also das im Johannesevangelium benutzte agapān jedenfalls eindeutig eine ganz un-sexuelle Liebe.
Was aber das „an der Brust liegen“ anbelangt, so war es in der Antike bei den Juden (ebenso wie bei den Griechen und Römern) Sitte, dass man bei Festmählern am Tisch „lag“ (nicht: saß). Und zwar lag man auf Polstern, auf die linke Hand gestützt am Tisch (denn mit der rechten Hand aß man); die Beine zeigten nach hinten (vom Tisch weg). Der Kopf des rechten Tischnachbarn lag somit auf ganz natürliche Weise an der Brust des anderen. Der Ausdruck „lag an der Brust Jesu“ ist daher bedeutungsgleich mit „war sein rechter Tischnachbar“ und hat keinerlei erotische Konnotationen.

Über die Sitzordnung im Abendmahlssaal ergibt sich aus dem Johannesevangelium spekulativ insgesamt wohl Folgendes: rechts von Jesus saß, wie wir gerade sahen, Johannes. Ebenfalls unmittelbar neben Jesus, und daher links von ihm saß vermutlich Judas Iskariot, der Verräter, weil Jesus ihm einen Bissen reichen konnte (Joh 13,26). Dazu passt die Aussage, dass nach Mt 26,23 und Mt 14,20, dass Judas seine Hand mit Jesus in die Schüssel tauchen konnte, und es passt dazu auch, dass Judas als Kassenwart im Apostelkollegium eine hohe Stellung gehabt haben muss (Joh 12,6; 13,29), was vielleicht darauf hindeutet, dass er der älteste war; denn Johannes saß nicht aufgrund seines Alters oder Ranges direkt neben Jesus; aufgrund seines in Joh 21,32 und 2 Joh 1 angedeuteten außerordentlich langen Lebens nach Jesu Tod war er damals vermutlich der jüngste Apostel,

aber als Zeichen seiner besonderen Liebe zu Johannes (Joh 13,23) hatte Jesus den Johannes an diesem Abend offenbar eine besondere Ehre erwiesen und hatte ihn an der Tafel „aufrücken“ lassen (vgl. Lk 14,10). Rechts von Johannes aber saß vermutlich Petrus (da dieser ihm nach Joh 13,24 vertraulich einen Wink geben konnte). Da Petrus der von Jesus ausersehener Oberhirte seiner Kirche war (Joh 1,42; 21,15–17) hätte „rechtlich“ gesehen sicher der Platz zur Rechten Jesu gebührt (vgl. die Andeutung seines rechtlichen Vorranges gegenüber dem Lieblingsjünger Johannes in Joh 20,2–6), war aber, um Johannes Platz zu machen, (von Jesus aus gesehen) einen Sitz weiter nach hinten gerückt. Ferner ist es wahrscheinlich, dass außer den zwölf Aposteln (wie mit Jesus an einem Tisch saßen) noch weitere Anhänger Jesu (an anderen Tischen) im Abendmahlssaal gegenwärtig waren.[150]
Nach dem Weggang des Judas gibt Jesus den Apostel das „neue Gebot“ der Bruderliebe (13,38), die ein wichtiges Thema der folgenden Abschiedsreden sein wird, und kündigt noch die dreimalige Verleugnung des Petrus vor einem Hahnenschrei an (13,38).

Nun beginnen im Abendmahlssaal die sog. **Abschiedsreden** Jesu, an die sich das sog. hohepriesterliche Gebet Jesu anschließt.[151] Umstritten ist sowohl die Anzahl der Abschiedsreden (zwei oder drei) als auch die genaue Fixierung (manche lassen die erste Rede schon in 13,31 beginnen). Es ist jedoch plausibel, dass es drei Abschiedsreden gibt, von denen die erste das ganze Kapitel 14, die zweite Kapitel 15 und die dritte Kapitel 16 umfasst, dem dann das ganze Kapitel 17 als das hohepriesterliche Gebet folgt.

Die **erste Abschiedsrede** (Kap. 14) beginnt nach der Ankündigung der Verleugnung des Petrus. Sie beginnt mit den trostspendenden Worten: „Nicht lasse sich euer Herz erschüttern. Glaubt an Gott und glaubt an mich.“ (14,1). Hier ist natürlich der Vertrauensglaube gemeint (siehe zum Glaubensbegriff Abschnitt 5.4 und vor allem Anmerkung 141).
Es folgt dann ein Ausblick auf die Heimat in Jenseits, wo „viele Wohnungen“ sind (14,2–3), ein trostreicher Hinweis darauf, dass für viele Rettung möglich ist (vgl. Anmerkung 118) und ebenso ein Hinweis auf die Lehre von der Verschiedenheit der Seligkeit (welche Paulus mit dem Bild von verschieden hellen Sternen 1 Kor 15,41 und die Heilige Theresia mit dem Bild von den verschieden großen Blumen im Garten und von verschieden großen vollen Gläsern verdeutlicht hat), bei der dennoch kein Neid und keine Unzufriedenheit herrschen wird, weil jeder die ihm angemessene volle Seligkeit bekommt und auch „kleine“ Heilige (Sterne, Blumen ...) zur Vollkommenheit des Ganzen unentbehrlich sind. Christus wird hingehen und den Jüngern einen Platz bereiten (das geschieht objektiv durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt, wodurch der Weg zum Himmel erschlossen wird und die „Wohnungen“ geöffnet werden; die weitere subjektive Bereitung für die Jünger geschieht durch die weitere Mittlerschaft Christi, indem er den Jüngern Gnade zuwendet, mit welcher sie mitwirken müssen, um die ewige Seligkeit zu erwerben); dann aber wird er wiederkommen und sie zu sich holen (14,2). Diese Wiederkunft erfolgt endgültig am Ende der Tage, aber auch schon in vorher, wo Christus mit dem Vater und dem Geist in die Herzen der Gläubigen einzieht (14,17.23) mit der Folge, dass der Gläubige nach seinem Tod bereits vor dem Ende der Tage in den Himmel eingehen kann (vgl. 11,25–26).
Sodann wird von hl. Thomas die Frage nach dem Weg zum Vater aufgeworfen (14,4), den Jesus durch das Denkwürdige Wort beantwortet „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (14,6), was den Ausschließlichkeitsanspruch der christlichen Religion begründet. In den folgenden Versen (14,7–11) wird vor allem auf die Aufforderung des hl. Philippus hin, ihnen den Vater zu zeigen (14,8) das Verhältnis Christi zum Vater erläutert: sie sind ineinander (14,10–11) und wer Christus sieht, sieht den Vater (14,9).
Nachdem Weg und Ziel, Christus und die Seligkeit beim himmlischen Vater, genannt sind, geht es um einen Ausblick über die Zukunft der Jünger Christi auf Erden (14,12–24). Erstaunlich ist sogleich die erste Feststellung, dass die Christen „noch größere“ Wunder tun werden als Christus in seinem Erdenleben (14,12); Christus wird diese Wunder in und durch seine Heiligen wirken, deren Gebete im Namen Christi erhört werden (14,13–14), weil sie in Gemeinschaft stehen werden mit dem „anderen Parakleten“ [dem „Herbeigerufen“, d.h. dem Anwalt, Fürsprecher, Tröster, Helfer], den der Vater auf Bitten Christi senden wird, nämlich mit dem Heili-

gen Geist (14,15–17), wie auch mit Christus und dem Vater selbst (14,18–24); die drei göttlichen Personen werden „in“ ihnen Wohnung nehmen (14,17.23). Diese Innerlichkeit ist wichtiger und Voraussetzung für das rechte äußere Wirken in der Welt, nach dem der hl. Judas („nicht der Iskariote“, also der treue Apostel Judas Thaddäus) in 14,22 gefragt hatte: „Warum willst du dich uns offenbaren und nicht der Welt?“.
Am Schluss der Rede wird noch einmal rekapituliert (Joh 14,25–31): Der Heilige Geist wird vom Vater im Namen Jesu gesendet werden, „alles lehren“ und an alles erinnern, was Christus gesagt hat (14,26), Christus hinterlässt uns seinen Frieden (14,27). Er wird wiederkommen, aber nun sollen sich die Jünger zunächst freuen, dass Christus zum Vater geht, denn – so sagt er – „Der Vater ist größer als ich“ (14,28). Dieser Vers wird von Dreifaltigkeitslehre wie den Zeugen Jehovas gern angeführt. Christus spricht hier aber als Mensch, nicht als Gott, und seine Zweinaturenlehre ist die nötige Ergänzung zur Dreifaltigkeitslehre. Als Mensch nämlich (nicht als Gott) geht Christus zum Vater, und für seine Menschheit ist es eine Erhöhung, zum größeren Vater zu gehen. Am Ende heißt es: „Erhebt euch, wir wollen von hier weggehen“ (14,31), wodurch klar das Ende dieser ersten Abschiedsrede bezeichnet ist.

Die **zweite Abschiedsrede** (Kap. 15) findet trotz der Aufforderung, aufzustehen und zu gehen (14,31) immer noch im Abendmahlssaal statt, da vom tatsächlichen Weggehen erst in 18,1 die Rede ist. Die Jünger werden nun aufgestanden sein, aber bevor sie gehen, vernehmen sie stehend die weiteren Reden und am Ende das hohepriesterliche Gebet.
Zunächst erläutert Jesu das Verhältnis der Jünger zu ihm und untereinander (15,1–7) Sein Verhältnis zu den Jüngern gleicht dem Verhältnis des Weinstocks zu den Rebzweigen. Betont wird die Wichtigkeit des Bleibens in Christus, nur durch Glaube und Liebe mit ihm verbunden, kann der Mensch heilswirksame Werke vollbringe („Frucht bringen“), der Satz „ohne mich könnt ihr nichts tun“ (15,5) ist das Fundament der Gnadenlehre; nur aufbauend auf der zuvorkommenden Gnade Christi (vgl. 15,16: „nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt“) können dann verdienstliche gute Werke zusammen mit der nachfolgenden Gnade getan werden. Das Bleiben in Christus geschieht vor allem durch die Liebe. Schon in 13,34 unmittelbar vor Beginn der Abschiedsreden hatte Christus seinen Jüngern ein „neues Gebot“ gegeben: „Liebt einander, wie ich euch geliebt habe“ (13,34), in 15,12 nennt er es nun „mein Gebot. Dieses Gebot ist neu, da es vom allgemeinen Gebot der Nächstenliebe, das Christus in der Öffentlichkeit verkündigt hatte, in bemerkenswerter Weise abweicht: Gegenstand dieser Liebe ist nicht der Nächste (= jeder Mensch), sondern der Mitchrist, und der Maßstab dieser Liebe ist nicht die Selbstliebe, sondern die Liebe, mit der Christus uns geliebt hat.[152] Und diese ist gewaltig, dies zeigt sich in der Hingabe des Lebens: „niemand hat eine größere Liebe als der, der sein Leben hingibt für seine Freunde“ (15,13). Es geht also um die Liebe der Christen zueinander, die nach dem Willen Christi ganz besonders gepflegt werden soll: „Dies trage ich euch auf: liebt einander“ (15,17). Christen sollen untereinander und mit dem dreifaltigen Gott durch die Liebe ganz eines sein, damit die Welt glaubt (wie später im hohenpriesterlichen Gebet deutlich werden wird).
Sodann betrachten Christus die Stellung der Christen zur Welt (15,18–27) und sagt für seine Jünger voraus, dass ihnen Verfolgungen bevorstehen und der Hass der Welt entgegenschlagen wird; der Heilige Geist wird ihnen jedoch beistehen und helfen, Zeugnis für Christus abzulegen (15,26–27). Vers 15,26 ist für die Theologie des Hl. Geistes wichtig: „Wenn aber der Paraklet kommt, den ich euch vom Vater her senden werde: der Geist [το πνεῦμα, sächlich] der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, wird jener [ἐκεῖνος, männlich] von mir Zeugnis ablegen.“ Hier kommt außer der Personalität des Geistes (sich niederschlagend im Maskulinum des Demonstrativpronomens trotz des Neutrums des Geistes) sein ewiger Ausgang vom Vater genannt, aber auch die Beteiligung des Sohnes an seiner Sendung, was man im Filioque ausdrückt (noch klarer ergibt sich das in der dritten Abschiedsrede).

Die **dritte Abschiedsrede** (Kap. 16)
Mit „Dies habe ich euch gesagt ...“ (16,1) greift Jesus –– wohl nach einer kurzen Pause – den Schluss der zweiten Rede wieder auf und führt sie fort. Abermals spricht er über bevorstehende Verfolgungen, jetzt sogar über den Synagogenausschluss und das Getötetwerden (16,2). Und wieder kommt er, dieses Mal ausführlicher,

auf den Heiligen Geist zu sprechen, dessen Theologie er nun voller entfaltet: Christus wird nach seinem Weggang den Geist als Parakleten senden (16,7), und er wird gegenüber der Welt und den Christen in verschiedener Weise tätig werden: Gegenüber der Welt (d.h. der Gemeinschaft der nicht zum Glauben gekommenen) wird er bezeugen, dass ihr Unglaube Sünde ist, dass die Gerechtigkeit den Fortgang Christi aus der Welt und damit ihr Getrenntsein von Christus erfordert hat, und dass der Fürst dieser Welt, der Teufel, gerichtet ist (16,8–11). Die Gläubigen aber wird jener [ἐκεῖνος], der Geist [το πνεῦμα, sächlich] der Wahrheit, in alle Wahrheit einführen und ihnen erklären, was sie momentan noch nicht fassen können (16,13a); diese Stelle bildet zusammen mit 14,26 wo der Geist lehrt und an das erinnert, eine hervorragende biblische Bestätigung für das vom Geist geleitete, lebendige unfehlbare Lehramt der Kirche. In 16,12b ist noch von der prophetischen Dimension des Geistes die Rede: „Das Kommende wird er euch verkünden."
Schließlich folgt eine Beschreibung des Verhältnisses der drei göttlichen Personen: „Jener wird mich verherrlichen, denn aus dem Meinen [meinem Wesen] wird er nehmen und es euch verkünden. Alles was der Vater hat, ist mein [es besteht Wesenseinheit und Einheit aller Eigentümlichkeiten, d.h alles außer dem Vatersein kommt dem Sohn zu]: Darum habe ich gesagt, dass er aus dem Meinen nehmen und es euch verkünden wird." (16,14–15). Wenn der Geist vom Vater ausgeht, der Vater also die Eigenschaft der aktiven Spiration hat, muss nach dieser Stelle auch dem Sohn die aktive Spiration zugeschrieben werden. Man beachte auch die Gleichheit der Sendungsverhältnisse: der Vater sendet den Geist im Namen [in der Wirk- und Vollmacht] des Sohnes (14,26), ebenso wie der Sohn den Geist vom Vater her sendet (15,26); auch heißt es schlicht, dass der Sohn ihn sendet (16,7), oder ebenso schlicht, dass der Vater ihn gibt (14,26); insgesamt sind Vater und Sohn also gleichermaßen an der Sendung und somit auch am Hervorbringen des Geistes beteiligt. Allerdings gebührt dem Vater das Vorrecht, „Ursprung der ganzen Dreifaltigkeit" und im logischen Sinne (nicht im temporalen oder im hierarchischen Sinne) die „erste" göttliche Person zu sein, weshalb Jesus in 15,26 allein den Hervorgang aus dem Vater aussagt. Vater und Sohn bilden schließlich nach dem Florentium und dem II. Konzil von Lyon zusammen *ein einziges* Prinzip des Geistes, aus dem dieser durch *eine einzige* Hauchung hervorgeht (weil der Geist nicht aus den Eigenheiten beider Personen, sondern aus ihrem gemeinsamen Proprium ausgeht); vgl. KKK 246–268. Dies alles ist geheimnisvoll in 16,14–15 angedeutet.
In 16,16–22 eröffnet Jesus den Jüngern nun die bevorstehende Trennung, weist aber auf ihre baldiges freudiges Wiedersehen hin. Es fragt sich welches Wiedersehen gemeint ist. Offenbar beginn es mit dem Auferstehungswiedersehen beginnt, setzt sich mit der Einwohnung Christi in den Herzen der Gläubigen zusammen mit dem Vater und dem Geist nach Pfingsten fort, vervollkommnet sich beim Wiedersehen in der himmlischen Welt nach dem „kurzen" Erdenleben, und findet erst in der Ewigkeit nach dem Ende der Welt seine endgültige Vollendung. Denn in 16,23 heißt es, dass an jenem Tag alle Fragen für die Jünger ein Ende haben, dass sie ohne Vermittlung Jesu in ihren Anliegen Zugang zum Vater haben werden (16,26), was sich am ehesten auf das Ende der Welt beziehen lässt, von dem 1 Kor 15,24–28 die Rede ist: Am Ende der Zeiten, nachdem Christus dem Gott und Vater alles unterworfen hat, unterwirft sich auch Christus (als menschlicher Mittler) dem Vater, damit Gott alles in allem sei. Christus beendet seine Rede mit dem zusammenfassenden Satz: „Vom Vater bin ich ausgegangen und in die Welt gekommen; ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater" (16,28).
Nach dieser Verheißung bekennen die Jünger ihren Glauben an Christi Allwissenheit und seine göttliche Herkunft (16,30). Jesus antwortet mit der Voraussage, das sie ihn bald allein lassen werden (16,31–32), tröstet sie aber sogleich wieder: „Habt Mut, ich habe die Welt besiegt." (16,33).

Im Anschluss an die letzte Abschiedsrede noch das sog. **Hohepriesterliche Gebet** (Kap. 17). Jesus verrichtet dieses Gebet an den Vater mit zum Himmel erhobenen Augen (17,1) vor den seid der zweiten Abschiedsrede immer noch stehenden und zum Aufbruch bereiten Jüngern. Das Gebet wird so genannt, weil es Christus unmittelbar vor seinem Lebensopfer gesprochen ist.
Im **ersten Teil** des Gebets (17,1–5) bittet Christus den Vater, dass er den Sohn verherrliche, damit der Sohn ihn verherrliche. Die Verherrlichung des Sohnes, die jetzt durch das anstehende Kreuzesopfer vollzogen wird, eröffnet auch den Zugang zum ewigen Leben für die Geschöpfe, die der Vater dem Sohn gegeben hat (17,2). „Darin aber besteht das ewige Leben, dass sie dich [als] den allein wahren Gott erkennen, und den du gesandt

hast: Jesus Christus.“ (17,3). Hier ist dreierlei bemerkenswert. Erstens wird hier gesagt, worin die Seligkeit des ewigen Lebens besteht, nämlich in der *Gottesschau*. Zweitens bezeichnet sich Jesus hier (das einzige Mal im Evangelium) selbst als „Jesus Christus“. Drittens scheint er sich hier selbst zusammen mit de Vater als den „allein wahren Gott“ zu bezeichnen. Der allein wahre Gott ist somit mehrpersönlich: Der Begriff des allein wahren Gottes wird meist der Person des Vaters zugeeignet, kann aber Christus bezeichnen (1 Joh 5,20; vgl. Joh 20,28) und scheint hier darum beide einzuschließen. Man muss allerdings bei diesem Verständnis im Deutschen das Wort „als“ zwischen „dich“ und „den wahren Gott“ setzen, das im Griechischen nicht notwendig ist (und ebensowenig im Lateinischen). Die Bedeutung ist dann: Dass sie dich, Vater, und Jesus Christus, den du gesandt hat, als den allein wahren Gott erkennen. Diese Bedeutung ist jedenfalls richtig, auch wenn man wie gewöhnlich übersetzt: Dass sie dich, den allein wahren Gott erkennen, und Jesus Christus, den du gesandt hat. Wäre nämlich Christus ebenfalls im vollen Sinne göttlich, sondern nur ein Gesandter nach Art der Propheten und Apostel, könnte er nicht neben dem allein wahren Gott noch ein weiteres Objekt der beseligenden Schau sein, die das Wesen der ewigen Seligkeit ausmacht.
Der **zweite Teil** des Gebets ist eine Bitte für die Jünger (17,6–19): Er hat ihnen den „Namen“ des Vaters kundgetan (17,6) und sie in diesem „Namen“, den der Vater dem Sohn gegeben hat, bewahrt (17,11–12), bittet um ihre Bewahrung vor dem Bösen (17,15). Sie sind wie Christus nicht „aus“ der Welt (17,16), d.h. sind eigentlich schon Bürger des Himmels, aber Christus belässt sie noch in der Welt, ja er hat sie in die Welt hineingesendet, wie er selbst vom Vater in die Welt gesandt ward (16,18). Wichtig ist hier das Verständnis, was mit dem göttlichen „Namen“ gemeint ist, den Christus ihnen nahegebracht hat: Gemeint ist nicht eine Bezeichnung wie „Jahwe“ oder gar „Jehova“ (wie die Zeugen Jehovas meinen), sondern es ist der biblische Ausdruck für das göttliche Wesen oder den Bereich des göttlichen Wirkens.[153]
Im **dritten Teil** (17,20–26) schließlich weitet Christus das Gebet auf die übrigen Gläubigen aus, „die durch ihr [der Apostel] Wort an mich glauben“ (17,20), also für alle Christen aller Zeiten. Er bittet, „das alle eins seien“ (17,21), sowohl untereinander als auch mit Gott verbunden: der Vater in Christus und Christus in ihnen (17,23), damit die Welt glaube (17,21), und erkenne, „dass du [der Vater] sie geliebt hast, wie du mich liebtest“ (17,23). Alle sollen also durch das Band der göttlichen Liebe geeint sein. Im letzten Satz bekräftigt Jesus, dass er den Menschen Gottes Namen (sein Wesen) kundgetan hat und weiter kundtun wird, „damit die Liebe, mit welcher du mich geliebt hat, in ihnen sei, und ich in ihnen.“

5.15 Tod, Kap. 18–19

Nach dem Hohepriesterlichen Gebet verlassen Jesus und seine Jünger den Abendmahlssaal, und die nächtlichen Wanderer begeben sich auf die östliche Seite des Baches Kidron, ein Winterbach östlich vor Jerusalem (18,1). Sie kommen in einen Garten, ein Grundstück, das Johannes nicht benennt, dass aber nach Markus und Matthäus Gethsemani („Ölkelter“) heißt und am Fuß des Ölbergs östlich von Jerusalem liegt. Dort treffen sie mit Judas dem Verräter zusammen, der einen Trupp römischer Soldaten und Diener der Hohenpriester und Pharisäer anführt (18,3). Als Jesus fragt „wen sucht ihr“, fallen sie zu Boden. Doch dann nehmen sie Jesus fest, nachdem Petrus dem Diener des Hohenpriesters namens Malchus ein Ohr abgeschlagen hatte (18,10), und bringen ihn zuerst zum Hohenpriester Hannas (18,13), dann zu Kajaphas (18,24), wobei Petrus dem Gefangenen in den Hof des hohepriesterlichen Hauses gefolgt war (ein wohl beiden Hohenpriestern gehörender Hof), in den er durch die Vermittlung des mit dem Hohenpriester bekannten Johannes Einlass gefunden hatte (18.15–16). Vgl. zu Hannas und Kajaphas und ihrem Hof Abschnitt 3.3, Punkt 11. In diesem Hof verleugnete Petrus den Herr dreimal, woraufhin ein Hand krähte (18,17–27; vgl. hierzu Abschnitt 3.3, Punkte 12-13).

In der Frühe am *Freitag, den 7. April* bringt man Jesus von Hohenpriester Kajaphas zum Statthalter Pilatus; die Mitglieder des Hohen Rates betreten aber das Prätorium des Pilatus nicht, um sich nicht zu verunreinigen und das Passahmahl essen zu können (18,28), was zeigt, dass für sie das Passahmahl noch bevorstand (man fürchtete, sich durch Betreten eines heidnischen Hauses zu verunreinigen, weil zu vermuten ist, dass Frühgeburten

darin begraben wurden, was eine sog. Unreinheit durch Leichen verursachte, die sieben Tage lang andauerte).[154] Pilatus fragt Jesus, ob er ein König sei, Jesus bejahte es, und fügte hinzu: jeder, der aus der Wahrheit ist, höre auf seine Stimme. Darauf stellt Pilatus die philosophische Pilatusfrage: „Was ist Wahrheit?“ (18,38). Pilatus will ihn freilassen, weil er keine Schuld findet, aber das Volk fordert, dass zum Fest statt dessen der Räuber Barrabas freigelassen werden soll (18,38–40). Die Soldaten krönen Jesus nun mit Dornen, und Pilatus führt ihn heraus und erklärt, ebenfalls philosophisch vieldeutig: „Siehe der Mensch“ (19,5). Nachdem Jesus in 19,11 zu Pilatus sagt, er hätte keine Macht, wenn sie ihm nicht von oben (d.h. von Gott) gegeben wäre, darum hätte derjenige, der ihn ausgeliefert hat, größere Schuld (damit dürfte Kajaphas gemeint sein), wollte Pilatus ihn ein zweites Mal freilassen. Aber auf den Einwand der Juden hin: wenn er ihn, der ein König zu sein beanspruchte, freiließe, wäre er kein Freund des Kaisers mehr (19,12), spricht Pilatus das Urteil, und zwar morgens um die sechste Stunde. Jesus wird gekreuzigt (zur Kreuzestafel siehe 3.3, Punkt 14) und übergibt dem Johannes seine Mutter zur Obhut (19,25–26). Auf den guten Schächer geht Johannes nicht ein (siehe 3.3, Punkt 15). Nach seinem Tod sticht ein Soldat mit der Lanze in die Seite Jesu, woraufhin Blut und Wasser herausflossen (19,34), dies ist medizinisch als plausibel bestätigt worden: „Während der stundenlangen traumatischen Schmerzen, die mit einer extremen Belastung des Kreislaufs einhergingen, hatte sich unter stechendem Schmerz der Herzraum mit Serum gefüllt. Als der Legionär die Lanze wahrscheinlich durch den fünften Rippen-Zwischenraum stieß, verletzte er das Pericardium. Auf diese Weise setzte er das wässrige Serum frei“.[155] Symbolisch werden Wasser und Blut als Hinweise auf die von Jesus gestifteten Sakramente der Taufe und Eucharistie gedeutet. Schließlich wird Jesus in der Nähe des Hinrichtungsplatzes in einem Garten begraben, nachdem die Ratsherren Nikodemus und Joseph von Arimathäa den Leichnam Jesu mit Spezereien, die Nikodemus mitgebracht hatte (100 Pfund = 32,5 kg Myrrhe und Aloe), nach jüdischer Sitte für das Begräbnis zubereitet hatten (19,18–42).

5.16 Auferstehung, Kap. 20

Nachdem Maria Magdalena als erste in der Frühe, am *Sonntag den 9. April 30*, das Grab leer fand, unternahmen Petrus und Johannes ein Art Wettlauf zum Grab. Johannes kam als erster an, blieb aber stehen und ließ Petrus als ersten hinein – ein Anzeichen für die glühendere Liebe des Johannes, die aber dennoch dem höheren Amtsinhaber den Vortritt lässt. Beide finden das Grab ebenso leer. Daraufhin hat Maria Magdalena als Erste eine Erscheinung Jesu am Grabe. Jesus erklärt ihr: „Berühre mich nicht, denn ich bin noch nicht zu meinem Vater aufgestiegen.“ (20,17a) Maria trifft offenbar Jesus in einem Zwischenzustand an, in dem der Auferstandene sich den Menschen noch nicht voll zuwenden kann, da er auf dem Weg zur Vater ist, wo der Vorgang der Auferstehung offenbar seinen Abschluss findet und Jesus mit neuen Aufträgen vor die Jünger treten kann: „Geh und sag meinen Brüdern: Ich steige auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott“ (20,17b). Jesus steigt nun bald danach zum Vater auf und ist dann bereit, sich berühren zu lassen: Eine Woche später berührt ihn Thomas (20,27), während ihn die Frauen sogar schon kurze Zeit später am Ostersonntag berühren, wie wir aus Mt 28,9 wissen. Einen anderen Charakter als dieser Aufstieg zum Vater hat die spätere Himmelfahrt, welche die Erhöhung zum himmlischen Regenten an der Seite des Vaters und den vorläufigen Abschied von der Erde bedeutet. Interessant ist in 20,17b, dass Christus nicht einfach sagt: zu unserem Vater und unserem Gott. Auch hier wird noch einmal seine einzigartige Beziehung zu Gott dem Vater deutlich. Zum Problem der Vereinbarkeit der Osterberichte der verschiedenen Evangelien siehe Abschnitt 3.3, Punkt 16.

Am Sonntag Abend erscheint Christus den bei verschlossenen Türen versammelten Aposteln ohne Thomas, und vermittelt ihnen durch Anhauchen den Heiligen Geist, durch den er ihnen die Vollmacht verleiht, Sünden nachzulassen also das Bußsakrament zu spenden (20,23). Thomas will dies nur dann glauben, wenn er einen handfesten Beweis bekommt, indem er seinen Finger in das Mal der Nägel und seine Hand in die Seite Jesu legt. Dies gewährt ihm Jesus eine Woche später, woraufhin Thomas die Gottheit Christi bekennen muss: Mein Herr und mein Gott (20,28). Der anschließende Hinweise Jesu „selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ will diejenigen ermutigen, die in der Dunkelheit der Anfechtung und Unklarheit leben müssen, durchzuhalten – nicht aber das Suchen nach Beweisen und das Ringen um Klarheit zurückweisen (siehe Anmerkung 141).

Der Evangelist weist auf viele andere Zeichen Jesu hin, die er ausgelassen hat; die aufgeschriebenen sollten aber genügen, um den Leser zum Glauben zu führen (20,30–31).

5.17 Nachtragskapitel, Kap. 21

Der Evangelist trägt noch eine dritten Erscheinung Jesus vor seinen Jüngern nach seiner Auferstehung nach, die am See von Tiberias (= dem galiläischen See) stattfand, bei der Jesus ihnen Brote und Fische zu essen gibt, wie einst bei der Brotvermehrung (21,13). Hierbei erteilt der dem Petrus nach dreimaliger Frage, ob er ihn liebe, die Petrus bejaht (was gewissermaßen eine Umkehrung der dreimaligen Verleugnung war), den Auftrag, seine Schafe und Lämmer (= alle Christen) zu weiden, d.h. er setzt ihn in sein oberstes Hirtenamt sein, macht ihn zu einem Stellvertreter auf Erden (21,15–17). Es folgt noch die Vorhersage des Martyriums Petri (21,18–19) und die Erklärung, wie es zur Verbreitung des Gerüchtes kam, dass der Apostel Johannes bis zur Wiederkunft Christi nicht sterben würde (21,21–23).
In der Schlussbemerkung 21,24–25 gibt sich Johannes als Autor zu erkennen, bekräftigt, dass sein Zeugnis wahr ist, und unterstreicht noch einmal (wie in 20,30), dass sein Evangelium keineswegs die Taten Christi erschöpfend behandelt hat: Die ganze Welt könne die Bücher nicht fassen, die man über diese Taten schreiben müsste. Tatsächlich sind die Taten und Worte des Sohnes Gottes nicht nur zahlreich, sondern auch so tief und hintergründig, dass für den Theologen die Ewigkeit nicht ausreichen wird, um ihre Bedeutung vollständig zu ergründen.

6 Anhang: dogmatisch bedeutsame Stellen des Joh

Gottheit Jesu / Wesenseinheit mit dem Vater

- 1,1: „Im Anfang war [nicht: wurde] das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.
- 1,2: „Dieser war im Anfang bei Gott.“
- 1,3: „Alles ist durch es [das Wort] geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.“
- 1,10–11: Die Welt ist „durch ihn geworden“ (10) und daher „sein Eigentum“ (11).
- 1,18: „Der einziggeborene Gott [Lesart: einziggeborene Sohn], der am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“
- 2,11: Jesus „offenbarte seine Herrlichkeit“ (vgl. 1,14; 17,5). Die Herrlichkeit Gottes und des Sohnes Gottes werden gleichgesetzt, wenn es 11,4 heißt: „Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern für die Herrlichkeit Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht wird.“ Vgl. auch 11,40 und 17,1–5.
- 3,36: Der Sohn ist heilsentscheidend: „Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben. Wer aber dem Sohn ungehorsam ist, wird das Leben nicht schauen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm.“
- 6,46 (vgl. 1,18): „Nicht dass jemand den Vater gesehen hätte; nur der von Gott ist, dieser hat den Vater gesehen.“
- 2,24–25: Jesus „kannte alle … denn er wusste, was im Menschen war.“ Vgl. 21,17: „Du weißt alles.“ Vgl. 16,30: „Jetzt wissen wir, dass du alles weist …“
- 3,31: „Wer von oben kommt, steht über allen.“
- 3,34: „Der, den Gott gesandt hat, spricht die Worte Gottes, der [ihm] den Geist gibt ohne Maß.“
- 3,35: „Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben.“
- 5,18: „Deshalb trachteten die Juden noch mehr danach, ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbat brach, sondern auch Gott seinen Vater nannte und sich so Gott gleichstellte.“
- 5,19: „Was jener [der Vater] tut, das tut der Sohn in gleicher Weise.“
- 5,21: „Wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, die er will.“
- 5,23: „damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren: Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht …“
- 5,26: „Wie der Vater Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, Leben in sich zu haben.“
- 8,19: „Wenn ihr mich kenntet, würdet ihr auch meinen Vater kennen.“ Vgl. 12,45 und 14,9.
- 8,24.28.58; 13,19: „Ich bin“-Aussagen ohne Prädikat erinnern an Ex 3,14 („Ich bin der ich bin“; Jahwe = „er ist“):
  - 8,24: Wenn ihr nicht glaubt, dass ich bin, werdet ihr in euren Sünden sterben.
  - 8,28: Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, werdet ihr erkennen, dass ich bin.
  - 8,58: Ehe Abraham war, bin ich.
  - 13,19: Jesus sagt den Verrat vorher, „damit ihr, wenn es geschehen ist, glaubt, dass ich bin“.
- 8,54: „Der Vater ist es, der mich ehrt.“
- 10,29: „Was der Vater mir gegeben hat, ist größer als alles“
- 10,30: „Ich und der Vater sind eins.“ [bzgl. der Macht, vgl. Verse 28–29]
- 10,33: Die Juden wollten Jesus steinigen; von Jesus nach dem Grund gefragt, antworten sie: „weil du, der du ein Mensch bist, dich zu Gott machst.“
- 10,38: „damit ihr erkennt und einseht, dass in mir der Vater ist und ich im Vater bin.“

- 12,40–41: Die Worte, die in Jes 6,9 von Jahwe gesprochen sind („Da hörte ich die Stimme Jahwes: Geh und sag diesem Volk: Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen; sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen … “), werden hier anscheinend als von Jesus gesprochen hingestellt (und in Apg 28,25–27 vom Heiligen Geist).
- 12,45: „Wer mich sieht, sieht den der mich gesandt hat“, vgl. 8,19 und 14,9.
- 14,7: „Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen. Schon jetzt kennt ihr ihn und habt ihn gesehen.“
- 14,9: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“ Vgl. 8,19 und 12,45.
- 14,10: „Glaubst du nicht, dass der Vater in mir ist und ich im Vater bin? … Der Vater, der in mir bleibt, tut seine Werke.“
- 14,11: „Glaubet mir, dass ich im Vater bin, und dass der Vater in mir ist.“
- 14,20: „An jenem Tag werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch.“
- 16,15: „Alles, was der Vater hat, ist mein.“ (vgl. 17,10)
- 17,1 „Vater, … verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche.“ Auch 17,4–5 bezeugt die *gegenseitige* Verherrlichung von Vater und Sohn.
- 17,3 „Das ist das ewige Leben: dass sie dich [als] den allein wahren Gott erkennen, und den du gesandt hast, Jesus Christus.“
- 17,5: “jetzt verherrliche du mich, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich, ehe die Welt war, bei dir hatte.“
- 17,7: „Jetzt wissen Sie, dass alles, was du mir gegeben hast, von dir kommt.“
- 17,10: „Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein.“ (Vgl. 16,15).
- Der „Name“ (= biblisch Person/Wesen/Wirkbereich) Jesu, den er vom Vater hat, ist heilsentscheidend: 17,11–12: „Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, *den du mir gegeben hast*, damit sie eins sind wie wir. [12] Solange ich bei ihnen war, habe ich sie in deinem Namen bewahrt, *den du mir gegeben hast*.“ Vgl. Anmerkung 153).
- 17.21: „dass alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, dass sie in uns eins seien“
- 19,7: „Wir haben ein Gesetz und nach diesem Gesetz muss er sterben, weil er sich zum Sohn Gottes gemacht hat.“
- 20,28 Bekenntnis des Thomas: „Mein Herr und mein Gott.“

Christusbezeichnungen

- Gott (1,1; Lesart 1,18; 20,28; vgl. 5,18; 10,33; 17,3)
- der Herr (11,2; 21,7.12.15–17)
- Mensch (8,40 als Selbstbezeichnung Jesu, 9,5 das „ecce homo“ des Pilatus, 11,50f und 18,14 in der Prophezeiung des Kajaphas; 4,29; 5,12; 7,46; 9,11.16.24; 10,33; 11,47; 18,17.29 von anderen geäußert)
- Das Wort [der Logos] Gottes (1,1; 1,14) und „die Wahrheit“ (14,6; vgl. 1,17) sowie „das Licht“ (8,12; 1,4.9; 12,46); vgl. auch die Selbstbezeichnungen Christi als „der Weg“, „die Auferstehung“, „das Leben“, „der gute Hirt“ und „der Weinstock“ in seinen „ich bin“-Worten (Abschnitt 4.4)
- der Sohn Gottes / Einziggeborene (1,14; Lesart 1,18; 1,34; 1,49; 3,16.18; 5,25; 10,36; 11,4; 11,27; 17.1; 19,7; 20,31)
- der Sohn des Menschen (Menschensohn) (1,51; 3,13–14; 5,27; 6,27.53.62; 9,35–37; 12,23.34; 13,31)
- der Messias (1,41; 4,25–26) bzw. Christus (1,17; 7,41–42; 9,22; 10,24–25; 11,27; 17,3)
- das Lamm Gottes (1,29)
- der Retter der Welt (4,42)
- der Heilige Gottes (6,69)
- der König Israels (1,49) bzw. der König der Juden (1,45; 18,33–39; 19,3.14–15.19–22)

- der Anfang, der ich mit euch rede (principium qui et loquor vobis) (8,25 nur im lat.);
  griech. Text von 8,25 dagegen: τὴν ἀρχὴν ὁ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν
  („das was ich von Anfang an zu euch rede“, oder: „warum rede ich überhaupt noch mit euch?“)

Jesu Hinordnung auf den Vater / wahre Menschheit Jesu / Zwei Naturen und zwei Willenskräfte in Christus

- 1,14: „Und das Wort ist Fleisch geworden.“
- 3,13: „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, [der im Himmel ist].“
- 5,19: „Der Sohn kann von sich aus nichts tun, außer was er den Vater tun sieht.“
- 5,30: „Ich kann nichts aus mir selbst tun“
- 5,30: „Ich suche *nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat*.“
- 6,38: „Ich bin vom Himmel herabgekommen, *nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat*.“
- 7,16: „*Meine* Lehre ist nicht von *mir* [sondern von dem, der mich gesandt hat].“
- 7.29: „Ich kenne ihn, denn ich bin von ihm, und er hat mich gesandt.“
- 5,31 iVm 8,14: „Wenn ich für mich selbst Zeugnis ablege, so ist mein Zeugnis nicht wahr [gültig].“ (5,31) – „Auch wenn ich über mich selbst selbst Zeugnis ablege, ist mein Zeugnis wahr [gültig].“ (8,14)
- 8,28: „Von mir aus tue ich nichts.“
- 8,29: „Ich tue allezeit, was ihm wohlgefällig ist.“ (→ in allem uns gleich außer der Sünde)
- 8,46: „Wer von euch kann mich der Sünde überführen?“ (→ in allem uns gleich außer der Sünde)
- 12,44: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat.“
- 14,28: „Der Vater ist größer als ich.“
- 20,17: „Ich steige auf zu meinem Vater und eurem Vater, und meinem Gott und eurem Gott.“
- 20,27: „Tu deinen Finger hierher und sieh meine Hände an, und tu deine Hand her und lege sie in meine Seite.“

Heiliger Geist

- 3,5: „Wenn einer nicht aus dem Wasser und dem Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen.“
- 3,6: „Was aus dem Geist geboren wird, ist Geist.“
- 3,8: „Der Geist weht, wo er will. … So ist auch jeder aus dem Geist geborene.“
- 3,34: „Der, den Gott gesandt hat, spricht die Worte Gottes, der [ihm] den Geist gibt ohne Maß“
- 4,24: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten.“
- 6,63: „Der Geist ist es, der lebendig macht [vgl. großes Glaubensbekenntnis]; das Fleisch nützt nichts; die Worte die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben.“
- 7,39: „Er sprach über den Geist, den die Gläubigen empfangen würden; denn der Geist war noch nicht [gegeben], weil Jesus noch nicht verherrlicht war.“
- 9,38: Der geheilte Blinde „huldigte ihm kniefällig“ (vollzog Proskynese).
- 14,16–17: „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Parakleten [Anwalt, Fürsprecher, Tröster, Helfer] geben, damit er in Ewigkeit bei euch bleibe: [17] den Geist der Wahrheit.“
- 14,26: „Der Paraklet [Anwalt, Fürsprecher, Tröster, Helfer] aber, der Heilige Geist [griech. Neutrum], den der Vater in meinem Namen senden wird, jener [griech. Maskulinum! → Personalität des Geistes] wird euch an alles lehren und euch an alles erinnern [→ nochmals Personalität], was ich euch gesagt habe.“
- 15,26: „Wenn der Paraklet kommt, den ich euch vom Vater her senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, wird er Zeugnis von mir ablegen.“

- 16,7: „Wenn ich nicht weggehe, wird der Paraklet nicht zu euch kommen. Wenn ich aber weggehe, werde ich ihn zu euch senden.“
- 16,8: „Wenn er kommt, wird er die Welt überführen, über Sünde, Gerechtigkeit und Gericht.“
- 16,13: „Wenn jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch zur vollen Wahrheit führen. Denn er wird nicht von sich aus reden, sondern er wird reden, was er hört, und das Kommende wird er euch verkünden.“
- 16,14–15: „Er [der Geist der Wahrheit] wird mich verherrlichen, weil er von dem Meinigen nehmen und euch verkünden wird. [15] Alles, was der Vater hat, ist mein. Deshalb habe ich gesagt: Er nimmt von dem Meinigen und wird euch verkünden.“
- 20,22: „Empfanget den Heiligen Geist.“

Die göttlichen Personen: Zeugnis für Jesus, Verschiedenheit und Hervorgänge/Sendungen

- 5,32–37 (vgl. 8,18) „Wenn ich für mich selbst Zeugnis ablege, ist mein Zeugnis nicht wahr. [33] Ein *anderer* ist es, der Zeugnis für mich ablegt … [37] … der Vater, der mich gesandt hat, legt Zeugnis für mich ab“. Vgl. 15,16: „Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, wird Zeugnis von mir ablegen.“
- 3,34: „Der, den Gott gesandt hat, spricht die Worte Gottes, der [ihm] den Geist gibt ohne Maß.“
- 8,16 (vgl. 8,29 und 16,32): „weil ich nicht allein bin, sondern ich und der mich gesandt hat“.
- 8,42: „Ich bin von Gott ausgegangen und gekommen, denn ich bin nicht von mir aus gekommen, sondern jener hat mich gesandt.“
- 14,16: „Und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen *anderen* Parakleten geben.“
- 14,26: „Der Paraklet aber, der Heiligen Geist, den <u>der Vater</u> *in meinem Namen* senden wird“
- 15,26a: Der Paraklet, „den <u>ich</u> euch *vom Vater aus* senden werde“ sowie 16,7: „Wenn ich aber weggehe, werde ich ihn zu euch senden.“
- 15,26b: „der Geist der Wahrheit, der aus dem Vater hervorgeht“
- 16,28: “Vom Vater bin ich ausgegangen und in die Welt gekommen.“
- 16,14–15: „Er [der Geist der Wahrheit] wird mich verherrlichen, weil er von dem Meinigen nehmen und euch verkünden wird. [15] Alles, was der Vater hat, ist mein. Deshalb habe ich gesagt: Er nimmt von dem Meinigen und wird euch verkünden.“
- 17,8: „sie haben wirklich angenommen, dass ich von dir ausgegangen bin, und sie haben geglaubt, dass du mich gesandt hast.“

Mariologie

- 2,1–12 (Hochzeit zu Kana, durch Maria zu Jesus): „Was willst du von mir Frau, meine Stunde ist noch nicht gekommen“ – „Was er euch sagt, das tut.“
- 19,25–27 „Frau, da ist dein Sohn“ – „Da ist deine Mutter.“
- Vgl. zu beiden Stellen die Bezüge zur „Frau“ in Gen 3,15–16 (sog. Protoevangelium) und in Apk 12.

Engel / Teufel:

- 1,15: „Ihr werdet den Himmel offen und die Engel Gottes über dem Menschensohn auf- und niedersteigen sehen.“
- 5,4: „Es stieg aber ein Engel des Herrn von Zeit zu Zeit in den Teich hinab und brachte das Wasser in Wallung.“
- 6,70: „Und von euch ist einer ein Teufel.“ [im übertragenen Sinn]
- 7,20 und 8,48–49.52; 10,19 [Vorwurf, Jesus sei von einem Dämon besessen]
- 8,44: „Ihr habt den Teufel zum Vater, und wollt die Gelüste eures Vaters tun. Jener war ein Menschenmörder von Anfang an, und hatte in der Wahrheit keinen Stand, weil die Wahrheit nicht in ihm ist. Wenn er die Lüge redet, so redet er aus seinem Eigenen, weil er ein Lügner ist und der Vater der Lüge.“
- 12,31: „Nun wird der Fürst der Welt hinausgeworfen.“
- 13,2: „Als der Teufel es Judas Iskariot, dem Sohn des Simon, schon ins Herz gelegt hatte, ihm zu überliefern …“

- 13,27: „Und nach dem Bissen, da fuhr der Satan in ihn.“
- 14.30: „Der Fürst dieser Welt kommt. Gegen mich vermag er nichts.“
- 16,11: Der Geist wird belehren über das Gericht, „dass der Fürst der Welt gerichtet ist.“

Heilige / Gebet / Seligkeit

- 1,12: „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden.“
- 10,35: Das Gesetz hat „die, an welche das Wort Gottes ergangen ist, Götter genannt“.
- 12,26: „Wenn einer mir dient, wird ihn der Vater ehren.“
- 14,12: „Wer an mich glaubt, wir die Werke, die ich tue, auch selbst tun, und er wird größere als diese tun.“
- 14,14: „Wenn ihr mich um irgend etwas in meinem Namen bittet, werde ich es tun.“
- 15,7: „Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, dann bittet, um was ihr wollt, und es wird euch zuteil werden.“
- 15,15: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht was sein Herr tut. Ich habe euch Freunde genannt, weil ich euch alles kundgetan habe, was ich von meinem Vater gehört habe.“
- 15,16: „damit, was immer ihr vom Vater in meinem Namen erbittet, er euch gebe.“
- 16,23–27: „Wenn ihr den Vater um etwas bitten werdet, wird er es euch in meinem Namen geben. … [26] … Und ich sage nicht zu euch, dass ich den Vater für euch bitten werde. [27] Denn der Vater selbst liebt euch …“
- 14,20: „An jenem Tag werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch.“
- 17,3 „Das ist das ewige Leben: dass sie dich [als] den allein wahren Gott erkennen, und den du gesandt hast, Jesus Christus.“
- 17,21: Jesus bittet, „dass alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, dass sie in uns eins seien. “
- 17,22–23: „Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind, [23] ich in ihnen und du in mir, damit sie in vollendet seien in der Einheit.“
- 21,19: Jesus deutete an, mit welchem Tod Petrus „Gott verherrlichen werde.“

Gnadenlehre

- 6,44 (vgl. 6,65): „Niemand kann zu mit kommen, wenn ihn nicht der Vater, der mich gesandt hat, zieht.“
- 15,4–6: „Wie die Rebe nicht von sich aus Frucht bringen kann, wenn sie nicht am Weinstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt. [5] … Denn ohne mich könnt ihr nichts tun.“
- 15,16: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt, und euch dazu bestimmt, dass ihr hingeht und Frucht bringt und eure Frucht bleibe.“

Sakramentenlehre (Taufe, Eucharistie, Bußsakrament)

- 3: Taufgespräch mit Nikodemus (3,3): „Wer nicht von oben geboren wird, kann das Reich Gottes nicht schauen“, (3,5): „Wer nicht aus Wasser und Geist wiedergeboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen“. (3,8): „Der Geist weht, wo er will.
- 6,26–65: Eucharistische Rede
  - 6,33: „Das Brot des Lebens ist der, der vom Himmel herabkommt und der Welt Leben gibt.“
  - 6,1 und 6,48: „Ich bin das Brot des Lebens.“
  - 6,51: „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird leben in Ewigkeit. Das Brot aber, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt.“
  - 6,53–58: „Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esst und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch. [54] Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tag. [55] Denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, und mein Blut ist wahrhaft ein Trank. [56] Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm. [57] Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch der, der mich isst, durch mich leben. [58] … Wer dieses Brot isst, wird in Ewigkeit leben“; 6,63: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben.“

- 20,22: Einsetzung des Bußsakraments: „Empfangt den Heiligen Geist. Wem ihr die Sünden nachlasst, dem sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.“

Primat des Petrus

- 1,42: „Du sollst Kephas heißen, d.h. übersetzt Petrus“
- 21,15–17: „Weide meine Lämmer“ – „Weide meine Schafe.“

Tradition

- 14,26: „Der Paraklet [Anwalt, Fürsprecher, Tröster, Helfer] aber, der Heilige Geist, … wird euch an alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“
- 16,12–13: „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnte es jetzt nicht ertragen. [13] Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch zur vollen Wahrheit führen.“
- 17,20: „Ich bitte nicht allein für diese, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben.“
- 20,30: „Noch viele andere Zeichen, die nicht in diesem Buche aufgeschrieben sind, hat Jesus vor seinen Jüngern gewirkt.“
- 21.25: „Es gibt aber auch noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wollte man das alles im Einzelnen niederschreiben, würde, wie ich glaube, selbst die ganze Welt die Bücher nicht fassen, die man schreiben müsste.“

Eschatologie (präsentisch und futurisch)

- Stunden, die kommen und schon da sind (4,23; 5,25.28; 16,32)
- 3,15: „damit jeder, der an ihn [Jesus, den Menschensohn] glaubt, ewiges Leben hat.“
- 3,18: „Wer an ihn [den Sohn] glaubt, wird nicht gerichtet, wer nicht an ihn glaubt, ist schon gerichtet.“
- 3,19: „Darin aber besteht das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsternis mehr liebten als das Licht, denn ihre Taten waren böse.“
- 3,26: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eigenen Sohn dahin gab, damit jeder der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.“
- 3,36: „Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben. Wer aber dem Sohn ungehorsam ist, wird das Leben nicht schauen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm.“
- 5,22 Gott hat „das ganze Gericht dem Sohn übergeben“
- 5,24: „Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode ins Leben übergegangen.“
- 5,25: „Es kommt die Stunde, und sie ist jetzt da, wo die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden; und die sie hören, werden leben.“
- 5,28–29: „Es kommt die Stunde, in der alle in den Gräbern seine Stimme hören werden. Und herauskommen werden [29] die, welche das Gute getan haben, zum Leben, und die, welche das Böse verübt haben, zur Auferstehung zum Gericht.“
- 6,39–40: „Das aber ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, dass ich nichts von dem, was er mir gegeben hat, verlorengehen lasse, sondern dass ich es auferwecke im jüngsten Tag. [40] Denn das ist der Wille des Vaters, dass jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben hat und ich ihn auferwecke am jüngsten Tag.“ Vgl. auch 6,44.
- 6,50–51: „Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, damit man davon esse und nicht sterbe. [51] … Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben.“. Vgl. auch 6,58.
- 6,54: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tag.“
- 8,51: „Wenn jemand mein Wort hält, wird er den Tod nicht schauen in Ewigkeit.“
- 10,28: „Und ich geben ihnen [den Schafen] ewiges Leben und sie werden in Ewigkeit nicht zugrunde gehen, und niemand wird sie meiner Hand entreißen.“

- 11,24–26: „Martha sagte zu ihm: Ich weiß, dass er [Lazarus] auferstehen wird bei der Auferstehung am letzten Tag. [25] Jesus sagte zu ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, [26] und jeder der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben.“
- 12,31–32: „Jetzt ist das Gericht über diese Welt. Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden. [32] Und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin, werde alle an mich ziehen.“
- 12,48: „Wer mich verwirft und mein Wort nicht annimmt, hat seinen Richter: Das Wort, das ich gesprochen habe, wird ihn richten am jüngsten Tag.“
- 14,2–3: „Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen. … Ich gehe hin, euch einen Platz zu bereiten. [3] Und wenn ich gegangen bin, und euch einen Platz bereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr seid.“
- Joh 15,6: „Wenn einer nicht in mir bleibt, wird er hinausgeworfen wie der Rebzweig und verdorrt. Man liest sie zusammen und wirft sie ins Feuer. Und sie verbrennen.“
- 17,3 „Das ist das ewige Leben: dass sie dich [als] den allein wahren Gott erkennen, und den du gesandt hast, Jesus Christus.“ Vgl. zum Thema Gottesschau zunächst 1,18; 5,37; 6,46; 1 Joh 4,12 (niemand hat bislang Gott gesehen), dann aber 8,19; 12,45; 14,9 (wer Christus sieht, sieht den Vater) und 16,25.29; 17,3; 1 Joh 3,2 (unverhüllte Gottesschau in der Zukunft).
- 17,12 „keiner ging verloren außer dem Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt würde.“

Anmerkungen

[1]Der Papyrus P66 wurde ursprünglich auf ca. 200 n. Chr. datiert, neuere Untersuchungen setzen ihn bis in die Zeit um 125 hinab.

[2]Manche Papyrologen wie Carsten Peter Thiede glauben allerdings, dass es noch ältere neutestamentliche Papyri gibt, namentlich Überreste von Schriftrollen aus der Höhle 7 von Qumran (wie das Fragment 7Q5, das ein Stück mit Mk 6,52–53 sein könnte und dann vor 68 geschrieben sein müsste). Auch ist die Datierung von Papyri umstritten; Thiede hat etwa den sog. Magdalen-Papyrus P64 mit Versen aus dem Matthäusevangelium, der gewöhnlich in die Zeit um 200 datiert wird, ins erste Jahrhundert (um 66) zurückdatiert. Vgl. zu diesen Fragen Carsten Peter Thiede & Matthew d'Ancona, Der Jesus-Papyrus, München 1996 und Walter Brandmüller [Hg.], Gesichte oder Geschichten? Qumran und die Folgen, Aachen 1994, bes. S. 59–71.

[3]Irenäus schreibt nämlich in seinem Brief an Florinus (erhalten bei Eusebius Hist. Eccl. 5,20,6), er könne sich noch erinnern, wie er als Knabe dem Polykarp begegnet sei: „Ich kann noch den Ort angeben, wo der selige Polykarp saß, wenn er sprach, auch die Plätze, wo er aus- und einging, auch seien Lebensweise, seine körperliche Gestalt, seine Reden vor dem Volke, seine Erzählung über seinen Verkehr mit Johannes und den anderen Personen, welche den Herrn noch gesehen haben, seinen Bericht über ihre Lehren, ferner das, was er von diesen über den Herrn, seine Wunder und seine Lehre gehört hatte".

[4]1 Joh: Adv. Haer. 3,16,5 und 3,16,8. 2 Joh: Adv. Haer. 1,16,3 und 3,16,8. Apk: Adv. Haer. 4,20,11 und 4,30,4 sowie 5,26,1.

[5]Ähnlich berichtet auch die syrische „Geschichte des Johannes, des Sohnes des Zebedäus" (entstanden im späten 4. Jh: nachnizänischer Charakter; zwei syrische Handschriften: die früheste aus dem 6. Jh; angeblich syrische Übersetzung eines griech. von Eusebius von Caesarea geschriebenen Textes; Ausgabe: Wright, Apocryphal Acts of the Apostles, Vol 2, London 1871, I, S. 2–60), dass Johannes, nachdem Matthäus, Markus und Lukas ihr Evangelium schon vollendet hatten, von anderen Aposteln – in diesem Fall Petrus und Paulus – um die Abfassung seines Evangeliums gebeten wurde. Es heißt hier, Johannes habe sein Evangelium daraufhin in einer einzigen Stunde aufgeschrieben und es daraufhin Petrus und Paulus überreicht (Ausgabe Wright, S. 58–59). Vgl. hierzu noch Hieronymus, der 392/3 in De viris illustribus 9 schreibt, dass der Apostel Johannes „als letzter von allen" ein Evangelium schrieb, nachdem die asiatischen Bischöfe ihn gebeten hatten, gegen Cerinth und andere Irrlehrer zu schreiben.

[6]Der Kommentar ist nur fragmentarisch erhalten, die uns interessierende Stelle ist überliefert bei Eusebius, Hist. Eccl. 6,25,10.

[7]Dieser Interpretation schloss sich später der Hl. Hieronymus an (De viris illustribus 18).

[8]Schon Bischof Dionysius von Alexandrien († 256) glaubte, dass die Apokalypse von diesem Presbyter geschrieben wurde (Dionysius, *Über die Verheißungen*, zitiert in: Eusebius, Hist. Eccl. 7,25), und der hl. Hieronymus († 419) erwähnt ebenfalls, dass einige den zweiten und dritten Johannesbrief einen sonst unbekannten Presbyter Johannes zuschreiben (Hieronymus, De viris illustribus 9), enthält sich jedoch hier des Urteils.

[9]**Aristion** war nach den griechischen Menäen und dem römischen Martyrologium einer der ursprünglichen 72 Jünger Jesu (Lk 10,1), und als sein späterer Wohnsitz lässt sich vielleicht aus den Apostolischen Konstitutionen (7,46,7–9) die Stadt Smyrna erschließen (er wird in den Konstitutionen sogar als vom Apostel Johannes geweihter, erster Bischof dieser Stadt ausgegeben). Nach den Menäen und dem Martyrologium soll er in Salamis auf Zypern (oder alternativ in Alexandrien) gestorben sein (wohl wie Johannes um 100); sein Gedenktag ist der 22. Februar. Aristion gilt ferner als mutmaßlicher Autor neutestamentlicher Textstücke und/oder der dahinter stehenden Überlieferungen. In der armenischen Tradition gilt er als Verfasser des längeren Schlusses des Markusevangeliums Mk 16,9–20: dieser Markus-Schluss ist in einer armenischen Handschrift des Jahres 989 überschrieben mit „Ariston's des Presbyters" (vgl. Theodor Zahn, Forschungen der Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur, VI. Teil, Leipzig 1900, S. 129–130 sowie 217–220). Auch nach Papias (bei Eusebius, Hist. Eccl. 3,39,14; vgl. auch 3,39,7) gab Aristion „Erzählungen der Herrenworte" weiter, und manche vermuten, dass Aristion die Geschichte von der Ehebrecherin Joh 8,2–11 in das Johannesevangelium eingefügt hat (vgl. Eusebius, Hist. Eccl. 3,39,17).

[10]Für uns vorfindlich ist dieser Text nur noch im lateinischen „Codex Vaticanus Alexandrinus 14" (aus dem 9. Jh.): die hier stehende Notiz über Johannes wird das „[argumentum secundum Iohannem" genannt. Die Nachricht, dass Johannes sein Evangelium seinem Schüler Papias diktiert habe, steht auch im Proömium der Catena patrum graecorum in S. Ioannem, die B. Corder 1630 in Antwerpen veröffentlicht hat. Beide Texte sind editiert bei Ulrich Körtner und Martin Leutzsch, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, Darmstadt, 1998, S. 71 (Fragmente 20 und 21). Im „argumentum secundum Iohannem" steht noch, dass „der Häretiker Markion … durch Johannes abgeschmettert/verworfen worden" (abiectus est ab iohanne). Hier könnte an eine persönliche Begegnung des Apostels Johannes mit dem christlichen Irrlehrer Markion (der 144 als Irrlehrer auftrat) gedacht sein, welcher das Alte Testament verwarf. Aber eine solche Begegnung wäre historisch kaum unmöglich (anders als Johannes' Begegnung mit Cerinth (siehe 16); man kann die Nachricht daher besser so verstehen, dass der spätere Markion mit Hilfe der Lehre des Johannes zurückgewiesen werden konnte.

[11]Es gibt mehrere Einwände, die dagegen erhoben werden können und deren Zuwückweisung vielleicht möglich, aber nicht ganz einfach ist. Erstens gilt nach Eusebius (liber chronicorum II, Eintrag für das Jahr 100 n. Chr. = 2114 anno Abraham), dass Papias erst *nach* Johannes (d.h. wohl: nach seinem Tod) als dessen Hörer bekannt wurde. Aber: Wenn er als „Hörer des Johannes nicht nur „bekannt wurde", sondern tatsächlich sein Hörer war, müssen sich die beiden vorher schon begegnet sein und können dann auch mehr oder weniger eng zusammengearbeitet haben. Ein zweiter Einwand wäre, dass Papias selbst eine so enge Beziehung zu Johannes (wie man sie bei einem Sekretärsverhältnis voraussetzen muss) nirgends klar erwähnt hat. Aber wie wir sahen, deutet Papias einen unmittelbaren Zugang zu Johannes durchaus an, und es ist fraglich, ob man von einem demütigen Apostelschüler eine stärkere Betonung seines Kontakts zum Apostel verlangen sollte. Drittens wäre bei einer sehr nahen Bekanntschaft des Papias mit Johannes nur schwer erklärlich, dass Papias (und durch ihn später auch Irenäus) die Botschaft der Apokalypse im chiliastischen Sinn missverstehen konnte (vgl. Irenäus, Adv. Haer5,33,3–4 und Eusebius, Hist. Eccl. 3,39, bes. 12–13). Aber: Vielleicht ist es gegen den Anschein doch so, dass Papias die als „chiliastisch" monierten Aussagen nicht ganz wörtlich, sondern in irgendeinem Sinne symbolisch gemeint hat.

[12]Der Name „Ayasoluk" leitet sich von dem Namen der Johanneskirche, „Hagios Theologos" (Heiliger Theologe) ab.

[13]Zu den Alogern vgl. Epiphanius, Panareion 51,3: zu Cerinth Eusebius, Hist. Eccl. 3,28,2.

[14]Dionysius, Über die Verheißungen, zitiert in: Eusebius, Hist. Eccl. 7,25,2.

[15]Zitat aus dem Buch „Über die Verheißungen" des Dionysius von Alexandrien († 264/65), von denen der entsprechende Auszug bei EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* 7,25,2–3 erhalten ist.

[16]Irenäus schreibt in *Adversus Haereses* 3,11,1: „Seine [des Johannes] Absicht war es, durch die Verkündigung des Evangeliums den Irrtum zu beseitigen, der von Cerinth unter die Menschen gebracht worden war." Darüber hinaus bezeugt Irenäus in 3,3,4 eine persönliche Feindschaft zwischen Johannes und Cerinth: „Noch leben die, welche ihn [sc. Polykarp] haben erzählen hören, dass Johannes, der Schüler des Herrn, einst in Ephesus ein Bad nehmen wollte. Wie er aber den Cerinth erblickte, sprang er, ohne gebadet zu haben, aus dem Badehaus heraus, indem er sagte, er fürchte, das Badehaus würde einstürzen, wenn Cerinth, der Feind der Wahrheit, darin sei." Es ist durchaus möglich, dass Johannes und Cerinth sich Ende der 90er Jahre begegnet sind. Außer gegen *Cerinth* hat Johannes nach Irenäus (*Adv. Haer.* 3,11,1) sein Evangelium auch gegen die gnostisch-satanistischen *Nikolaïten* geschrieben, die schon vor Cerinth in Kleinasien ihr Unwesen trieben und auch in der Apokalypse als die eigentlichen Gegner der sieben Sendschreiben der Apokalypse vorkommen (vgl. Apk 2,6.15). Hieronymus fügt in De viris illustribus 9 hinzu, das Johannes außer gegen Cerinth auch gegen die häretischen judenchristlichen *Ebioniten* schrieb, welche die Präexistenz Christi leugneten. Als weitere Gegner des Joh werden die Gnostiker *Marcion* († um 160) und *Valentin* (ca. 100–160?) genannt. Dass Johannes gegen Marcion schrieb, geht aus dem sog. antimarkionitischen Prolog zum Joh (dem *argumentum secundum Iohannem*, vermutlich aus dem 2. Jh.) hervor, der vielleicht eine (chronologisch kaum mögliche) persönliche Begegnung zwischen Johannes und Markion andeutet (siehe Endnote 10). Gegen Valentin, Cerinth und Ebion aber soll Johannes nach dem Apokalypsenkommentar des Victorinus von Pettau geschrieben haben (um 260, zu Apk 11,1, PL 5,333f). Valentin dürfte jedoch erst später aufgetreten sein.

[17]Man weist darauf hin, dass Petrus und Johannes Anfang der 30er Jahre vom Hohen Rat als „ungebildete" (wörtlich: ἀγράμματοι = des Schreibens unkundige) Männer bezeichnet wurden (Apg 4,13). Dabei beachtet man nicht, dass sie *erstens* angetrieben vom Missionseifer und mit dem Beistand des Hl. Geistes sich in Laufe der Jahre weitergebildet haben könnten, und dass es *zweitens* auch gut möglich ist, dass ihnen bei der Formulierung griechischer Texte ein griechisch sprechender Sekretär behilflich war.

[18]Die starke Ähnlichkeit des Evangeliums und der drei Briefe ist unbestritten. So heißt es Joh 1,1–5: „Im Anfang war das Wort … in ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen, und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen". Vgl. damit 1 Joh 1,1–5: „Was von Anfang an war … das Leben wurde offenbar … Gott ist Licht und Finsternis ist nicht in ihm". Wir haben also in beiden Schriften die Stichworte Anfang, Wort, Leben, Licht, Finsternis in derselben Reihenfolge und etwa im selben Sinnzusammenhang. Die in den beiden ersten Johannesbriefen bekämpfte Irrlehre wird in beiden Briefen mit dem (nur in diesen beiden Schriften des NT vorkommenden!) Begriff des „Antichristen" in Verbindung gebracht und inhaltlich dahingehend beschreiben, dass ihre Vertreter das Kommen Jesu „im Fleische" leugnen (vgl. 1 Joh 4,2f mit 2 Joh 7). Auch der zweite und dritte Johannesbrief greifen eine gemeinsame Thematik auf (es geht um Aufnahme bzw. Nicht-Aufnahme von Missionaren der wahren bzw. falschen Lehre). Nur die Apk fällt ein wenig aus dem ansonsten völlig homogenen Rahmen der johanneischen Schriften heraus, aber das liegt zum einen natürlich an der völlig verschiedenen literarischen Gattung und Zielsetzung der Apk, und zum anderen erklären sich die sprachlichen Differenzen (nämlich das gegenüber den übrigen johanneischen Schriften viel schlechtere Griechisch der Apk, das dem Stil nach sehr deutlich einen hebräischen bzw. aramäischen Autor erkennen lässt) dadurch, dass der jüdische (Hebräisch bzw. Aramäisch sprechende) Autor sich bei der Abfassung von Apk in der Verbannung auf Patmos befindet (Apk 1,9), wo er vermutlich keinen Sekretär hatte, der sein Griechisch verbessern konnte; ein solcher Sekretär und Korrektor aber würde das bessere Griechisch der anderen Schriften erklären. – Trotz dieser Unterschiede zwischen Apk und den übrigen Schriften sind aber auch hier die Gemeinsamkeiten überwältigend: vgl. die Bezeichnung Jesu als „Zeuge" für die Wahrheit (Joh 18,37, Apk 1,5), als „Lamm" (Joh 1,36; Apk 5,5f), als „Wort Gottes" (Joh 1,1; Apk 19,13), als „der Wahrhaftige" (1 Joh 5,20, Joh 1,9, 6,32, 15,1; Apk 3,7) und als Lebensspender (Joh 11,25; Apk 3,7), vgl. des weiteren den Hinweis auf die Durchbohrung Christi am Kreuz unter Zitierung der Sacharja-Weissagung (Joh 19,37; Apk 1,7) usw.

Einen beeindruckenden und sehr ausführlichen Nachweis der Übereinstimmung des Autors der Apk und der übrigen johanneischen Schriften bietet der Kommentar des Franzosen Allo (Einl. S. 188–224).

[19]Vgl. Joh 1,14; 19,35; 21,24 mit 1 Joh 1,1–3 und Apk 1,2 (vgl. auch 3 Joh 12).

[20]Was aber 2 Joh und 3 Joh betrifft, so sind diese sehr kurzen Schreiben echte Gelegenheitsbriefe, die man schon deshalb nicht als Kunstprodukte einer theologischen Schule bezeichnen kann.

[21]Berger, Am Anfang war Johannes, Gütersloh, 3. Aufl. 2004, S. 94.

[22]Simonis, Markus, der Evangelist und Jünger, den Jesus liebte, Frankfurt a.M. 2004.

[23]Steiner, Das Johannes-Evangelium, Dornach 1995 = GA 103, S. 62–82.

[24]Gnilka, Johannesevangelium, Würzburg: Echter Verlag, 1983, S. 198.

[25]Zu Papias als Sekretär des Johannes siehe Anmerkung **??**; zu Prochorus siehe S. 10.

[26]GCS Band 47 S. 192; vgl. auch Hist. Eccl. 3,18,1.

[27]Kommentar zu Apg 10,11, CSEL 49 S. 92; PL 5,333. Dies wurde später oft wiederholt (vgl. z.B. um 600 Isidor von Sevillia in De ortu et obitu Patrum 72,127; PL 83,151).

[28]De praescriptione haereticorum 36,3 (CCL 1, 216f): Wie selig sei doch die Kirche von Rom, so sagt Tertullian, wo Petrus und Paulus den Märtyrertod starben und „wo der Apostel Johannes, nachdem er in feuriges Öl getaucht wurde, nichts erlitten hat, woraufhin er auf die Insel verbannt wurde“ (ubi apostolus Johannes posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur). Dies erwähnt auch Hieronymus in *Adv. Jovinianum* 1,26 und sagt, das Johannes „reiner und frischer“ (purior et vegetior) aus dem Ölbad stieg. Damit will er jedoch nicht sagen, Johannes hätte dabei nicht gelitten; in seinem *Matthäuskomentar* sagt er zu Mt 20,34, dass dieses Ölbad das Martyrium des Johannes war, denn er sei in den „Schmerz des brennenden Öls geworfen“ worden (missus in ferventis olei doleum). Hieronymus beruft sich im Matthäuskommentar auf ungenannte schriftliche Kirchengeschichtsquellen („legimus ecclesiasticas historias“), in Ad Jovinianum lässt er mit Berufung auf Tertullian das Quasi-Martyrium *unter Kaiser Nero* (nicht Domitian) erfolgen, offenbar ein Flüchtigkeitsfehler des Kirchenvaters, der ja den richtigen Zeitansatz bei Eusebius kannte (dessen Chronik er selbst übersetzt hatte).

[29](GCS 47 S. 193).

[30]Vgl. auch Victorinus von Pettau, *Apokalypsenkommentar* zu 10,11 (CSEL 49, S. 94).

[31]Scheinbar abweichend von dieser Tradition schreibt Epiphanius um 375 in seinem *Panareion* (51,12; PG 41,909f) und auch Apringius von Beja um 540 in seinem *Apokalypsenkommentar* (ed. Marius Férotin, Aspringius de Béja, son commentaire de l'apocalypse, Paris 1900, S. 7), dass Johannes schon *unter Kaiser Claudius* (41–52) auf die Insel Patmos verbannt wurde. Der Hintergrund dieser Überlieferung scheint zu sein, dass Claudius die Juden aus Rom vertrieben hatte (darunter Aquila und Priscilla, siehe Apg 18,2), weil unter ihnen wegen eines gewissen Chrestos (= Christus?) zur Unruhe gestiftet worden sei (vgl. Sueton, *Vita Claudii* 25,4); es scheint sich also um eine erste kurzzeitige Verfolgung von Juden (und den von ihnen noch nicht unterschiedenen Christen) gehandelt zu haben; Orosius (Hist. Adv. Paganos 7,6,15) datiert unter Berufung auf Josephus die Vertreibung der Juden aus Rom in das neunte Jahr des Claudius (= 49 n.Chr.). Sollte sich Johannes tatsächlich zu dieser Zeit in Rom aufgehalten haben, wäre er vermutlich auch ausgewiesen worden – und die Nachricht von einer solchen Ausweisung konnte leicht mit der späteren Verbannung auf die Insel Patmos verwechselt und in eins gesetzt worden sein.

[32]Vgl. Irenäus, Adv. Haer. 3,1,1: „Danach [d.h. nach den übrigen Evangelien] gab Johannes, der Jünger des Herrn, der an seiner Brust lag, auch selbst ein Evangelium heraus, *während er in Ephesus weilte*“. Dabei bezeugt Victorinus von Pettau († 304), dass das Evangelium „*nach*“ der Offenbarung geschrieben wurde (Apokalypsenkommentar zu 11,1, CSEL 49, S. 94). Im Einklang damit schreibt auch Epiphanius um 375, dass Johannes das Evangelium *nach seiner Rückkehr aus der Verbannung* geschrieben hat (Panareion, Häresie Nr. 51,12, PG 41 Sp. 190), und dasselbe steht den Prologi Monachiarum (Ende 4. Jh.: „hoc evangelium scripsit in Asia, postquam in Pathmos insula apocalypsin scripserat“).

[33]Vgl. *Johannesakten des Prochorus* (Zahn, Theodor, Acta Joannis, Erlangen 1880, S. 1–165), S. 154–158.

[34]Eine der vielen Anachronismen in den Johannesakten des Prochorus ist, dass das Patmos-Exil ganze 15 Jahre dauert und von Kaiser Trajan verhängt wird; vgl. den Text der Akten bei Zahn (Endnote 33, S. 45–56 und 162; ebenso Klauck, Hans-Josef, *Apokryphe Apostelakten*, Stuttgart 2005, S. 56–57.

[35]Vgl. Irenäus, Adv. Haer. 3,3,4: „Die Kirche von Ephesus … *wo Johannes bis in die Zeit Trajans hinein lebte*, ist eine wahrhafte Zeugin der apostolischen Tradition". Dass Johannes in Ephesus gestorben ist, bezeugt auch Polykrates, der um 190–195 als Bischof von Ephesus anlässlich der Streitfrage des Osterfest-Termins an den damaligen Papst Victor schrieb. In seinem Brief beruft er sich auf den Apostel Johannes, der – wie Polykrates betont – „in Ephesus zur Ruhe eingegangen ist" (zit. nach Eusebius, Hist. Eccl. 5,24,3; vgl. auch 3,1,1).

[36]Die Angabe steht in De viris illustribus 9 (verfasst 392). Hieronymus setzt in *De viribus illustribus* 5 das „14. Jahr Neros" (also das Jahr 68 unserer Zeitrechnung), auf welches er den Tod der beiden Apostel Petrus und Paulus in Rom verlegt, mit dem „37. Jahr nach dem Leiden des Herrn" gleich. Das 1. Jahr „nach dem Leiden des Herrn" wäre damit nach Hieronymus das Jahr 32, so dass nach seiner Rechnung die Passion Christi im Jahr 31 gewesen sein müsste (das kommt der Wahrheit sehr nahe, denn nach modernen Forschungen wurde Jesus wahrscheinlich im Jahr 30 gekreuzigt). Das Todesjahr des Johannes („68. Jahr nach dem Leiden des Herrn") müsste daher nach Hieronymus das Jahr 99 sein.

Nach dem hl. Isidor von Sevillia (um 600) starb Johannes im 67. Jahr nach der Passion (nicht wie bei Hieronymus im 68.); ebenso setzt er den Tod Petri ins 36. Jahr nach der Passion (nicht wie Hieronymus ins 37.); vgl. de ortu et obitu Patrum 72, 129, PL 83,152 (Johannes) und 68, 117, PL 83, 149 (Petrus). Wenn man annimmt, dass er die Passion ein Jahr später ansetzt als Hieronymus (nämlich ins Jahr 32), würde er hinsichtlich es Todes beider Apostel mit Hieronymus übereinstimmen.

[37]Damit würde die Angabe des Eusebius, Johannes habe nach dem Tod des Herrn 70 Jahre gelebt (*Eclogae Propheticae* Buch 3, PG 22 Sp. 1191) übereinstimmen, wenn Eusebius den Tod Christi im Jahre 30 annahm, was der Wahrheit zu entsprechen scheint. – Nach Theodor von Mopsuestia († 428) ist Johannes 73 Jahre nach dem Leiden Christi gestorben (*Johanneskommentar* 21,20–23, CSCO 116 = CSCOSyr 63 S. 260). Dies scheint auf eines der Jahre 101–102 hinzudeuten, wenn nach Theodors Quelle als Jahr der Kreuzigung Christi schon das Jahr 28 oder 29 n. Chr. (das sog. Jahr der Gemini) gegolten haben sollte, was gut möglich ist: Denn in der frühen Kirche wurde das Jahr 29 oftmals angenommen, und in der armenischen und syrischen Tradition taucht auch das Jahr 28 als Todesjahr Christi auf (vgl. Urbanus Holzmeister, Chronologia Vitae Christi, Rom 1933, S. 172 u. 177; Alfred Resch, Agrapha, Darmstatt 1974, S. 270; William Cureton, Ancient Syriac Documents, Amsterdam 1967, S. 24 und 167). Theodor könnte die letztere Ansicht gehabt haben, da er aus Antiochien in Syrien stammte.

[38]Ähnlich wie man in den synoptischen Evangelien berichteten Prophezeiungen und Andeutungen Jesu von der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems (Mt 22,7; 23,38; 24,1.15–20; Mk 13,2.14–18; Lk 19,43; 21,5–6.20–24) als eine *erst nach* den Ereignissen Jesus in den Mund gelegte Prophezeiung (ein sog. „vaticinium ex eventu") beurteilt und aus diesem Grund überzeugt ist, dass Mk, Mt und Lk nach 70 geschrieben sein müssen, weist man im Fall des Johannesevangeliums auf die Prophezeiung Jesu in Joh 16,2 hin („sie werden euch aus ihren Synagogen ausschließen") und lässt das Evangelium daher in der Zeit nach dem offiziellen Ausschluss der Christen durch das Judentum geschrieben sein; diesen Ausschluss datiert man auf die Zeit der sog. jüdischen Synode von Jabne/Jamnia in den Jahren 90–95. Diese Datierungsansätze sind natürlich problematisch, nicht nur vom Glauben her (nach welchem es echte Prophezeiungen geben kann), sondern auch vom weltlichen Standpunkt aus. Denn politisch hellsichtige Menschen konnten schon immer Entwicklungen vorausahnen und daher auch voraussagen. So sagte Herbert George Wells in seiner 1933 erschienenen fiktionalen Chronik „The Shape of Things to Come" den Ausbruch eines zweiten Weltkriegs voraus, der von einem Zusammenstoß Deutschlands mit Polen in Danzig ausgehen würde (er verschätzte sich nur geringfügig in der Zeit, da er als Datum des Kriegsbeginns den Januar 1940 angab (in der Realität begann er im September 1939).

Ein anderes Argument der modernen Exegeten ist die angebliche Abhängigkeit des Joh von den Synoptikern oder wenigstens von Markus. Jedoch zeigen die wenigen Stücke, die Joh und Mk gemeinsam haben (Speisung der Fünftausend, Jesu Wandel auf dem See, Gefangennahme in Gethsemani), dass Johannes hier ganz eigenständig formuliert, dass keine *literarische* Abhängigkeit vorliegt. Richtig ist die Beobachtung, dass Johannes eindeutig die Kenntnis wichtiger Ereignisse aus dem Leben Jesu bei seinen Lesern voraussetzt, die *wir* nur aus den synoptischen Evangelien kennen (siehe Abschnitt 2.2: dazu gehört namentlich die Geburt in Bethlehem, die Taufe und Verklärung Jesu, die Gefangennahme des Täufers, die Wahl der zwölf Apostel und die Einsetzung der Eucharistie). Aber diese Kenntnisse müssen *für den ursprünglichen christlichen Leserkreis des Joh* nicht durch die schon vorliegenden synoptischen Evangelien vermittelt sein, da diese Kenntnisse in christlichen Kreisen ja von Anfang an durch die mündliche apostolische Tradition verbreitet gewesen sein müssen.

[39]So behauptete Alfred Loisy (1857–1940), der Begründer des sog. Modernismus (bekannt für seine These: „Jesus kündete das Reich Gottes an, und gekommen ist die Kirche."), noch im Jahre 1933 (in seinem Werk La naissance du christianisme, Paris 1933, S. 59), das Joh habe in zwei Fassungen vorgelegen, wobei die ältere aus den Jahren 135–140, die jüngere aus den Jahren 150–160 stamme.

[40]Man findet auch vereinzelt ältere Vertreter eine Frühdatierung wie Euthymius Zigabenus († nach 1118), der in seinem *Matthäuskommentar* cap. 1 (PG 129, 115) das Joh auf das 32. Jahr nach der Himmelfahrt (also das Jahr 62) datiert. Doch sieht er es im Gegensatz zu den modernen Frühdatierern als das letztes Evangelium an, denn er schreibt ebenda, Lk sei 15 Jahre, Mk 10 Jahre und Mt 8 Jahre nach

der Himmelfahrt geschrieben worden; dabei sei Mt von Matthäus in hebräischer Sprache verfasst und von Johannes ins Griechische übersetzt worden.

[41] Andererseits muss Petrus auch keineswegs schon zur Abfassungszeit gestorben sein, denn in Joh 21 wird nicht angedeutet, dass Petrus schon gestorben ist, sondern dass sein Tod von Jesus vorausgesagt wurde.

[42] Im damals verfassten *Itinerarium Burdigalense* (auch *Itinerarium Hierosolymitanum* genannt), dem ältesten erhaltenen Pilgerbericht, berichtet ein anonymer christlichen Pilger Bordeaux, dass es in Jerusalem eine „Doppelpiszine mit fünf Säulenhallen gibt, die Bethsaida genannt wird“ (piscinae gemellares quinque porticus habentes quae appellantur bethsaida), wobei der Pilger offenbar die Namen „Bethsaida“ und „Bethesda“ verwechselt hat.

[43] Euesbius erklärt ausdrücklich, Johannes habe sein Evangelium geschrieben, um zu ergänzen, was „in den zuvor geschrieben drei“ Evangelien fehle (Hist. Eccl. 3,24,7). Schon im Canon Muratori, dem ältesten Verzeichnis der Schriften des NT (wohl zwischen 155 und 200) wird das Johannesevangelium das „vierte“ genannt (siehe S. 1.1). Auch Origenes bezeugt, dass das Johannesevangelium „nach allen“ (übrigen) geschrieben wurde (Matthäuskommentar 1), und nach Hieronymus (De viris illustribus 9), schrieb Johannes „ Vgl. noch die weiteren Traditionszeugnisse in Endnoten 32 und 5. Ein kaum beachtetes Argument für den Ergänzungscharakter des Johannesvangeliums ist zudem das Folgende: Nach dem um 120 verfassten Zeugnis des Papias scheint der Evangelist Johannes selbst das Markusevangelium (und vielleicht auch das Matthäusevangelium) als ergänzungsbedürftig charakterisiert zu haben. Der entsprechende Text von Papias ist erhalten bei Eusebius, Hist. Eccl. 3,39,15 und wird von Papias eingeleitet mit „Und dies sagte der Presbyter“, wobei mit dem Presbyter der in 3,38,14 genannte „Presbyter Johannes“ gemeint ist, welcher, wie wir sahen, mit dem Apostel und Evangelisten Johannes identisch sein dürfte. Johannes sagt dort, dass Markus sein Evangelium nach den Predigten des Petrus wahrheitsgemäß, aber ohne chronologische Ordnung geschrieben habe (und, falls die anschließende Bemerkung über das Matthäusevangelium auch noch zum Bericht des Johannes gehört: dass das hebräischen Ur-Matthäuseangelium ein jeder so gut übersetzt habe, wie er konnte). Hier hört man Lob, aber auch eine gewisse Kritik am Markusevangelium (und den vorliegenden Versionen des Matthäustextes) heraus. Damit scheint Johannes aber anzudeuten, dass er selbst gerade diese Mängel (vor allem die fehlende konsequente Chronologie bei Markus) in seinem eigenen Evangelium hat beheben wollen, und setzt demnach voraus, dass das Markusevangelium (bzw. gegenenfalls auch das Ur-Matthäusevangelium) vor seinem eigenen Evangelium geschrieben wurde.

[44] Ein weiteres Beispiel ist die Bemerkung Joh 11,2: „Es war aber Maria diejenigen, die den Herrn mit Öl gesalbt hatte“, was sich vermutlich auf die in Lk 7 berichtete Salbung bezieht, da Johannes vorher keine Salbung erwähnt und die später in Kap. 12 geschilderte wohl kaum gemeint sein kann.

[45] Das zeigt sich schon zu Beginn der beiden Schriften im Vergleich zwischen Joh 1,1–5 und 1 Joh 1,1–5 (siehe auch Anmerkung 18).

[46] 1 Joh 2,1.12.18.28; 1 Joh 3,18; 1 Joh 4.4; 1 Joh 5,21; 2 Joh 1.4.13; 3 Joh 4 („meine Kinder“).

[47] Dass 1 Joh und 2 Joh lange Zeit nach dem Tod Jesu verfasst sein müssen, ergibt sich auch daraus, dass das Liebesgebot, das Jesus noch als „neues Gebot“ eingeführt hatte, als für die Christen bereits „altes Gebot, das wir von Anfang an hatten“ (vgl. Joh 13,34 mit 1 Joh 2,7 und 2 Joh 5) bezeichnet wird. Im 2 Joh kommt noch dazu, dass vor einem (quasi „modernistischem“) Weiterschreiten gewarnt und das „Verbleiben“ in der Lehre Christi Lehre angemahnt werden muss (2 Joh 9).

[48] Die bekämpfte Irrlehre wird in beiden Briefen mit dem (nur in diesen beiden Schriften des NT vorkommenden!) Begriff des „Antichristen“ in Verbindung gebracht und inhaltlich dahingehend beschreiben, dass ihre Vertreter das Kommen Jesu „im Fleische“ leugnen: vgl. 1 Joh 4,2f mit 2 Joh 7.

[49] Eine Version dieser an Mt 20,23, Mk 10,39 und Mk 16,18 anknüpfenden und zwischen der spätestens im 4. Jh. entstandenen Legende ist überliefert in der um 1295 geschriebenen *Legenda Aurea* des Jakobus de Voragine Dort heißt es, ein gewisser Aristodemos, Götzenpriester in Tempel der Diana (= Artemis) von Ephesus, habe dem Hl. Johannes einen Giftbecher zum Trinken mit der Erklärung überreicht, Christ werden zu wollen, wenn Johannes das Gift ohne Nachteil trinken könne. Zuvor gab man es noch zwei Straftätern zu trinken, die sofort starben. Johannes aber bekreuzigte sich und trank den Giftbecher unbeschadet. Nachdem der Apostel auch noch die beiden Getöteten durch Auflegen seiner Tunica wieder zum Leben erweckte, bekehrte sich Aristodemos (LA IX,75–92, krit. Ausgabe des lat. Textes bei Iacopo da Varazze, Legenda Aurea, Florenz 2. Aufl. 1998, S. 92). Diese Version stimmt im Wesentlichen mit derjenigen überein, die Theodor Zahn in *Acta Joannis*, Erlangen 1889 S. 237f mitteilt, und die nach Zahn spätestens in der zwischen Mitte und Ende des 4. Jh. angefertigten lateinischen Bearbeitung der alten griechischen Johannesakten des Leucius vorhanden gewesen ist (vgl. ebd. S. XCIII und CXVI–CXVII; zur Giftbechergeschichte allgemein vgl. ebd. S. CXVI–CXXII); eine kurze Zusammenfassung bietet auch um 600 Isidor von Sevillia (de ortu et obitu Patrum 72, 128, PL 83,151). Andere Versionen der Geschichte spielen jedoch in Rom, wo Johannes den Weinbecher vor den Augen des Kaisers Domitian trinkt (einer dieser Texte ist abgedruckt bei Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Darmstadt 1959, S. 156f als Kap. 9–10 der *Johannesakten*; er ist den sog. *Akten des Johannes in Rom* entnommen, die frühestens aus dem 4. Jh., wahrscheinlich aber aus dem 5. Jh. stammen).

[50]Bei Petrus, Andreas (und Philippus) nennt Joh 1,44 (vgl. Joh 12,41) als Herkunftsort die Stadt Bethsaida in Galiläa (die aber offenbar ein an Kapharnaum angrenzendes Fischerdorf war).

[51]Das erste Kennenlernen am Jordan fand wahrscheinlich im Februar 27 statt, die Berufung am galiläischen See erst Anfang 28; vgl. zur Chronologie Abschnitt 3.2.5.

[52]Salome, die Mutter der Zebedäussöhne, soll der späteren, vor allem im östlichen Raum verbreiteten Legende zufolge eine Tochter aus einer ersten Ehe Josephs (vor dessen Ehe mit der Mutter Jesu) gewesen sein; dies lehrte z.B. Theophylakt von Ochrid († nach 1107, Enarratio in Matthaeum 27,54–55, PG 123, 473D; vgl. auch 293A). Ihre Söhne Johannes und Jakobus wären dann Stiefvettern Jesu gewesen wären. – Diese ganze Konstruktion ist aber schon darum fehlerhaft, weil Josef einer glaubwürdigeren Tradition zufolge vor seiner Heirat mit Maria unverheiratet war, und die „Brüder“ Jesu als Söhne des Klopas und der sog. anderen Maria (einer Zeugin der Kreuzigung, siehe Anmerkung 53) keine Kinder Josephs aus erster Ehe gewesen sein können.

[53]Das exegetische Argument dafür, dass Salome die Schwester der Mutter Jesu gewesen sei, ist folgendes: Das Markusevangelium erwähnt unter den Zeugen der Kreuzigung drei Frauen: (1) Maria Magdalena, (2) Maria die Mutter des Jakobus und Joses und (3) Salome (Mk 15,40). Das Johannesevangelium aber erwähnt in diesem Zusammenhang außer Maria, der Mutter Jesu und Maria Magdalena nur noch „die Schwester seiner Mutter, Maria, die Frau des Klopas“ (Joh 19,25). Man ist nun auf die Idee gekommen, „die Schwester seiner Mutter, Maria, die Frau des Klopas“ als zwei Personen zu interpretieren: (a) die – namentlich ungenannte – Schwester der Mutter Jesu und (b) Maria, die Frau des Klopas. Dann läge es nahe, „Salome“ mit der „Schwester“ der Mutter Jesu zu identifizieren.

Doch scheint „die Schwester seiner Mutter, Maria, die Frau des Klopas“ eher nur *eine einzige Frau* zu sein; hier zwei Personen zu sehen, ist aus drei Gründen problematisch: Erstens hätte der Evangelist, wenn es zwei Personen waren, wohl ein „und“ zwischen „Schwester seiner Mutter“ und „Maria, die Frau des Klopas“ eingefügt (denn das tut er sonst bei Aufzählungen auch dort, wo es eigentlich überflüssig wäre; vgl. Joh 2,12 und Joh 21,2). Zweitens hätte er wohl den Namen der Schwester angegeben. Drittens hätte er wahrscheinlich den Bezug von „Maria, der Frau des Klopas“ zu Jesus deutlich gemacht (bei dieser Frau wäre ja, wenn sie von der Schwester der Mutter Jesu verschieden war, völlig unklar, in welcher Beziehung sie zu Jesus stünde). Alle diese Probleme verschwinden, wenn es nur eine Person gemeint ist. Und diese eine Frau, die der Evangelist mit „die Schwester seiner Mutter, Maria, die Frau des Klopas“ bezeichnet, dürfte dann mit Maria, der Mutter des Jakobus und Joses identisch sein. Denn Jakobus und Joses waren ja zwei der sog. „Brüder Jesu“ (Mk 6,3), müssen also mit Jesus verwandt gewesen sein; dazu würde passen, dass ihre Mutter – eine Frau mit dem damals häufigen Namen Maria – eine Frau des Klopas war (weil dieser in der frühesten Tradition bei Hegesipp um 180 in der Tat als Vater des Herrenbruders Jakobus galt; vgl. Eusebius, *Hist. Eccl.* 4,22,3) und zugleich eine „Schwester“ (d.h. Verwandte, vielleicht Base) der Mutter Jesu. Salome aber wird, wenn diese Identifikation richtig ist, von Johannes überhaupt nicht als Zeugin der Kreuzigung erwähnt, so dass die darauf beruhenden Schlussfolgerungen haltlos wären.

[54]Jairus: Mk 5,37; Lk 8,51; Verklärung: Mt 17,1; Mk 9,2; Lk 9,28), Gethsemani: Mt 6,37; Mk 14,33.

[55]Mit „Herodes“ in Apg 12 kann weder Herodes der Große gemeint sein (der 4 v. Chr. kurz nach der Geburt Christi starb) noch dessen Sohn Herodes Antipas, der Tetrarch von Galiläa und Peräa, der zur Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu regierte und im Jahre 29 Johannes den Täufer enthaupten lies (zur Datierung des Todes des Täufers siehe Anmerkung 75), und der selbst im Jahre 39 n. Chr. starb. Es ist vielmehr Herodes Agrippa I., der Enkel Herodes' des Großen gemeint, der von 37 bis 44 als König von Judäa regierte (dies geht aus dem Bericht über das Ende dieses Herrschers in Caesarea hervor, das in Apg 12,20–23 geschildert wird; eine ähnliche Schilderung gibt der jüdische Geschichtsschreiber Josephus in Ant. Jud. 19,8,2 über den Tod von Herodes Agrippa). Nun starb Herodes Agrippa im Jahre 44, und da in Apg 12 sein Tod unmittelbar nach der Hinrichtung des Jakobus (und der darauf folgenden Einkerkerung des Petrus, der durch einen Engel aus dem Gefängnis befreit wurde) berichtet wird, darf es als sicher gelten, dass die Hinrichtung des Jakobus im Jahre 44 stattfand. Etwas ausführlicher berichtet darüber Clemens von Alexandrien in den *Hypotyposen* 7 (geschrieben um 190; bei Eusebius Hist. Eccl. 2,9,2f). – Jakobus der Ältere soll der Legende zufolge in Spanien gepredigt haben (älteste Quelle hierfür scheint das Breviarium Apostolorum um 600 zu sein, wo es heißt, er habe in Spanien und an westlichen Orten gepredigt); dies müsste, wenn es historisch zutrifft, irgendwann zwischen 30 und 44 geschehen sein. Die Gebeine des Apostels sollen zuerst im Jahre 70 von Jerusalem zum Sinai gebracht worden sein, wo ihm an der Stelle des heutigen Katharinenklosters ein Kloster gebaut wurde; von dort soll sein Leib, um ihn vor den Sarazenen zu retten, irgendwann nach Spanien gebracht und (nach einer Wiederentdeckung) am 25.7.816 in der erbauten Jakobuskirche in Santiago de Compostella begraben worden sein.

[56]Diese Identifikationen werden heute meist abgelehnt, können aber mit guten Gründen aufrecht erhalten werden; auf die Diskussion der Gründe und Gegengründe kann hier aber leider nicht eingegangen werden.

[57]Nach Apg 18,11–12 hielt sich Paulus ein Jahr und sechs Monate in Korinth, und als dann „Gallio Statthalter von Korinth war“ (d.h. dem Zusammenhang nach wahrscheinlich: gleich nachdem Gallio in Korinth das Amt des Statthalters übernahm), reichten die Juden bei Gallio eine Anklage gegen Paulus ein. Mit Hilfe einer in Delphi gefundenen Inschrift ist es gelungen, die Statthalterschaft Gallios in Korinth auf die Zeit von Sommer 51 bis Sommer 52 n. Chr. zu datieren (siehe Finegan, Handbook of Biblical Chronology, New Yersey, 1964, S. 316–319). Wenn Paulus also zu Beginn der Statthalterschaft Gallios im Sommer 51 angeklagt wurde, ist die Ankunft des Paulus in Korinth ein Jahr und sechs Monate zuvor anzusetzen, d.h. im Winter 49/50. Nach Korinth war Paulus aber, wie in

der Apostelgeschichte beschrieben wird, von Syrien aus über zahlreiche Ortschaften Kleinasiens und Makedoniens gereist (sog. zweite Missionsreise, Apg 15,35 – 18,22), wobei er sich in diesen Ortschaften als Verkündiger und Gemeindegründer betätigte (z.B. blieb er in Thessalonich drei Wochen, vgl. Apg 17,2). Man kann für die gesamte Missionsreise von Syrien bis Korinth etwa ein Jahr veranschlagen, so dass der Beginn dieser Reise wahrscheinlich im Winter 48/49 war. Kurz davor fand in Jerusalem das Apostelkonzil (Apg 15,1–29) statt, und so kommt man in etwa auf Herbst 48.

[58]Vgl. Hieronymus († 419), *Adversus Jovinianum* 1,26 (PL 23, 258): „Und dennoch ist Johannes, einer der Jünger, welcher nach der Überlieferung der jüngste unter den Aposteln war [qui minimus traditur fuisse inter apostolis] und den der Glaube an Christus als Unverheirateten [virgo] fand, unverheiratet geblieben [virgo permansit].“ Ein wenig später schreibt Hieronymus (PL 23,259), Johannes sei bei seiner Berufung „fast noch ein Knabe“ gewesen: ne adhuc adolescens ac pene puer. Vgl. auch Theodor von Mopsuestia († 428), *Johanneskommentar* Praefatio, CSCO 116 = CSCOSyr 63 S. 2: „Johannes der Evangelist war einer von den zwölfen, und zwar von allen der jüngste.“ Ebd. S. 260: „Er starb nach allen Aposteln“.

[59]Epiphanius schreibt um 375 in seinem *Panareion* (Häresie Nr. 51,12, PG 41 Sp. 190), dass Johannes, als er nach seiner Rückkehr aus Patmos (also nach 95 n. Chr.) das Evangelium schrieb, bereits „älter als 90 Jahre“ war, so dass er bei seinem Tode an die 100 Jahre alt geworden sein müsste. Dieses Lebensalter muss aber nicht auf eine authentische Tradition zurückgehen; es könnte einfach ausgehend von der Annahme, dass Johannes etwa zur selben Zeit geboren ist wie Jesus, berechnet worden sein. War Johannes dagegen noch ein sehr junger Mann oder gar „fast noch ein Knabe“ (wie es Hieronymus in *Adversus Jovinianum* 1,26, PL 23,259 behauptet: „ne adhuc adolescens ac pene puer“), so könnte er ca. 10–15 n. Chr. geboren sein, er wäre bei der Kreuzigung 30 n. Chr. ein fünfzehn- bis zwanzigjähriger Mann gewesen, im Jahre 95 n. Chr. hätte er „erst“ ein Alter 80 bis 85 Jahren erreicht und wäre im Jahre 100 n. Chr. im Alter von 85 bis 90 Jahren gestorben.

[60]Vgl. Isidor, De ortu et obitu Patrum 80,138 (PL 83, 151).

[61]Hegesipp-Fragment bei Eusebius, *Hist. Eccl.* 3,32.

[62]Dies betonen z.B. bereits die um 160 verfassten *Johannesakten* (vgl. den Beginn des Gebetes des Johannes vor seinem Tod in Kap. 113: „Der du auch mich bis zu dieser Stunde rein bewahrt hast für dich selbst und unberührt von der Verbindung mit einer Frau …“. Siehe auch Hieronymus in Anmerkung 58.

[63]Außer in tendenziösen apokryphen Johannesakten (um 160), die mehrere Auferweckungen erwähnt, kann man auf die 196/7 entstandene, gegen die Montanisten gerichtete Schrift des Asiaten Apollonius nennen, die zwar verloren gegangen ist, über die Eusebius in *Hist. Eccl.* 5,18,14 aber sagt, Apollonius habe darin erzählt, „Johannes habe in Ephesus einen Toten in göttlicher Kraft zum Leben erweckt.“ Mehrere Totenauferweckungen erwähnt auch Isidor von Sevillia um 600 in De ortu et obitu Patrum 72,123, PL 83, 151.

[64]Klemens von Alexandrien, *Quis dives salvetur* 41,2, zitiert auch bei Eusebius, *Hist. Eccl.* 3,23,6–19.

[65]Eusebius, *Hist. Eccl.* 5,24,3.

[66]So im 4. Jh. Epiphanius, *Panareion* 29,3–4 und 78,13–14 unter Berufung auf Eusebius, Clemens und andere ältere Schriftsteller.

[67]So heißt es in der kurz nach 200 entstandenen Traditio Apostolica Kap. 2 in einem Gebet, der Bischof möge untadelig „als Hoherpriester dienen“ (ἀρχιερατεύειν); in Kap. 8 (nur lateinisch überliefert) werden die Bischöfe als „Hohepriester“ (summi sacerdotes) bezeichnet; auch in Kap. 34 heißt der Bischof „Hoherpriester“ (princeps sacerdotum, ἀρχιερεύς).

[68]So Klemens von Alexandrien († um 215) in *Quis Dives Salvetur*, Kap. 42.

[69]Hieronymus gibt in seinem *Galaterkommentar* (zu Gal 6,10, ML 26,433C) die Erzählung weiter, dass Johannes, als er im äußersten Greisenalter nur noch gestützt auf die Hände seiner Schüler die Versammlungen besuchen konnte, ständig die Worte wiederholte: „Kinder, liebet einander“. Als seine Schüler und Brüder fragten: „Meister, warum sagst du dies ständig?“, habe er geantwortet: „Weil es das Gebot des Herrn ist. Wenn nur dies geschieht, ist es genug.“

[70]Vgl. Heinrich Keller, Heortologie, Freiburg 1906, S. 213.

[71]So berichtet Augustinus in seinen um 415 geschriebenen *Tractatus in Johannis Evangelium* (Tract. 124,2), es gehe die Sage, Johannes sei „nicht gestorben, sondern … schlafend beerdigt worden; und bis zur Wiederkunft Christi bleibe er so und gebe sein Leben durch das Aufsprudeln des Staubes kund. Von diesem Staube glaubt man, er werde, damit er von der Tiefe zur Oberfläche des Grabhügels emporsteige, durch den Atem des dort Ruhenden getrieben.“ Dazu meint der Kirchenvater: „Gegen diese Meinung anzukämpfen halte

ich für überflüssig. Denn die den Ort kennen, mögen sehen, ob dort die Erde das tue oder zulasse, was man sagt …“. Er selbst hielt es nicht für ausgeschlossen, da er diese Kunde „nicht von leichtfertigen Menschen“ vernommen habe. Diese Geschichte und die Meinung, Johanne schlafe nur, referiert auch um 600 Isidor von Sevillia in De ortu et obitu Patrum 72, 130, PL 83,152.

[72]Isidor von Sevillia (um 600) hielt allerdings den 27. Dezember für den Todestag (de ortu et obitu Patrum 72, 130, PL 83,152); dieser Tag war gemäß dem syrischen Martyrologium (siehe unten) bereits um 341 dem Gedenken des Johannes (allerdings zusammen mit seinem Bruder Jakobus) geweiht, ohne dass der Tag jedoch explizit als Todestag des Apostels gekennzeichnet war.

[73]Vgl. beispielsweise Theodor von Mopsuestia, *Johanneskommentar* Praefatio, CSCO 116 = CSCOSyr 63 S. 260: „Er starb nach allen Aposteln, in Heiterkeit und Ruhe einen natürlichen Tod.“

[74]In diesem Sinne heißt es auch in einem lateinischen Polycarp-Fragment, das Victor von Capua (um 550) in seinem liber responsum aufbewahrt hat (Theodor Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, Teil VI, Leibzig 1900, S. 103: „Wir wissen, dass Jakobus durch den Märtyrertod sollte vollendet werden ...; dass dagegen sein Bruder Jo[hannes] ohne Martyrium hinübergehen sollte, obwohl er Anfechtungen genug und auch Verbannungen erduldet hat. Aber Christus hat die zum Martyrium bereite Seele als einen Märtyrer beurteilt.“

[75]Hätte Papias statt dieser beiden Märtyrer den Evangelisten Johannes und seinen Bruder Jakobus gemeint, so hätte er wahrscheinlich die für diese Brüder gewöhnliche umgekehrte Reihenfolge „Jakobus und Johannes“ verwendet. – Johannes den Täufer ließ Herodes Antipas offenbar Anfang 29 töten. Denn nach Mt 14,12–21 erfolgte die Speisung der Fünftausend unmittelbar nachdem Jesus über die Tötung des Johannes informiert worden war (vgl. besonders Mt 14,12–13). Diese Speisung wird auch in Joh 6,1–15 geschildert, und wir erfahren, dass sie kurz vor einem Passahfest stattfand (Joh 6,4), welches in der Chronologie des Johannesevangeliums das dritte Passah in der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gewesen ist (siehe Abschnitt 3.2.1), also das Passah des Jahres 29 (da Jesus im Januar 27 getauft wurde; siehe Abschnitt 3.2.4). Das Passah 29 fiel auf den 19. April. Kurz zuvor ist also Johannes getötet worden, also vermutlich im März (das alte Fest der Enthauptung des Täufers wird am 29. August gefeiert, aber dieser Tag dürfte nicht sein Todestag sein, sondern ist möglicherweise der Weihetag der Johanneskirche in Samaria, die an der Stelle erbaut wurde, wo der Täufer nach seiner Enthauptung begraben worden sein soll). – Jakobus der Jüngere, der „Bruder“ (= Vetter) Jesu, auch Jakobus der Gerechte genannt, wurde im Jahre 62 auf Betreiben des jüdischen Hohenpriesters gesteinigt, wie Flavius Josephus um 94 in *Jüdische Altertümer* 20,9,1 berichtet. Um 190 fasste Klemens von Alexandrien im 6. Buch der Hypotyposen (bei Eusebius, Hist. Eccl. 2,1,5) über den Tod des Jakobus zusammen: Er „wurde von der Zinne des Tempels herabgestürzt und von einem Walker mit einem Stück Holz erschlagen“. Am genauesten berichtet Hegesipp in seinen um 175 verfassten Erinnerungen über die Umstände und die Todesart (erhalten bei Eusebius, Hist. Eccl. 2,23,4–19): Er wurde vom Tempel gestürzt, dann gesteinigt und am Ende von einem Walker mit dem „Holz, womit er die Kleider presste“ auf den Kopf geschlagen, was zu seinem Tode führte.

[76]Vgl. Carl Erbes, Das syrische Martyrologium und der Weihnachtsfestkreis (Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 25,328–379 und Bd. 26,1–58), Bd. 26,1.

[77]Hans Lietzmann, Die drei ältesten Martyrologien, Bonn 1903, S. 9. In dem kurz nach 505 herausgegebenen Martyrologium von Karthago ist dagegen zum 27. Dezember eingetragen: „dem heiligen Johannes dem Täufer, und dem Apostel Jakobus, den Herodes tötete“ (ebd. S. 7). Hier ist also statt von Johannes dem Evangelisten von Johannes dem Täufer die Rede.

[78]Text bei Carl Erbes, Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben (Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 22,161–231), S. 201.

[79]Vgl. Homilie 21 vom Jahr 343/4 nach der Übers. von Georg Bert in: Aphrahat's des persischenWeisen Homilien. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von Georg Bert (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur III), Leipzig 1888, S. 347f: „Höre, mein Lieber, folgende Namen der Zeugen [od. Märtyrer] und Bekenner und Verfolgten: Habel wurde getötet, und sein Blut schrie aus der Erde. Und Jakob wurde verfolgt und floh und war ein Fremdling. Und Joseph wurde verfolgt und in die Grube geworfen. Und Mose wurde verfolgt und floh nach Midian … Groß und überreich ist das Zeugnis [od. Martyrium] Jesu, der an Anfechtung und Bekenntnissen alle Früheren und Späteren übertraf. Und nach ihm war ein gläubiger Zeuge [od. Märtyrer] Stephanus, welchen die Juden steinigten. *Und auch Simon [d.h. Petrus] und Paulus waren vollkommene Zeugen [od. Märtyrer]; und Jakobus und Johannes gingen in den Fußstapfen ihres Meisters Christus*„.

Man wird zugeben, dass diese Liste der Verfolgten auch Nichtmärtyrer enthält (wie Jakob, Joseph und Moses). Dann muss aber der Verfasser auch den Johannes hier nicht als Märtyrer gesehen haben, zumal er nur aussagt, dass Johannes mit seinem Bruder den Fußstapfen Christi folgte, was man sicher auch im Hinblick auf seine Verbannung sagen kann, ohne an einen nachfolgenden Märtyrertod zu denken.

[80]Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten ist gegenüber der Heilung des Dieners des Hauptmanns eine eigenständige Wundererzählung bei Joh (vgl. Abschnitt 3.3, Punkt 7). Auch ist der *nachösterliche* Bericht über eine Offenbarung Jesu beim Fischfang am galiläischen See (Joh 21) natürlich nicht identisch mit den *vorösterlichen* Bericht über das Wunder des reichen Fischfang. Man könnte

fragen, warum die Synoptiker diejenigen Wunder ausgelassen haben, von denen allein Johannes erzählt. Die Antwort ist, dass Jesus so viele Wunder gewirkt hat, dass man einfach eine Auswahl treffen *muss*. Dabei haben die Synoptiker ganz ähnliche Wunder berichtet wie Johannes, mit einer Ausnahme: Für die Auferweckung des schon über drei Tage im Grabe befindlichen Lazarus, welches das größte Wunder Jesu vor seinem Tode gewesen sein dürfte, scheinen die beiden von den Synoptikern gebotenen Totenauferweckungen (nämlich die Auferweckungen der gerade verstorbenen Tochter des Jairus und des noch nicht begrabenen Jünglings von Naim) kein gleichwertiger Ersatz. Es bedarf daher einer Erklärung, warum die Synoptiker diesen Höhepunkt des Wunderwirkens Jesu übergehen. Eine mögliche Antwort wäre, dass die Familie des Lazarus, vielleicht um sich vor Neugier zu und Nachstellungen zu schützen, eine schriftliche Verbreitung der Geschichte zu ihren Lebzeiten ablehnte, woran sich die noch zu diesen Zeiten schreibenden Synoptiker im Gegensatz zu dem später schreibenden Johannes halten mussten. Man muss auch bedenken, dass die jüdischen Obrigkeit Lazarus nach Joh 12,10–11 töten lassen wollte, weil viele durch das an ihm geschehene Wunder zum Glauben an Jesus kamen. Glücklicherweise scheint es unmittelbar nach den Ereignissen nicht dazu gekommen zu sein und die Geschichte geriet in Vergessenheit. Wenn jedoch die Synoptiker einige Jahrzehnte später, aber noch zu Lebzeiten des Lazarus über das Ereignis geschrieben hätten, hätten dies spätere christenfeindliche Juden aus denselben Motiven wie die vormaligen Pharisäer zum Anlass nehmen können, gegen Lazarus vorzugehen, um ihn umzubringen oder durch Androhung von Gewalt zu der öffentlichen Falschaussage zu zwingen, die Geschichte sei erfunden.

[81]Wie Eusebius, Hist. Eccl. 6,14,7 mitteilt, hat Klemens in seinen *Hypotyposen* (um 190) erklärt, Johannes habe „in der Erkenntnis, dass die menschliche Natur in den [übrigen] Evangelien behandelt sei, auf Veranlassung seiner Schüler und vom Geiste inspiriert ein geistiges Evangelium verfasst“.

[82]Siehe Anmerkung 16.

[83]Das *Passahfest* (gemäß der aramäischen Aussprache Pas-cha; die hebräische Aussprache ist Pessach, am Satzende Passach, woraus sich die auf Luther zurückgehende deutsche Schreibweise Passah ableitet), das Fest des Vorübergangs oder das „jüdische Osterfest“ wurde gemäß Ex 12,1–28.43–51; 13,3–10; 23,15; 34,18; Lev 23,5–8; Num 9,1–14; 28,16–17; Dt 16,1–8.16; Ez 45,21–24 zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten gefeiert, und zwar eine Woche lang, „vom Abend des 14. bis zum Abend des 21. Tages„ (Ex 12,18; vgl. Ez 45,21) des Frühlingsmonats Abib alias Nisan (Dt 16,1; Est 3,7), welcher als der erste jüdische Monat galt. In dieser Woche wurden nur ungesäuerte Brote gegessen, weshalb man auch vom *Fest der ungesäuerten Brote* sprach. Genauer gesagt begann das Fest bereits am Abend des 14. Nisan, oder, wie es in Ex 12,18 heißt: „am vierzehnten Tag gegen Abend“ (vgl. auch Lev 23,5; Num 28,16; Ez 45,21). Dass alle jüdischen Tage am Abend mit Sonnenuntergang beginnen und enden, dürfe als Grund für diese Formulierung nicht ausreichen; es dürfte vielmehr eine gewissen Zeit gegen Abend vor Sonnenuntergang mitgemeint sein, denn die Zeit danach gehört ja schon zum 15Ṅisan. Nach Ex 12,6 (vgl. Num 9,3–4; Lev 23,5) sollten auch die Passah-Lämmer schon am 14. Nisan geschlachtet werden (die dann in der folgenden, schon zum 15. Nisan zählenden Nacht gegessen werden mussten, worin der Hauptakt des Passahfestes bestand), und zwar sollte nach den genannten Stellen die Schlachtung bereits „zwischen den Abenden‘ des 14 Nisan erfolgen (vgl. auch Num 9,11). Diese Zeitbestimmung hat man verschieden gedeutet, z.B. als Phase zwischen Sonnenuntergang und Eintritt der Dunkelheit; aber dagegen spricht, dass diese Phase schon zum 15. Nisan gehört. Eher ist die Phase der letzten Stunden vor Sonnenuntergang gemeint, und in diesem Sinne wurde „zwischen den Abenden“ auch zur Zeit Christi verstanden, wo es üblich war, dass die Lämmer im inneren Vorhof des Jerusalemer Tempels von den Priestern „von der neunten bis zur elften Stunde“ des Tages, d.h. zwischen ca. 14 und 17 Uhr geschlachtet wurden, wie wir vom jüdischen Geschichtsschreiber und Priester Josephus aus dem ersten Jahrhundert wissen (Josephus, Jüdischer Krieg 6,9,3).

Vor allem im Hinblick auf diese Schlachtung nannte man den vierzehnten Nisan, auch den *Rüsttag* (Vorbereitungstag) des Passah. An ihm musste man nach talmudischer Überlieferung (Mischna, Pesach 1,4) schon zu Anfang der sechsten Stunde (ab 11 Uhr) allen Sauerteig „verbrennen“, d.h. entfernt haben, weshalb man nicht nur den fünfzehnten, sondern auch schon den vierzehnten Nisan als „ersten Tag der ungesäuerten Brote“ bezeichnen konnte, wie es die Evangelien tatsächlich tun, und was auch in Einklang mit Ex 12,18 steht (wo es von Abend des 14. Nisan heißt, dass man an ihm ungesäuertes Brot essen soll). Vgl. hierzu vor allem Mk 14,12 („am ersten Tag der ungesäuerten Brote, als man das Passah-Lamm schlachtete“), Mt 26,17 („am ersten Tat der ungesäuerten Brote kamen die Jünger zu Jesus und fragten: Wo willst du, dass wir dir das Passah-Mahl vorbereiten?“) und Lk 22,7 („es kam aber der Tag der ungesäuerten Brote, an welchem man das Passah-Lamm schlachten musste“). All diese Stellen zeigen klar, dass der „erste Tag der ungesäuerten Brote‘ als mit dem Rüsttag des Passahfestes (also dem 14. Nisan) identisch angesehen wurde.

Da man den Rüsttag also (1) bereits mit ungesäuerten Broten assoziierte und (2) an ihm bereits die Passahlämmer schlachtete, konnte man diesen Vortag des Festes schließlich auch zum „Passah‘ dazugehörig ansehen wie es (wenngleich natürlich nicht zum eigentlichen „Fest“ des Passah). Klar ist hier Lk 22,1–7: „[1] Es nahte das Fest [...], welches ‚[Passah‘ genannt wird, ... [7] an welchem man das Passah-Lamm schlachten musste„ Damit stimmt auch Mk 14,1–12 überein: „In zwei Tagen aber war das Passah *und* das Fest der ungesäuerten Brote [...] an dem man das Passah schlachtete“. Im Alten Testament vergleiche man hierzu Lev 23,5: „Am 14. des Monats zwischen den Abenden ist Passah für Jahwe.“ Hiernach gehört mindestens *ein Teil* des 14. zum Passah. Noch weiter geht Num 28,16, wo die Zeitbestimmung „Abend“ fehlt. Hier heißt es einfach: „Am vierzehnten Tag des Monates ist Passah für Jahwe“, und im folgenden Vers (Num 28,17): „und am fünfzehnten Tag des Monates [beginnt ein?] Fest sieben Tage lang: Ungesäuertes soll man essen.“ Nach dieser Stelle liegt es nahe, den Vorbereitungstag (Rüsttag) sogar vollständig zum Passah selbst hinzuzurechnen, d.h. diesen Tag und das nachfolgende Fest unter der Bezeichnung „Passah“ zu vereinen.

Genau das scheint Johannes in seinem Evangelium zu tun: Er hält zwar „*Fest* des Passah“ und „*Rüsttag* des Passah“ klar auseinander (Joh 13,1 versus Joh 19,14); spricht er aber nur vom „Pascha“ als Zeitbestimmung, *ohne* das Wort „Fest“ hinzuzufügen (wie in 2,13, 11,55 und vor allem in 13,1), scheint er die *gesamte* Zeit im Auge zu haben, welche Rüsttag und Fest umfasst. Darauf deutet die

Formulierung Joh 2,28 hin („während des Pascha, während des Festes“) hin, deren Sinn besser verständlich wird, wenn das Pascha als ein Zeitraum gedacht ist, der über das Fest hinausgeht. Was aber Joh 6,3 betrifft („Es war nahe das Passah, das Fest der Juden“) so scheint dies ein Sonderfall zu sein, wo Johannes das Wort „Passah“ als Kurform für „Fest des Passah“ verwendet, über welches er hier seinen nichtjüdischen Lesern erklären will, dass es „das“ Fest der Juden war, d.h. den Rang des jüdischen Hauptfestes hatte.

[84]Die Ein- und Dreijahr-These ist dargestellt bei Jack Finegan, Handbook of biblical chronology, New Yersey, 1964, 280–285, der beide für möglich hält (S. 301). Zur Zweijahr-These siehe Giuseppe Ricciotti, The life of Christ, Milwaukee, 1947, 159–161. Die Dreijahr-These findet man bereits bei Eusebius (Hist. Eccl. 1,10,2–6; ebenso Eclogae Propheticae 3, PG 22 Sp. 626f) und bei Epiphanius (Panareion 51,27). Die Einjahr-Hypothese wurde im 2. Jahrhundert von Gnostikern vertreten, die von Irenäus kritisiert wurden (Adversus Haereses 2,22,1–5). Irenäus selbst war einer der wenigen, die über 4 Jahre hinausgingen: Er ging von einer etwa 20jährigen Wirksamkeit Jesu aus, da für ihn Jesus kurz vor Vollendung des 30. Lebensjahres getauft wurde (ebd. 2,22,5), während er bereits nahezu 50 Jahre gewesen sein soll, als die Juden gemäß Joh 8,56 zu ihm sagten: „Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und willst Abraham gesehen haben?“ (ebd. 2,22,6). Dies ist jedoch ganz unmöglich, da die Wirksamkeit Jesu höchstens 9 1/2 Jahre gedauert haben kann, wenn sie ganz in die Regierungszeit des Pilatus fallen soll. Irenäus beruft sich außer auf die Schriftstelle Joh 8,56 (die seine These aber nicht wirklich beweisen kann) auf eine Tradition der Presbyter Asiens, die vom Apostel Johannes erfahren haben wollen, dass Christus das reife Mannesalter (aetas senior) hatte, als er lehrte (ebd. 2,22,5). Zu beachten ist aber, dass diese Tradition nicht sagt, dass Jesus fast fünfzig Jahre alt wurde; dies ist vielmehr nur eine Schlussfolgerung von Irenäus, der die aetas senior so deutet. Die Grenze zwischen aetas junior (jüngeres Alter) und senior (älteres, reifes Alter, das Irenäus offenbar dem vollkommenen Alter eines Lehrers gleichsetzt; vgl. ebd. 2,22,4) scheint im Judentum vielmehr gerade das Alter von dreißig Jahren gewesen zu sein, in dem David König wurde (2 Sam 5,4), in dem Josef vor dem Pharao stand (Gen 41,46) und in dem die Kehatiten, zu denen die jüdischen Priester (Aaroniten) gehörten, ihren Dienst im Heiligtum anzutreten hatten (Num 4,3).

[85]Am Anfang des Johannesevangeliums weist Johannes der Täufer in einer Rede auf die Erscheinung des Geistes in Gestalt einer Taube zurück (Joh 1,32–33), was sich gemäß Mt 1,9–10 bei Jesu Taufe ereignete. Dass Jesus unmittelbar vor dieser Rede (und zwar anscheinend am selben Tag oder am Vortag) getauft worden ist, kann man darin angedeutet sehen, dass Johannes **am Tage vor dieser Rede** (siehe Joh 1,29) noch sagen konnte: „mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt, der nach mir kommt“ (Joh 1,26). In den unmittelbar darauf folgenden Tagen wurden die ersten Jünger Jesu mit ihm bekannt (Joh 1,35–51). Auch dies zeigt, dass Jesus damals ganz am Anfang seiner öffentlichen Tätigkeit stand.

[86]Die Getreideernte „begann mit der Gerste nach Darbringung der Pflichtgarbe am 16. Nisan“ (Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München, 1924 (9. Auflage 1989), Band 2, S. 499), also im März/April. Die Worte dürften daher im Monat Tewet (Dezember/Januar) gesprochen sein (man rechnet dann nach der jüdischen einschließenden Zählweise vier Monate bis zum Frühlingsmonat Nisan im März/April, nämlich Tewet, Schewat, Adar, Nisan).

[87]*Chanukka*, das Tempelweihfest oder „jüdische Weihnachtsfest“wurde gemäß 1 Makk 4,52–59 und 2 Makk 10,1–8 zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels am 25. Kislev 165 v. Chr. durch Judas Makkabäus (nachdem der Tempel durch den Judenverfolger Antiochus Epiphanes drei Jahre lang durch heidnische Opfer entweiht worden war; vgl. 1 Makk 1,54.49; 4,52, der zweijährige Zeitraum in 2 Makk 10,3 ist dagegen wohl vom Anbeginn der Regierung des Judas Makkabäus an zu rechnen), und zwar acht Tage lang, beginnend mit dem 25. Tag des Wintermonats Kislev, des neunten jüdischen Monats (November/Dezember); das Fest wird daher in 2 Makk 10,6 mit dem ebenso lange dauernden, fröhlichen Laubhüttenfest (siehe Anmerkung 91) verglichen. Das Ende des Festes fiel auf den 2. oder 3. Tag des folgenden Monats Tewet (Dezember/Januar), je nachdem, ob der Kislev 29 oder 30 Tage hatte (was von den Mondphasen abhing). Josephus nennt es das „Fest der Lichter“ (Jüd. Alt. 12,7,7), dazu passt, dass es wurde mit illuminierten Fenstern gefeiert wurde; man entzündete nach der Tradition Rabbi Hillels in den acht Tagen, beginnend mit dem 25. Kislev, an einem achtarmigen Leuchter jeden Tag eine Kerze (vgl. Bab. Talmud, Traktat Schabbat, fol. 21b).

[88]*Purim*, das Fest der Lose oder „jüdische Faschingsfest“, wurde gemäß Est 9,21 und Josephus, Ant. Jud. 11,6,3 zur Erinnerung an die Errettung der Juden vor der geplanten Vernichtung im persischen Reich unter Xerxes I. (486–465 v. Chr.) gefeiert (der Tag der vorgesehenen Vernichtung war ausgelost worden, daher der Name des Festes), und zwar zwei Tage lang, vom 14. bis zum 15. Tag des Monats *Adar* (Februar/März), welcher der zwölfte und letzte der jüdischen Monate ist, der Monat *vor* dem Frühlingsmonat Nisan. Alle zwei bis drei Jahre wurde nach dem Adar ein Schaltmonat eingefügt, welcher We-Adar hieß, so dass das Jahr dann dreizehn Monate hatte. In diesem Fall wurde Purim am 14.–15. des We-Adar gefeiert. Purim war ein ausgelassenes Fest, an dem man sich verkleidete und oft betrank.

[89]Vgl. Gerhard Kroll, Auf den Spuren Jesu, 12. Auflage, Leipzig, 2002, S. 30.

[90]*Schawuot*, das Wochenfest oder „jüdische Pfingstfest“ wurde gemäß Dt 16,9–12 am 50. Tag nach dem Passahfest am 6. Tag des Sivan, des dritten jüdischen Monats (Mai/Juni) begangen. Es war das Fest der Weizenernte (Ex 34,22). Auf griechisch hieß es πεντεκοστή, *Pentekoste* (= der fünfzigste Tag, vgl. Apg 2,1), woher das Wort Pfingsten kommt.

[91]*Sukkot*, das Laubhüttenfest, wurde gemäß Lev 23,33–35.39–44 acht Tage lang, vom 15. bis zum 22. Tag des Herbstmonats Tischri

(September/ Oktober) als fröhliches Fest der Obst- und Weinernte gefeiert, bei dem das Volk sieben Tage lang in Laubhütten wohnen sollte. Besondere Opfer fanden in den ersten sieben Tagen statt (Ez 45,25). Ein besonders großer Festtag war der abschließende, siebte Festtag (Lev 23,36; vgl. Joh 7,37); diesem schloss sich noch ein achter an, der unter dem Namen *Schemini Azeret* („Achter der Schlussversammlung“) bekannt ist. An den Tagen des Festes, wurde täglich Wasser auf den Brandopferaltar gegossen, das am Morgen in feierlicher Priesterprozession aus der Siloaquelle geholt wurde (was man mit dem Prophetenwort Jes 12,3 „Ihr werdet mit Frohlocken Wasser schöpfen“ in Verbindung brachte); unklar ist, ob dies nur in den ersten sieben Tagen geschah oder an allen acht, oder vom zweiten bis zum achten Tag (vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München, 1924 (9. Auflage 1989), Band 2, S. 799–805).

[92]Diese heute kaum noch bekannte, vor der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 aber populäre Fest der „Holztragens“ *Xylophoria*, d.h. das Fest der Lieferung des Holzes für den Tempeldienst, wurde am 14./15. des Ab, des fünften jüdischen Monats (Juli/August) gefeiert; vgl. Josephus, Jüd. Krieg 2,17,6 und in der Bibel Neh 10,35 und 13,30–31. Josephus schreibt a.a.O., dass am Fest des Holztragens „jedermann dem Brauche gemäss Holz für den Altar herbeizubringen pflegt, damit dem Feuer, das immerfort brennen soll, die Nahrung nicht fehle.“ Nachdem Josephus a.a.O. über ein Ereignis am Tag des Holztragens berichtet, nennt er im nächsten Absatz (2,17,7) den fünfzehnten Loos (der Loos ist bei ihm der Ab), so dass das Fest am 14. Ab war. – Im babylonischen Talmud, Traktat Taanith, fol. 26a (vgl. auch 28a) heißt es, dass es im Jahr neun Tage gab, an denen Holz zu spenden war, was jeweils bestimmte Familien zu tun hatten; der ausgezeichnete dieser neue Tage aber war der 15. Ab, an dem nicht nur die zugeordete Familie Holz spendete, sondern „mit dieser auch Priester und Leviten, alle, die ihren Stamm nicht kannten, die Söhne der Feigenstampfer und die Söhne der Feigenschneider„ womit nach fol.28a mit den beiden merkwürdigen letztgenannten Gruppen alles fromme Volk („die Frommen und Sündenscheuen“) gemeint war. Schließlich heißt es in fol. 26b und 30b: Israel „hatte keine schöneren Feste als den 15. Ab und den Versöhnungstag“, da an beiden die Mädchen Jerusalems in weißen Kleidern in den Weinbergen tanzten (fol. 26b). Am 15. Ab hörte auch das Holzfällen für den Altar auf, so dass dieser Tag auch „Tag des Axtzerbrechens“ genannt wurde (fol. 31).

[93]*Rosch Haschana*, das „jüdische Neujahrsfest“ wurde am 1. Tag des Herbstmonats Tischri (September/Oktober) gefeiert und galt als glqqbürgerlicher“ Jahresanfang, der an diesem Fest durch das Blasen des Schofar-Horns eingeleitet wurde (Lev 23,24–25). Am 10. Tischri folgte der Versöhnungstag *Jom Kippur*, der heiligste Tag des Judentums, an dem streng gefastet wurde und welcher der einzige Tag im Jahr war, an dem der Hohepriester ins Allerheiligste des Tempels eintreten durfte, um das Volk zu entsühnen (Lev 23,27–32; Ex 30,10; Hebr 9,6–7). Am 15.–22. Tischri wurde dann das fröhliche *Laubhüttenfest* gefeiert (siehe Anmerkung 91, so dass der Monat Tischri im jüdischen Kultus ein überaus rein gefüllter Monat war. Das zum Laubhüttenfest strömende Volk dürfte oft schon zu Rosch Haschana angereist sein.

[94]Wenn die Lesart „das Fest“ richtig ist, muss es sich um das für Johannes wichtigste oder am meisten charakteristische Fest des Judentums handeln. Hierfür kommen eigentlich nur zwei Feste, nämlich das Passahfest und das Laubhüttenfest in Frage, denn diese beiden Feste waren die populärsten der drei Pilgerfeste, und in der Tat hat Johannes beide Feste als „das“ Fest der Juden bezeichnet (in 6,4 heißt es „das Passah, das Fest der Juden“; in 7,2 dagegen „das Fest der Juden, das Laubhüttenfest“). Obwohl nun der jüdische Geschichtsschreiber Josephus (in Jüd. Ant. 8,4,1) das Laubhüttenfest als das „—höchste und heiligste“ Fest bezeichnet, kann ein Fest, dass der Evangelist Johannes ohne weiteren Zusatz als „das Fest“ bezeichnet, wohl kaum ein anderes als das Passahfest sein, weil dieses im Evangelium und in der Geschichte Christi den zentralen Platz einnimmt.

Doch dürfte wahrscheinlich die Lesart „ein Fest“ (d.h. im Griechischen „Fest“ ohne Artikel) richtig sein, wofür sich die meisten heutigen Textkritiker mit Blick auf Alter und Breite dieser Textvariante aussprechen; auch scheint ein Einfügen des Artikels durch einen Korrektor (zwecks Konkretisierung) eher denkbar zu sein als sein Entfernen. Heißt es aber „ein Fest“, so kann kaum eines der beiden bedeutendsten Feste sein, die Johannes ja schließlich anderswo beim Namen nennt; also handelt es sich dann um eines der übrigen hier genannten Feste: das Pfingstfest (wie schon Johannes Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien vermuten, PG 59,203 und PG 73,337), das Fest des Holztragens, das Neujahrsfest oder der Versöhnungstag. Mutmaßlich hätte aber Johannes das Fest beim Namen genannt, wenn es eines der berühmten jüdischen Feste Pfingsten, Neujahr oder Versöhnung gewesen wäre. Es dürfte also dann am ehesten das seit der Tempelzerstörung im Jahre 70 nicht mehr gefeierte Fest des *Holztragens* gemeint sein, das es also zur Zeit, da Johannes schrieb, gar nicht mehr gab. Dieses Fest erfüllt m.E. auch die anderen Erfordernisse am Besten: Es war populär und gut besucht, und es fand in der wärmsten Jahreszeit statt, so dass das Baden in Bethesda kein Problem darstellt. Schließlich passt zu diesem Fest noch, dass es im Jahre 28 (in welches, wie wir sehen werden, die in Joh 5 berichteten Ereignisse fallen) am Abend eines Sabbats begann (siehe Abschnitt 5.8) – im Einklang damit, dass Jesus bei seinem Besuch dieses Festes an einem Sabbat einen Gelähmten heilte (Joh 5,9).

[95]Dafür gibt es noch zwei weitere unabhängige Argumente.

1. Jesus vollbrachte kurz vor diesem Passahfest (Joh 6,4) das Wunder der Speisung der Fünftausend (Joh 6,1–15) und befand sich daher zu dieser Zeit offensichtlich auf dem Höhepunkt seines galiläischen Wirkens. Würde nun aber Passahfest in Joh 6,4 bloß ein Jahr vom ersten Passahfest in Joh 2,13 abstehen, so müsste es das auf den Winter Joh 4,35 unmittelbar folgende Passah gewesen sein; da Jesus erst nach dem genannten Winter seine Predigttätigkeit in Galiläa aufnahm, müsste er dann *in weniger als vier Monaten so berühmt geworden sein, wie es Joh 6 voraussetzt*, was kaum denkbar ist.

2. Wie wir sehen werden (Abschnitt 3.2.5), ist die Rückkehr Jesu von Judäa nach Galiläa in jenem Winter, von dem Joh 4,35 spricht, identisch mit der Rückkehr Jesu nach Galiläa, mit denen die Synoptiker die Geschichte Jesu nach der Taufe unmittelbar fortsetzen. Sie

berichten dann aber alle davon, dass die Jünger kurz nach ihrer damals erfolgten endgültigen Berufung in die Nachfolge Jesu in Galiläa an einem Sabbat durch die Kornfelder wanderten und dabei Ähren abrupften (Lk 6,1; vgl. Mk 2,23; Mt 12,1). Dies ist nur in der Zeit zwischen dem Passahfest und dem Pfingstfest im April/Mai möglich, also jedenfalls *nach* dem Passahfest, mit dem die Gerstenernte einsetzte. Folglich haben spielt diese Szene *mindestens ein Jahr nach* dem Passahfest in Joh 2,13. Nun berichten alle Synoptiker von der Speisung der Fünftausend, und zwar etliche Kapitel nach dem Bericht über das Ährenabrupfen (Mt 14,13–21; Mk 6,30–44; Lk 9,10–17), zu einer offensichtlich viel weiter fortgeschrittenen Zeit im Leben Jesu. Da nun nach Joh 6,4 die Speisung wiederum kurz vor dem Passahfest stattfand, muss dieses Passahfest mindestens ein Jahr nach jenem Passahfest stattgefunden haben, nach welchem die Jünger Ähren rupften, und folglich mindestens zwei Jahren nach dem Passahfest in Joh 2,13.

[96]Dabei ist die Angabe des Johannes eine direkt gegebene Datierung („Rüsttag des Passah"), während die Datierung der übrigen Evangelisten dagegen nur indirekt aus der Erzählung zu erschließen ist. Man sollte daher Johannes den Vorzug geben, wenn man sich definitiv entscheiden müsste. Doch besteht, wie sich zeigen wird, gar kein wirklicher Widerspruch zwischen den Evangelisten.

[97]Babylonischer Talmud, Rosch Haschana 22b (Goldschmidt, Band 3 S. 587).

[98]Dies muss nicht zur Folge gehabt haben, dass die Schlachtung der Passah-Lämmer am Jerusalemer Tempel an zwei Nachmittagen nacheinander (am Donnerstag und am Freitag) stattfand, denn es gibt Anzeichen dafür, dass aus Gründen der Sabbatheiligung die Passah-Lämmer (entgegen der Gesetzesvorschrift Ex 12,6!) nicht am 14. Nisan geschlachtet wurden, wenn dieser auf einen Freitag oder Samstag fiel; sie wurden dann anscheinend schon am 13. Nisan geschlachtet. Das Hauptargument hierfür ist die im Talmud (Babylonischer Talmud, Pesach 66a; Jerusalemer Talmud, Pesach 33a) und in der Tosefta (Pesach 4,1–2; vgl. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band 2, S. 819–820, Fußnote 2) bezeugte Überlieferung, dass Rabbi Hillel (der berühmte Pharisäer und Schriftgelehrte) um ca. 30 v. Chr. die These vertrat, dass man die Passah-Lämmer auch am Sabbat schlachten durfte, eine These, die damals anscheinend *neu* war. Denn aufgrund seiner überzeugenden Argumentation in dieser Sache, so behauptet die rabbinische Tradition weiter, wurde er zum Nasi (= Oberhaupt des Hohen Rates) gemacht. Dass er tatsächlich dieses Amt übernahm, gilt aber als eine unhistorische Übertreibung der späteren Rabbinen, weil den Vorsitz im Hohen Rat regelmäßig der Hohepriester hatte, der (wie vermutlich alle höheren Priester) zu den sog. *Sadduzäern* gehörte (vgl. Apg 5,17), während die *Pharisäer* Laien waren, die mit den priesterlichen Sadduzäern ständig im Streit lagen (vgl. Apg 23,6–8 und Mt 22,34). Dies lässt die Vermutung nicht unbegründet erscheinen, dass die vom Pharisäer Hillel vorgeschlagene Neuerung (wonach die Schlachtung der Passah-Lämmer auch am Sabbat erlaubt war) von den damaligen sadduzäischen Priestern *nicht* in die Praxis übernommen wurde, sondern dass man streng bei der alten Praxis blieb, die Lämmerschlachtung vom Sabbat fernzuhalten, und dass man deshalb immer dann, wenn Abend des 14. Nisan den Sabbat berührte (sei es, dass der 14. selbst ein Sabbat war, oder dass der 14. ein Freitag war, dessen Abend in den Sabbat überging) das Lämmerschlachten auf den 13. Nisan vorverlegte. Dieser Meinung ist auch Strack-Billerbeck, S. 846. – Vermutlich gab es also trotz der zwei Passahtermine damals am Jerusalemer Tempel nur eine einzige Schlachtung (vgl. Mk 14,12; Lk 22,7): und zwar am Donnerstag, der nach offizieller Zählung der 13. Nisan war, und nach der für das Volk genehmigten Zählung der 14. Nisan. – Am folgenden Tag aber, am offiziellen 14. Nisan und Rüsttag des Passah, wo die Schlachtung nach Ex 12,6 hätte stattfinden müssen (aber vermutlich im Tempel keine stattfand!) starb Jesus am Kreuz just zur neunten Stunde (Lk 22,44–46; vgl. Mt 27,45–50; Mk 15,33–37), zu der üblicherweise die Schlachtung der Passah-Lämmer begann (Josephus, Jüdischer Krieg 6,9,3), passend dazu, dass Jesus im Neuen Testament als einzigartiges „Lamm Gottes" bezeichnet wird (Joh 1,29.36; vgl. Apg 8,32; 1 Petr 1,19; Offb 5,6; 7,14; 12,11), in dem sich alle Opfer erfüllt haben (vgl. Hebr 9,26 – 10,18). Im Johannesevanglium wird Jesu Tod auch durch die Notiz Joh 19,36 als Passahlam-Opfer dargestellt, wonach sich ein Jesus das Schriftwort „ein Gebein wird man an ihn nicht zerbrechen" erfüllt habe, was sich offenbar auf die Passahlamm-Vorschrift Ex 12,46 bezieht. –

Interessant ist noch, dass in der Leidenswoche Jesu von einigen Juden in Jerusalem sogar noch ein *dritter Passahtermin* beobachtet worden zu sein scheint. Die Essener, die sich vom Tempeldienst in Jerusalem völlig fernhielten (und das Passah ohne Lamm feierten), hatten einen eigenen Kalender (der Kalender von Qumran, der anscheinend mit dem Kalender des Jubiläenbuches identisch ist), wonach das Jahr immer genau 52 Wochen (= 364 Tage) hatte und somit stets mit demselben Wochentag begann (vgl. Finegan, Handbook of Biblical Chronology, New Yersey 1964, 44–57). Die Feste fielen daher in diesem Kalender immer auf denselben Wochentag, und zwar wurde das Passahmahl stets an einem Dienstagabend gefeiert. So scheint es, dass verschiedene jüdische Zirkel in Jerusalem in der Leidenswoche Jesu an insgesamt drei Tagen das Passahfest feierten: am Dienstagabend die Essener, am Donnerstagabend Teile des (nicht-essenischen) Volkes, darunter auch Jesus und seine Jünger, und am Freitagabend der Hohe Rat zusammen mit dem übrigen Volk. Wenn vereinzelte Stimmen in der alten Kirche behaupten, Jesus habe das Abendmahl an einem Dienstagabend gefeiert (die älteste Quelle hierfür ist die um 280 n. Chr. verfasste Didaskalia 5,14,5, ed. Funk, S. 272), so erklärt sich dies durch die Annahme, Jesus habe sich an die Essener-Sitte gehalten. Diese auch von modernen Autoren wieder in Erwägung gezogene Annahme scheint von den Evangelien her aber kaum haltbar zu sein: Der Kreuzigungstag war eindeutig ein Freitag (Mk 15,42: der Tag vor dem Sabbat), und Jesus feierte das Passah am Abend zuvor (wie die fortlaufende Geschichte in Mk 14,17–15,42 zeigt).

[99]Fotheringham, J. K., The evidence of astronomy and technical chronology for the date of the crucifixion, in: The journal of theological studies 35(1934) S. 156–162.

[100]Gumpach, Johannes von, Über den altjüdischen Kalender, 1848, Reprint Vaduz/Liechtenstein, 1987 (auf S. 361–369 Tabellen zur

Umrechnung altjüdischer Daten).

[101] Jerusalemer Talmud, Joma 43c und Babylonischer Talmud, Joma 29b (Goldschmidt, Band 3, S. 107).

[102] Stromateis 1,21,145 (GCS Band 52, S. 90, PG Band 8, Sp. 887).

[103] Vgl. Preuschen, Erwin, Todesjahr und Todestag Jesu, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 5(1904), S. 1–17, hier S. 6–9.

[104] Plinius der Ältere, Historia Naturalis II,79,188.

[105] Markus spricht nur von „Dunkelheit“, aber die Parallelstelle Lukas 23,44–45 nennt genauer eine Sonnenfinsternis. Diese Finsternis kann leider nicht zur Datierung des Geschehens herangezogen werden, da es sich um ein übernatürliches Phänomen handelt. Denn der 14./15. Nisan war als Tag in der Mitte des jüdischen Mondmonats Nisan ein Vollmondtag, und bei Vollmond kann keine natürliche Sonnenfinsternis eintreten.

[106] Zahn, Grundriß der Geschichte des Lebens Jesu, Leipzig, 1928. S. 72.

[107] Finegan, Handbook of biblical chronology, New Yersey, 1964, S. 12–13.

[108] Nach Joh 18,28 und Mk 15,1 brachten man Jesus in aller Frühe zu Pilatus, d.h. noch im Morgengrauen vor Sonnenaufgang; dieses Morgengrauen begann in Jerusalem Anfang April kurz vor 5:00 Uhr Ortszeit, also kurz vor Beginn der römischen „sechsten Stunde“, die von fünf bis sechs Uhr lief. Bevor es zum offiziellen Prozessbeginn kam (Joh 19,14), verhandelten die Hohenpriester mit Pilatus (Joh 18,28–31a; Lk 23,1–5) und dieser aber wies sie zunächst ab, indem er Jesus gemäß Lk 23,7–11 an den Tetrarchen Herodes, der sich damals in Jerusalem aufhielt, überstellen ließ. Da Jesus den Herodes, der von ihm ein Wunder zu sehen hoffte, keines Wortes würdigte, schickte dieser ihn umgehend wieder zu Pilatus zurück, und erst dann begann (nach weiteren Verzögerungen, etwa durch die in Joh 19,1–3 berichtete Verspottung Jesu durch die Soldaten, die offenbar von der ganz ähnlichen Verspottung nach Urteilsverkündigung in Mt 27,26a–31a und Mk 15,15b–20a zu unterscheiden ist) der eigentliche Prozess. Da man für all diese Verzögerung bis zum Prozessbeginn vernünftigerweise nicht weniger als eine Stunde veranschlagen kann, kann die Szene Joh 19,14 kaum vor dem Ende der sechsten Stunde, also kaum vor 6 Uhr begonnen haben. Zu beachten ist hier auch, dass in der Antike die Menschen in der Regel schon in der Morgendämmerung aufstanden und ihr Arbeitstag regulär mit Sonnenaufgang, also im Frühjahr gegen 6 Uhr begann (vgl. Mt 20,1–12).

Zwischen offiziellem Prozessbeginn und Kreuzigung fallen viele Ereignisse: der Schauprozess vor dem Volk, das zuerst zusammengerufen werden musste (Mt 27,11–26; Mk 15,2–15a; Lk 23,13–25; Joh 19,14–16), die Verspottung durch die Soldaten mit und (Mt 27,26a–31a und Mk 15,15b–20a; in Joh 19,1–5 wird dieser Bericht durch die Beschreibung einer schon vor Prozessbeginn erfolgten weiterem Geißelung und Dornenkrönung ergänzt), das Anfertigen einer Aufschrift für Jesu Kreuz (Joh 19,19–20) und der Transport des Kreuzes zur Hinrichtungsstädte (Mt 27,32–33; Mk 15,21–22; Lk 23,26–33; Joh 19,17). All dies dürfte eher drei als zwei Stunden in Anspruch genommen haben, so dass Jesus, wenn er zur dritten jüdischen Stunde gekreuzigt wurde (die von acht bis neun Uhr lief), eher um neun als um acht Uhr gekreuzigt wurde.

Für den Eintritt der übernatürlichen Sonnenfinsternis (siehe Fußnote 68) ist eher der symbolträchtige Zeitpunkt des Höchststandes der Sonne (also zwölf Uhr Ortszeit) anzunehmen als elf Uhr.

Da schon ein nach sechs Stunden am Kreuz eintretender Tod ein unwahrscheinlich „schneller“ Tod ist, wäre ein bereits nach fünf Stunden eintretender noch unwahrscheinlicher; dies spricht eher für fünfzehn Uhr als für vierzehn Uhr als Todeszeitpunkt.

[109] Theodor Zahn, Das Evangelium nach Lucas, Leipzig, 1913, 1. Hälfte, S. 186.

[110] Auch bei feststehendem Ausgangspunkt gibt es noch mehrere mögliche Zählweisen der Regierungsjahre. Möglich wäre die Zählung nach faktischen Jahren oder die Zählung nach vollen Kalenderjahren, und in letzteren Fall hat man nicht nur zu entscheiden, welcher Kalender zugrunde liegt, sondern auch, ob man als erstes Regierungsjahr das erste volle Kalenderjahr nach dem Regierungsanfang nimmt („Nachdatierung“) oder aber schon das Jahr, in dem der Tag des Regierungsantritts lag („Vordatierung“). Von den vielen Möglichkeiten werden in der neueren Literatur zwei am meisten favorisiert. Viele entscheiden sich für die einfache und natürliche „Zählung nach faktischen Jahren“, die man in der Regel auch bei den großen Geschichtsschreibern vorzufinden glaubt. Als zweite Möglichkeit wird häufig angenommen, dass Lukas oder seine Quelle die in der Provinz Syrien (zu der auch Palästina gehörte) durch Münzfunde bestätigte Zählart benutzt hat: die „Zählung nach Kalenderjahren des syro-römischen Kalenders“, wobei die Jahre immer am 1. Oktober begannen und die Zeitspanne vom Regierungsanfang bis zum kommenden 1. Oktober als erstes Jahr gezählt wurde Trifft eine dieser beiden favorisierten Möglichkeiten zu, so kommt das aber in unserem Fall glücklicherweise auf fast dasselbe hinaus: Das fünfzehnte Jahr der Mitherrschaft des Tiberius liefe entweder von einem unbekannten Datum im Oktober 26 bis zum selben Datum 27 oder aber vom 1. Oktober 26 bis zum 1. Oktober 27.

[111] Vgl. Neidhart, Als die Zeit erfüllt war, Brücke zum Menschen 133, 1998, S. 21–24; auch in Pro Sancta Ecclesia Heft 21, 2007, S. 50–56.

[112] Bei Josephus, Jüd. Alt. 15,11,1 erfahren wir, dass man im achtzehnten Jahr des Herodes mit dem Bau begann. Da Herodes im Mai/Juni 40 v. Chr. zum König ernannt wurde, aber erst im Mai/Juni 37 v. Chr. tatsächlich die Macht übernahm, ist sein achtzehntes Jahr entweder 23/22 oder 20/19 v. Chr. Letzteres ist hier richtig, denn Josephus spricht vorher (Jüd. Alt. 15,10,3) von einem Besuch des Kaisers in Syrien, den auch der römische Geschichtsschreiber Dio Cassius erwähnt (54,7,4–6), und zwar unter den Ereignissen des Jahres 20 v. Chr. Nun fiel die Feier nach Abschluss einer Bauetappe von einem Jahr und sechs Monaten „auf denselben Tag ..., an welchem der König den Antritt seiner Regierung zu begehen pflegte“ (Jüd. Alt. 15,11,6), also auf einen Tag im Mai/Juni. Daraus folgt, dass der Baubeginn im Winter 20/19 v. Chr. erfolgte.

[113] Bei der Rechnung hat man zu berücksichtigen, dass in unserer Zeitrechnung auf 1 v. Chr. sofort 1 n. Chr. folgt (ohne Jahr 0).

[114] In den Berichten über Jesu Auftreten in der Synagoge von Nazareth (vgl. Mt 13,53–58; Mk 6,1–6; Lk 4,14–30) heißt es, dass dies an einem Sabbat geschah (Mk 6,2; Lk 4,16), und Jesus rief dort ein „Gnadenjahr des Herrn“ (Lk 4,19) aus, das an eben jenem Tag („heute“, Lk 4,21) begann. Nun begannen und endeten heilige Jahre genau am 10. Tag des siebten Monats, des Herbstmonats Tischri (vgl. Lev 25,8–18). Schaut man sich die Daten an, auf welche der 10. Tischri in der Zeit der Wirksamkeit Jesu fiel, so sieht man, dass er nur im Jahr 28 auf einen Sabbat fiel, nämlich auf Samstag, den 18. September. Nun lässt sich zeigen, dass im Herbst 28 anscheinend tatsächlich ein bedeutendes Jobeljahr, nämlich das zehnte nachexilische Jobeljahr begann oder endete (siehe Neidhart, Als die Zeit erfüllt war, Brücke zum Menschen 133, 1998, S. 21–24; auch in Pro Sancta Ecclesia Heft 21, 2007, S. 50–56). Demnach spricht einiges dafür, dass die JesuAusrufung eines Jobeljahres in Nazareth tatsächlich am 18. September 28 erfolgte (entweder war sie dann nämlich termingerecht am Anfang eines offiziellen Jobeljahres, oder sie erfolgte just in dem Moment, in dem das offizielle Jobeljahr endete: als ein außerordentliches Jobeljahr Jesu). – Lukas setzt diesen Auftritt Jesu in Nazareth im Gegensatz zu den anderen Synoptikern programmatisch an den Anfang seiner Wirksamkeit nach seiner Rückkehr Jesu aus Galiläa, ohne dass er behauptet, dies sei chronologisch die erste Handlung Jesu in Galiläa gewesen (im Gegenteil deutet er in Lk 4,14 an, dass dieser Szene eine umfassende Tätigkeit in Galiläa vorausging; auch nimmt Jesus in seiner Rede Lk 4,23 Bezug auf vorher in Kapharnaum gewirkte Wunder).

[115] Auf den ersten Blick hat es den Anschein, als sei die Tempelreinigung nach Matthäus und Lukas am Tag des Einzugs Jesu nach Jerusalem, dem sog. Palmsonntag, erfolgt; nach Markus aber erst am Tag danach. Nach allen Evangelien betrat Jesus schon am Palmsonntag den Tempel, aber nur Markus scheint dann folgenden Ereignisse chronologisch genauer einzuordnen. Nach Markus sah sich Jesus am Palmsonntagabend im Tempel um (hierbei wird er das ihn störende Treiben der Händler erblickt haben), verließ diesen dann aber wieder, übernachte in Bethanien, ging am folgenden Tag (also am Karmontag) wieder zum Tempel und führte *dann* die Tempelreinigung durch. Matthäus und Lukas dagegen fassen die Ereignisse dieser beiden Tage (Palmsonntag und Karmontag) offenbar als zusammengehörige Einheit auf, und schließen deshalb die Tempelreinigung gleich an das erste Betreten des Tempels an, ohne die dazwischenliegende Lücke von einem Tag zu erwähnen, die ihnen nicht wichtig war. Ein solches zeitliches Überspringen könnte man nur dann als falsche Aussage werten, wenn Matthäus und Lukas ausdrücklich betont hätten, dass die Ereignisse *am selben Tag* stattfanden. Da dies nicht der Fall ist, kann man sagen, dass die Tempelreinigung der Synoptiker am Montag der Leidenswoche stattfand.

Markus und Matthäus berichten im Zusammenhang mit der Tempelreinigung noch von der Feigenbaumverfluchung: der Verfluchung eines unfruchtbaren Feigenbaums durch Jesus. Nach Markus 11,12–14 sah Jesus den Baum *am Karmontag morgen vor der Tempelreinigung*, als er mit seinen Jüngern auf dem Weg von Bethanien nach Jerusalem war, und verflucht ihn („in Ewigkeit soll niemand mehr von dir eine Frucht essen“), weil er Hunger hatte, aber keine Feigen an ihm fand. Als er am nächsten Morgen (also am Kardienstag) mit seinen Jüngern wieder auf dem Weg in die Stadt am Baum vorbeikommt, zeigte sich, dass er verdorrt war (Mk 14,20–25). Matthäus berichtet erst im Anschluss an die Tempelreinigung, dass Jesus auf seinem Weg in die Stadt fehlende Feigen an einem Baum entdeckt, ihn daraufhin verflucht und der Baum „auf der Stelle“ verdorrt (Mt 21,18–22).

Matthäus scheint hier wieder die bei Markus auf zwei Tage verteilte Aktion zusammenzufassen, ebenso wie er auch bei der Tempelreinigung den ersten Besuch des Tempels und die erst am Tag danach erfolgende Aktion Christi in einem Atemzug erzählt hatte. Der Morgen, von dem Matthäus *im Anschluss an die Tempelreinigung* spricht, ist also nicht, wie man denken könnte, der Morgen danach, sondern der Morgen am Tag der Tempelreinigung selbst: Matthäus *blendet also zeitlich zurück* (und sagt deshalb auch nicht: „am morgen danach“, sondern schlicht „als er in der Frühe in die Stadt hinaufzog“. Um das Vorliegen einer Rückblende hier nicht zu verschleiern, sollte man den griechischen Text hier nicht – wie die Einheitsübersetzung es tut – übersetzen mit „als er in der Frühe *wieder* in die Stadt *zurückkehrte*“; das hier stehende ἐπανάγων kann einfaches Hinaufziehen bezeichnen.

Ferner überspringt Matthäuas nach der Verfluchung Jesu den Tagm, der zwischen der Verfluchung und dem Entdecken des verdorrten Baumes liegt; er berichtet vielmehr sofort vom Eintreten der Verdorrung, was er mit dem Wort „auf der Stelle“ (παραχρῆμα) noch unterstreicht. Dieses die Kürze der Zeit betonende Wort muss aber nicht bedeuten, dass die Verdorrung genau im selben Moment und noch vor den Augen der Jünger geschah: Denn wenn die Wirkung des Fluches, wie Markus berichtet, einen Tag später eingetreten war, kann man immer noch wahrheitsgemäß sagen, dass dies (gemessen an der Lebenszeit des Baumes) immer noch eine fast eine augenblicklich eintretende Wirkung gewesen war.

[116] Matthäus und Lukas weichen hauptsächlich darin voneinander ab, dass (1) bei Mt der Hauptmann selbst und bei Lk die von ihm gesandten Ältesten der Juden zu Jesus gehen und um die Heilung bitten, und dass (2) nach Mt 8,7.8,13 der Hauptmann auf die Frage

Jesu, ob er kommen soll, verneinend antwortet, worauf Jesus ihn wegschickt mit den Worten „Geh, dir geschehe wie du geglaubt hast“, während bei Lk der Hauptmann Jesus zunächst durch die Ältesten bitten lässt, er möge zu ihm kommen, ihm dann aber, als er sich mit den Ältesten dem Haus des Hauptmann näherte, seine Freunde schickt und ihm sagen lässt, er brauche das Haus nicht zu betreten; die Ältesten aber gehen ins Haus und finden den Knecht gesund auf (man könnte hier denken, dass der Hauptmann die ganze Zeit zu Hause ist und seine Freunde von dort aus Jesus entgegenschickt – was Lukas jedoch nicht sagt und wohl auch nicht so gewesen ist; siehe unten). Beide Widersprüche verschwinden, wenn man die Geschichte wie folgt rekonstruiert:

Der Hauptmann macht sich mit seinen Freunden auf den Weg, um Jesus seine Bitte vorzutragen. Er schickt dann einige dieser Freunde, nämlich jüdische Ältesten, zu Jesus voraus (Lk 7,3), damit sie in seinem Namen die Bitte vortragen, während er selbst mit anderen Freunden aus Ehrfurcht zurückbleibt und das Gespräch von weitem verfolgt. Wenn Matthäus den Hauptmann die Bitte vortragen lässt (Mt 8,6), ist das im selben Sinn zu verstehen, wie die Aussage in Mt 27,26, dass Pilatus Jesus geißelte; so wie Pilatus dort „durch“ seine Soldaten handelt, spricht der Hauptmann hier also „durch“ seine Gesandten. Jesus fragt, ob er kommen und heilen soll und die Ältesten bejahen dies im Namen des Hauptmanns. Daraufhin geht Jesus zusammen mit den jüdischen Ältesten auf das Haus des Hauptmanns zu (Lk 7,6); der Hauptmann und die bei ihm verbliebenen Freunde folgen ihnen von weitem. Als sich Jesus dem Haus des Hauptmanns nähert, entscheidet der Hauptmann jedoch, seine bei ihm verbliebenen Freunde zu Jesus zu schicken und ihm sagen zu lassen, er solle nicht in das Haus gehen, es genüge ein Wort von ihm (gemäß Lk 7,6; in Mt 8,8 spricht wieder der Hauptmann selbst im übertragenen Sinn; Matthäus übergeht die für ihn unwesentliche Einzelheit, dass der Hauptmann Jesus zunächst kommen lassen wollte und es sich dann anders überlegte, und bringt daher gleich auf die Frage Jesus, ob er kommen solle, die verneinende Antwort). Nun lobt Jesus den Glauben des Hauptmanns (Mt 8.10–12; Lk 7,9), dreht sich um, geht auf den Hauptmann zu, und redet ihn persönlich an mit den Worten „Geh, dir geschehe, wie du geglaubt hast“ (gemäß Mt 8,13). Während der Hauptmann nun zufrieden seinen Geschäften außerhalb des Hauses weiter nachgeht und erst später von der Genesung erfährt, gehen seine Freunde in das Haus und finden den Knecht gesund vor (Lk 7,10).

Insgesamt berichtet Matthäus das Ereignis in einer stark kondensierten Form, indem er ihm unwichtige Details weglässt; Lukas bringt mehr Details, lässt aber ebenfalls Nebensächlichkeiten weg.

[117] Wer war die ungenannte salbende Sünderin in Lk 7? Nach der Tradition (vertreten z.B. von Papst Gregor I.) war es Maria Magdalena, von der im Neuen Testament explizit nur überliefert wird, dass Jesus aus ihr einst sieben Dämonen ausgetrieben hatte (Lk 8,2; Mk 16,9), dass sie eine Zeugin der Kreuzigung, der Grablegung und Auferstehung Jesu war (Mt 27,56.61; 28,1–8; Mk 15,40.47; 16,1–10; Lk 24,10; Joh 19,25; 20,1–2.11–18) und dass sie als erste eine Erscheinung des Auferstandenen hatte und den Aposteln die frohe Botschaft überbrachte, dass Jesus lebt (Mt 28,9–10; Mk 16,9–11; Joh 20,11–18). Maria Magdalena wird darüber hinaus oft auch mit Maria von Bethanien gleichgesetzt.

Obwohl diese traditionellen Gleichsetzungen (Sünderin von Lk 7 = Maria Magdalena = Maria von Bethanien) exegetisch nicht ganz sicher sind und heute oft als falsch und indiskutabel betrachtet werden, sind sie doch durchaus vertretbar. Zunächst ist nämlich das Gegenargument, dass jene Sünderin in Lk 7 namentlich nicht genannt wird, nicht überzeugend: Denn falls die später hochgeachtete Jüngerin Maria Magdalena in der Tat einst jene stadtbekannte Sünderin war, hat sich der Evangelist Lukas vielleicht gescheut, sie direkt als stadtbekannte Sünderin zu bezeichnen.

Ebenso wenig überzeugend ist das Argument, Maria Magdalena stamme aus der Stadt Magdala, Maria von Bethanien aber aus Bethanien. Denn selbst wenn der Beiname „Magdalena“ auf die Stadt Magdala als Herkunftsort hinweisen sollte (das ist nicht sicher, es könnte auch ein ehrender Beiname sein, den ihr später die Christen gaben: Migdal-El = Turm Gottes), könnte ein und dieselbe Frau in Magdala geboren und in Bethanien ihren Wohnsitz genommen haben; oder sie könnte umgekehrt in Bethanien geboren und sich später bis zu ihrer Begegnung mit Jesus in Magdala niedergelassen haben (man bedenke, dass auch Jesus „Nazarener“ genannt wurde, obwohl er in Bethlehem geboren war, es reichte hierfür aus, dass er in Nazareth aufgewachsen war). Man beachte ferner, dass die Evangelisten der in Bethanien lebenden Maria an keiner Stelle den Beinamen „von/aus Bethanien“ oder „die Bethanierin“ verleihen.

Gewichtiger ist das Argument, dass wenn Maria Magdalena mit Maria, der Schwester des Lazarus identisch wäre, zu erwarten wäre, dass Johannes bei der Erwähnung von Maria Magdalena in Kap. 19 und 20 darauf hingewiesen hätte, dass sie die zuvor in Kap. 11 genannte Schwester des Lazarus war. Aber solche Erwartungen können täuschen; der Evangelist Johannes führt Maria Magdalena in Joh 19,25 unvermittelt als Zeugin der Kreuzigung ein, ganz ohne ihren Bezug zu Jesus zu erklären, dies hat er also in jedem Fall – ob sie nun mit Maria von Bethanien identisch ist oder nicht – versäumt und seine Aufmerksamkeit auf anderes gerichtet. So ist dieses Argument nicht zwingend, wenngleich es durchaus einiges Gewicht hat.

Auf der anderen Seite aber sprechen einige guten Argumente *für* die Gleichsetzung und machen sie meines Erachtens wahrscheinlicher als die Aufspaltung in drei Personen:

Das *erste Argument* spricht für die Gleichsetzung *aller drei Frauen* und ist die Tatsache, dass alle drei Frauen mit einer Salbung Jesu in Verbindung gebracht werden (die Sünderin salbt Jesus am Anfang seines Wirkens, Maria, die Schwester des Lazarus, salbt ihn am Ende, und Maria Magdalena versucht, ihn im Grabe zu salben und begegnet ihm dabei als Auferstandenen), und zwar so, dass sich ein logischer Zusammenhang ergibt, wenn man annimmt, dass es sich immer um dieselbe Frau handelt: Bei der ersten Salbung wird Maria Jesu Jüngerin, und gibt ihre Stellung als stadtbekannte Sünderin in einer galiläischen Stadt (vielleicht in Magdala am galiläischen See) auf. Sie begleitet nun Jesus, weilt aber zuweilen auch in Bethanien bei ihren dort lebenden Geschwistern Lazarus und Martha (Lk 10,38–42), so dass Bethanien in Judäa in der Nähe Jerusalems „die Stadt von Maria und Martha“ (Joh 11,1) genannt werden kann. Dass nun Bethanien „ihre Stadt“ hieß, obgleich sie in jener galiläischen Stadt (vielleicht Magdala) eine stadtbekannte Sünderin gewesen war, ließe sich leicht erklären. Entweder war Bethanien von jeher der Wohnsitz ihrer Familie, so dass Maria dort geboren ist, aber Maria hat dann in jungen Jahren ihre Geburtsstadt verlassen, um in jener galiläischen Stadt zu arbeiten, bis sie Jesus begegnete. Oder aber die ganze Familie residierte zunächst in jener galiläischen Stadt, so dass Maria dort geboren ist und auch

dort blieb, bis sie Jesus begegnete; danach aber könnte die ganze Familie (vielleicht um nach der Begegnung Marias mit Jesus neu anzufangen), nach Bethanien umgezogen sein. Jedenfalls weilte Maria in Bethanien, als ihr Bruder Lazarus krank wurde und starb (Joh 11,1–46). Als Jesus vor seiner Leidenswoche in Bethanien zu Gast war, erinnerte sie sich an ihre einstige Salbungsaktion, und wiederholt sie, bewegt von Angst um Jesus und böser Vorahnung, wobei sie nun sogar noch sein Haupt salbte und der Krug dabei zerbrach. Durch diesen logischen Zusammenhang wird also die zweifache Salbung Jesu zu Anfang und zu Ende seiner Wirksamkeit verständlich, nämlich als eine bewusste Nachahmung dieses Aktes durch dieselbe Frau (hätten dagegen verschiedene Frauen einen solchen Aufsehen erregenden Akt unabhängig voneinander vollzogen, wäre das ein recht unwahrscheinlicher Zufall). Es lässt sich nun auch noch eine dritte Salbung Jesu durch dieselbe Frau verständlich machen. Jesus bemerkte bei der Salbung in Bethanien, dass dieser Salbungsakt sein bevorstehendes Begräbnis vorbereitet habe. Musste dieser Ausspruch Jesu Maria nicht dazu bewegen, zu versuchen, den Salbungsakt auch noch ein drittes Mal zu wiederholen, nachdem Jesus gestorben war und im Grabe lag? Folglich liegt die Annahme nahe, dass sie es gewesen ist, die in der Frühe am dritten Tage die „salbentragenden Frauen“ anführte.

Ein *zweites Argument* spricht speziell für die Gleichsetzung der Sünderin mit Maria von Bethanien: In Joh 11,2 bemerkt der Evangelist Johannes mit Bezug auf die in Bethanien weilende Maria: „Es war aber [diese] Maria, die den Herrn mit Öl gesalbt hatte“. Dies scheint sich auf ein bereits zurückliegendes Ereignis zu beziehen und dürfte daher auf die im Lukasevangelium erzählte Salbung durch die Sünderin zurückweisen. Aber selbst, wenn sich diese Bemerkung auf die erst in Joh 12 berichtete Salbung in Bethanien beziehen würde, ist bemerkenswert, dass Johannes anscheinend nur *eine* Frau kennt, die so etwas getan hat – sonst hätte er wohl gesagt: Es war aber Maria *eine der* Frauen, die den Herrn mit Öl gesalbt hat.

Ein *drittes Argument*, das speziell für die Gleichsetzung der Sünderin mit Maria Magdalena spricht, ist Lk 8,2: Nach der zuvor berichteten Salbung durch die Sünderin (Lk 7) wird diese Frau sicher ein Motiv gehabt haben kann, Jesus nachzufolgen, und Lukas erwähnt nach der Salbungsgeschichte in Lk 8,2 auch just die Jesus begleitenden Frauen, wobei er als ersten Namen Maria Magdalena nennt.

Exkurs: Wenn – wie es nach dem eben gesagten gut möglich ist – Lazarus, Martha und Maria zuerst in einer Stadt (etwa Magdala) in Galiläa wohnten und später nach Bethanien in Judäa umzogen, wäre auch eine Identifikation der beiden Gastgeber möglich, in deren Haus die beiden Salbungen stattfanden: Der Gastgeber bei der Salbung in jener galiläischen Stadt war ein Pharisäer namens Simon (Lk 7,36.44); der Gastgeber bei der Salbung in Bethanien wird in Mt 26,6 und Mk 14,3 „Simon der Aussätzige“ genannt (der vermutlich so heißt, weil er – vielleicht von Jesus? – vom Aussatz geheilt worden war), während in Joh 12 der Gastgeber nicht genannt ist, es aber heißt, dass Lazarus „einer von den mit ihm“ [Jesus] Tafelnden war (Joh 12,2). Nach Abbé Claude-Joseph Drioux (La Bible populaire, Paris, 1864) sind die beiden Simon nicht nur untereinander identisch, sondern auch mit Lazarus, was wenig plausibel ist, da nach Joh 12,2 Lazarus nur einer der Tafelnden war und somit eher nicht der Gastgeber. Eher könnte man Simon den Aussätzigen mit dem Pharsäer Simon gleichsetzen, sofern Mt 26,6 und Mk 14,3 in Verbindung mit Joh 12,2 die Vermutung nahelegt, dass Lazarus und seine Schwestern zum Haushalt Simons des Aussätzigen gehörten (sodass dieser Simon mit ihnen verwandt gewesen sein kann, also etwa ihr Bruder, Vater, Großvater, Neffe oder Onkel war, vielleicht auch der Ehemann einer der Schwestern); dann könnten sie auch vor ihrem Umzug nach Bethanien, also in Galiläa in Simons Haus gelebt haben, der dann als Pharisäer Simon der Gastgeber Jesu in Lk 7 gewesen sein könnte. (Manche setzen diesen Pharisäer wiederum mit dem berühmten Sohn des Pharisäers Gamaliel gleich; aber das ist unwahrscheinlich, da Simon der Sohn Gamaliels den christlichen Glauben ablehnte, während der Pharisäer aus Lk 7, falls er mit Simon dem Aussätzigen identisch ist, ein Freund Jesu gewesen sein dürfte). Interessant ist noch die Beobachtung von Drioux, dass auch Lazarus eventuell aussätzig gewesen sein könnte. Ein Argument dafür ist, dass Jesu Freund Lazarus womöglich Vorbild des „armen Lazarus“ in Jesu Gleichnis vom reichen Prasser und vom armen Lazarus (Lk 16,19–31) war, wie die Parallelität zwischen Lk 16 und Joh 12 nahelegt: Der reiche Prasser in der Hölle bittet Abraham, er möge Lazarus von den Toten auferstehen lassen, um die Menschen zu warnen, erhält aber zur Antwort, dass eine Totenauferstehung die Ungläubigen nicht bessern werde (Lk 16,27–31), und der echte Lazarus wird tatsächlich von den Toten auferweckt, was jedoch die Hohepriester nicht zum Glauben führt, sondern zu dem Beschluss, Lazarus z8u töten (Joh 12,9). Wenn angesichts dieser Parallele Lazarus im Gleichnis als ein Aussätziger geschildert wird (Lk 16,20), würde es passen, wenn der echte Lazarus tatsächlich einst aussätzig war. Das heißt aber nicht, das er, wie Drioux meint, mit Simon dem Aussätzigen identisch sein muss; aber wenn er mit diesem im selben Haushalt lebte, könnte er von ihm angesteckt worden sein, und Jesus könnte beide geheilt haben.

[118] Judas hatte dem Hohen Rat den Verrat angeboten, woraufhin dieser ihm dafür dreißig Silberlinge gegeben hatte; dies war anscheinend zwei Tage vor dem Passah (also am Dienstag) geschehen (vgl. Mt 26,1–5.14–16; die dazwischen stehende Salbung in Bethanien Mt 26,6–13 scheint ein Rückblick zu sein, siehe Punkt 9). Nach der Verurteilung Jesu am Karfreitag morgen ergriff Judas Reue (Mt 27,3) und nachdem er die dreißig Silberlinge den Hohenpriester zurückgegeben hatte, erhängte er sich (Mt 27,3–5); die Hohenpriester aber kauften (egorasan) von dem Geld den Blutacker. Nach Apostelgeschichte 1,18 hingegen erwarb sich (ektesato) Judas von dem Geld den Blutacker, und er stürzte – offenbar auf diesem Acker – kopfüber und brach entzwei, so dass seine Gedärme heraustraten.

Dabei handelt es sich keineswegs um unvereinbare Berichte. Es wird so gewesen sein, dass Judas das Geld zurückgab und die Hohenpriester mit diesem Judasgeld, weil sie es sich offenbar nicht zurückschenken lassen wollten, im Namen des Judas den Acker „kauften“ – auf diese indirekte Weise aber „erwarb“ sich eben auch Judas den Acker, zumal dann, wenn er auf demselben gestorben sein sollte. Und wenn er sich auf diesem Acker erhängte, etwa auf einem hohen Baum, zudem vielleicht mit dem Kopf nach unten, so könnte sich beim Abnehmen des Körpers ein Sturz ereignet haben, welchen Augenzeugen mit den Worten von Apg 1,18 beschrieben haben könnten. Eine andere Möglichkeit zur Vereinbarung der Berichte wäre die, welche Apollinaris von Laodicea (4. Jh.) mit Berufung auf Papias von Hierapolis (um 120) weitergab: „Judas starb nicht, als er sich erhängte. Sondern er lebte weiter, weil er herabgeholt wurde, bevor ihn die Schlinge erwürgte“ und starb dann später auf die Weise, wie in der Apostelgeschichte berichtet wird (Zitat nach Berger, Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt 2005, S. 1073).

Die brennendste Frage ist aber natürlich die nach dem postmortalen Schicksal des Judas. Drei Stellen sind es, die auf den ersten Blick klar dafür zu sprechen scheinen, dass Judas die ewige Verdammnis ereilt hat. Aber keine ist ein wirklich definitiver Beweis. *Erstens* sagt Petrus in Apg 1,25: Judas ist vom Apostelamt abgetreten, „um an seinen Ort zu gehen". Hier *könnte* man mit dem Ort die Hölle sehen. Aber: Man *muss* das nicht. Petrus lässt ja *offen*, um welchen Ort es sich handelt, wahrscheinlich weiß er es gar nicht. *Zweitens* betet Jesus in Joh 17,12: „Ich habe sie [die 12 Apostel] in deinem Namen bewahrt, den du mir gegeben hast, und sie bewacht, und keiner ging verloren (apoleto) außer dem Sohn des Verderbens (Verlorengehens) ",dem hyios tes apoleias. Judas ging also verloren, er blieb nicht in der Gemeinschaft mit Christus, er trennte sich von ihm. Judas hatte sich aus dem Kreis der Jünger entfernt, um Jesus auszuliefern. Die Frage aber, ob diese Trennung *auf ewig* Bestand haben sollte oder ob eine Umkehr möglich bleibt, bleibt offen, da der Ausdruck „verloren" häufig etwas meint, *was noch zu retten ist*. So ist Jesus nach Lk 19,10 gekommen, das verloren gegangene (to apololos) „zu suchen und zu retten" (vgl. auch Mt 10,6 und 15,24, sowie die drei Gleichnisse vom verlorenen Schaf, der verlorenen Drachme und dem verlorenen Sohn in Lk 15). *Drittens* führt man Jesu Ausspruch in Mk 14,21 (= Mt 26,24) an: „Weh dem Menschen, durch den der Menschensohn ausgeliefert wird: Für ihn wäre es gut, wenn er nie geboren wäre". Dies ist sicher das stärkste Argument für seine Verdammnis. Hier sollte jedoch nachdenklich machen, dass es in der Kirche nie das Pendant zu Heiligsprechungen gegeben hat: Man hat nie über einen konkreten Menschen geurteilt, dass er verdammt sei, auch im Fall des Judas ist es nicht geschehen. Im Gegenteil hat Papst Joh. Paul II. erklärt, der genannte Ausspruch Jesu könne „nicht mit Sicherheit im Sinne der ewigen Verdammnis aufgefasst werden" (Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, hrsg. von Vittorio Messori, S. 211). Aber wie will man die Stelle anders deuten? Eine andere Deutung ist offenbar nur möglich, wenn man den Ausspruch nicht als absolute, für immer gültige Aussage versteht (sonst würde er zweifellos die ewige Verdammnis implizieren). Man könnte ihn statt dessen auf die Zeit unmittelbar nach dem Verrat zu beziehen. Der Ausspruch wäre dann eine Art *Prophezeiung*: Judas wird nach dem Verrat in eine so schlimme Verzweiflung fallen, dass er sich wünschte, nie geboren zu sein. Diese Verzweiflung ist dann ja auch tatsächlich eingetreten, weshalb Judas den Freitod suchte. Dass er Hand an sich legte, um sich zu erhängen, war eine weitere Sünde, er könnte aber vor Eintritt des Todes diese letzte Sünde samt allen weiteren Sünden seines Lebens noch bereut haben (zumindest seine Reue über die Auslieferung Jesu in Mt 27,3–4 scheint ja echt gewesen zu sein) und so der ewigen Verdammnis entgangen sein. Diese Deutung ist möglich, auch wenn sie zweifelhaft bleibt und sich jedenfalls nicht eindeutig als richtig erweisen lässt. So muss (und darf) man die Frage letztlich offen lassen.

Es ist hier ähnlich wie mit der Frage, *ob es viele sind, die gerettet werden* (Lk 13,23), auf die Jesus nicht mit „Ja" oder „Nein" beantwortet, sondern sagt (Lk 13,24 und Mt 7,13–14) man solle sich bemühen, durch die enge Pforte zu gehen; viele versuchen es und kommen nicht hindurch (man muss wohl hinzufügen: sie schaffen es nicht aus eigener Kraft, vielleicht aber doch mit Gottes Gnade); außerdem wandern viele auf dem breiten Weg, der ins Verderben / in die Verlorenheit (apoleia) führt (damit lässt er jedoch offen, ob auch alle den breiten Weg *bis zum Ende* gehen, oder ob sie nicht vielleicht doch – auf Wegen, die Gott allein kennt – gerettet werden). Obwohl Jesus also nicht auf die Frage direkt antwortet, klingt seine Aussage hier eher so, als sei die Ausgangsfrage mit Nein zu beantworten, und so haben viele hervorragende Theologen die Meinung vertreten, dass in der Tat nur wenige gerettet werden. Man kann aber auf der anderen Seite zu bedenken geben, dass in Apk 7,9 die Geretteten eine Schar bilden, „die niemand zählen kann" – eine der wenigen Stellen, wo in der Schrift von Unzählbarkeit (eine Art Unendlichkeit im übertragenen Sinn) die Rede ist, also jedenfalls ganz das Gegenteil von „wenige". Ähnlich verheißt Gott in Ez 37,26, er werde die Angehörigen seines endzeitlichen Volkes ?viele werden lassen?.

Warnen muss man jedoch von der heute häufig vertretenen Meinung, es sei ja ohnehin klar, dass am Ende *alle* gerettet werden. Die Verdammnis wäre in dieser Sicht zwar eine reale und (wie man nicht leugnen kann) in der Schrift klar gelehrte Möglichkeit, d.h. eine an sich real bestehende Gefahr, bei der man jedoch zuversichtlich hoffen darf, dass Gott glücklicherweise jeden Menschen daraus erretten wird. Man müsste dann sagen, dass uns die (biblischen und außerbiblischen) Reden, Bilder und Visionen, welche den Zustand von Verdammten beschreiben, nur eine nicht eintretende reale Möglichkeit plastisch vor Augen führen sollen. In einer konsequenten „leere Hölle" –Theologie möchte man darüber hinaus nicht nur keine Menschen, sondern auch keine über den Menschen stehenden personalen Wesen der Verdammnis anheim fallen lassen. Da nun jedoch der Teufel und seine Engel biblisch *eindeutig* zu den Verdammten gezählt werden (Mt 25,41; Apk 20,10), müsste man diesen Wesenheiten – zumindest dort, wo von ihrer Verdammnis die Rede ist – die Personalität absprechen und sie (zumindest dort) als reine Symbole für das Böse deuten. Ihre ewige Verdammnis wäre dann bloß als die ewige Wegfluchung des Bösen (nicht aber der Personen, die einst dem Bösen dienten) zu deuten. Hierzu ist klar zu sagen, dass diese Ansichten äußerst gewagte Spekulationen sind, die niemals als sichere biblische Lehre ausgegeben werden dürfen.

[119] Im Detail lassen sich die Verleugnungen aus den vorliegenden Berichten ohne Schwierigkeiten so rekonstruieren, dass jeder der Evangelisten einen wahren Aspekt des Geschehens wiedergegeben haben kann.

Erste Verleugnung:

(a) nach Matthäus und Markus (Mt 26,69–70; Mk 14,66–68): Petrus sitzt im Hof, eine Magd kommt auf ihn zu und behauptet: Auch du warst mit Jesus dem Galiläer zusammen. Er sagt: Ich weiß nicht, wovon du redest.

(b) nach Lukas (22,56–57): Eine Magd sieht ihn beim Licht (Feuer) sitzen, schaut ihn an und sagt (offenbar zu den Leuten): Auch dieser war mit ihm. Er antwortet: Ich kenne ihn nicht, Frau.

(c) nach Johannes (18,17): Die Torhüterin fragt, offenbar als Petrus in den Hof eintritt: Bist nicht auch du einer von den Jüngern dieses Menschen? Petrus antwortet Ich bin es nicht.

Zusammenschau: Alle stimmen darin überein, dass die erste Verleugnung durch die Beschuldigung einer Magd ausgelöst wurde, Johannes informiert uns darüber, dass es die Torhüterin war. Diese fragte schon beim Einlass des Petrus, ob er nicht einer von diesen Jüngern sei (nach Joh). Petrus antwortet nicht sogleich, er tut als habe er nicht verstanden, huscht in den Hof und setzt sich ans Feuer. Die Magd aber schaut ihm nach und ruft den Leuten zu: Auch dieser war mit ihm (nach Lk), dann rennt sie zu ihm hin und sagt ihm ins

Gesicht: Auch du warst mit Jesus dem Galiläer zusammen (nach Mt und Mk). Nun antwortet Petrus: Ich bin es nicht (Joh), Ich kenne ihn nicht, Frau (Lk), und ich weiß nicht, wovon du redest (Mt, Mk).

Zweite Verleugnung:
(a) nach Matthäus (26,71–72): Petrus geht zum Tor und eine andere Magd sagt zu den Umherstehenden: Dieser war mit Jesus von Nazareth. Petrus schwört, dass er diesen Menschen nicht kennt.
(b) nach Markus (14,68–70): Petrus geht hinaus in den Vorhof, wo dieselbe Magd wie beim ersten Mal zu den Umherstehenden sagt: Dieser war einer von ihnen. Petrus leugnet wieder.
(c) nach Lukas (22,58): Ein anderer sieht Petrus an und sagt: Auch du bist einer von ihnen. Petrus antwortet. Ich bin es nicht.
(d) nach Johannes (19,25) Petrus steht und wärmt sich beim Feuer. Die Leute sagen zu ihm: Bist nicht auch du einer von seinen Jüngern? Er leugnet und sagt: Ich bin es nicht.
Zusammenschau: Petrus geht zum Tor zurück, durch das man vom Hof in den Vorhof gelangt. Er schreitet durch das Tor und betritt den Vorhof, gleich am Tor ist ein Feuer, an dem die Torhüterin, eine andere Magd und weitere Leute stehen. Die andere Magd fängt an und sagt: Dieser war mit Jesus von Nazareth (Mt). Die Torhüterin erkennt Petrus wieder und bestätigt dies (Mk), ebenso wie einer der dort stehenden Knechte (Lk), so gibt es einen Tumult, man hält Petrus fest und die Leute fragen ihn: Stimmt das, bis nicht auch du einer von seinen Jüngern? Petrus leugnet (Mk), indem er sagt: Ich bin es nicht (Lk, Joh) und er setzt einen Schwur hinzu, dass er Jesus nicht kennt (Mt).

Dritte Verleugnung:
(a) nach Matthäus und Markus (Mt 26,73–74; Mk 14,70–71): Kurze Zeit später kommen die Umstehenden auf Petrus zu und behaupten: Wirklich bist du einer von ihnen, deine Sprache [der galiläische Dialekt] verrät dich. Petrus schwört unter Verwünschungen: Ich kenne diesen Menschen nicht.
(b) nach Lukas (22,59–61): Ungefähr eine Stunde später behauptet ein anderer: Wirklich war er mit ihnen, denn er ist Galiläer. Petrus sagt: Mensch, ich weiß nicht, was du sagst. Drauf dreht sich Jesus um und schaut Petrus an.
(c) nach Johannes (18,26–27): Ein Knecht des Hohenpriesters, ein Verwandter des Malchus, dem Petrus bei der Gefangennahme ein Ohr abgeschlagen hatte, sagt zu Petrus: Habe ich dich nicht mit ihm im Garten gesehen? Petrus leugnete wieder.
Zusammenschau: Nach einer kurzen Zeit (die Lukas genauer als eine Stunde erklärt) beginnt wieder einer zu sagen, dass Petrus zu Jesus gehören muss, weil er Galiläer sei (Lk), dies bestätigen die Umherstehenden, die daraufhin Petrus vorhalten, und ihr Wortführer (Johannes identifiziert ihn als einen Verwandten des Malchus) fügt noch die Frage hinzu: Habe ich dich nicht mit ihm im Garten gesehen? Daraufhin leugnet Petrus wieder (Joh), indem er dem Wortführer zuruft: Mensch, ich weiß nicht, was du sagst (Lk), und vor allen Leuten unter Verwünschungen schwört: Ich kenne diesen Menschen nicht (Mt, Mk).

[120] Dass Johannes mit dem Wort „hebräisch“ den damals gesprochenen aramäischen Dialekt bezeichnen kann, steht dadurch fest, dass er eindeutig mehrere aramäische Worte als „hebräisch“ bezeichnet, und zwar in 5,2 [Bethesda = Haus der Gnade], 19,13 [Gabbatha=Anhöhe; die griech. Parallelbezeichnung Lithostrotos = Steinpflaster ist keine Übersetzung], 19,17 [Golgotha=Schädelstätte] und 20,16 [Rabbuni = mein Meister].

[121] Vgl. die Rekonstruktion in der (überhaupt sehr empfehlenswerten) Encyclopedia of Bible Difficulties von Gleason L. Archer Jr., Grand Rapids 1982, S. 354–355.

[122] Wenn Jesus beim Letzten Abendmahl über Brot und Wein einen längeren Text gesprochen hat, können alle diese Quellen gleichermaßen authentische Worten Jesu überliefern. Dies wäre z.B. der Fall, wenn Jesus über das Brot gesprochen hätte: *Nehmet und esset alle davon: Das ist nämlich mein Leib, der für euch hingegeben und gebrochen wird zur Vergebung der Sünden. Tut dies zu meinem Gedächtnis*. Und über den Kelch: *Nehmet und trinket alle daraus. Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut. Das ist nämlich der Kelch meines Blutes, denn mein Blut ist das Blut des neuen und ewigen Bundes – Geheimnis des Glaubens – das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tut dies, so oft ihr dies tut und daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis.*

[123] Die geringfügigen Differenzen betreffen die Begründung für das Sabbatgebot (in Ex 20: das Ruhen Gottes am siebten Schöpfungstag, in Dt 5: Die Befreiung aus der ägyptischen Zwangsarbeit) sowie die Aufzählung der Personen und Sachen des Nächsten, die man nicht begehren soll (in Ex 20: Haus - Frau - Knecht - Magd - Rind - Esel - alles, was ihm gehört; in Dt 5: Frau - Haus - Acker - Knecht - Magd - Rind - Esel - alles, was ihm gehört). Wichtig ist, dass beide Perikopen nicht den Wortlaut der zehn Gebote wiedergeben, die auf zwei steinernen Gesetzestafeln geschrieben standen (vgl. Ex 24,12; 31,18; 32,15–16.19; 34,1.4.28 und Dt 4,13; 5,22; 9,9.15–17; 10,1–5), und die anscheinend viel kürzer gewesen sein müssen: Denn erstens standen auf ihnen nur „zehn Worte“ (Ex 34,28; Dt 4,13; Dt 10,4), womit kurze Merksätze gemeint sein dürften, und zweitens passten die Tafeln in die Bundeslade (Ex 25,21; 1 Kön 8,9), die ein Kasten aus Akazienholz mit 2,5 Ellen Länge, 1,5 Ellen Breite und 1,5 Ellen Höhe (Ex 25,10) war. Die beiden Reden in Ex 20 und Dt 5 sind demnach nur ausgestaltende Reden über den Inhalt der zehn Gebote. Trotzdem könnten sie die wörtliche korrekte Wiedergabe einer einzigen Rede sein, wenn man annimmt, dass jeweils verschiedene Worte dieser Rede weggelassen wurden. Das Sabbatgebot könnte ja in der ursprünglichen Rede beide Begründungen von Ex 20 und Dt 5 enthalten haben; und die ursprüngliche Reihenfolge dessen, was man nicht begehren soll, könnte Haus - Frau - Haus - Acker - Knecht - Magd - Rind - Esel gewesen sein, wobei man das erste Wort „Haus“ als Bezeichnung für die gesamte Hausgemeinschaft (Personen, Tiere und Güter) auffassen könnte – was eine

Art zusammenfassender Begriff für das danach einzeln Genannte wäre – während das zweite Wort „Haus“ das Wohnhaus bezeichnen würde.

[124]Vgl. zum folgenden Michael Hesemann, Jesus von Nazareth. Archäologen auf den Spuren des Erlösers, Augsburg 2009, S. 227–231.

[125]Francesco Bella und Carlo Azzi, 14c-Dating of the 'Titulus Crucis', in: Radiocarbon 44/3 (2002), S. 685–689, hier 688.

[126]Beim Turiner Grabtuch ist die Radiokarbondatierung sehr wahrscheinlich falsch, wie der Physiker Frank Tipler überzeugend dargelegt hat, was immer er auch sonst an fantastischen und philosophisch unplausiblen Annahmen über die Natur Gottes, Christi und des Menschen vorbringt (vgl. Tipler, Die Physik des Christentums, München/Zürich, 2007, S. 250–253).

[127]Nach Mt 8,28–34 heilt Jesus am östlichen Ufer des Galiläischen Sees zwei Besessene, ist Mk 5,1–20 und Lk 8,26–39 ist nur von einem Besessenen die Rede; die Evangelien-Handschriften weichen zudem in der Ortsbezeichnung voneinander ab: Gadara, Gerasa oder Gergesa, was offenbar auf Abschreibfehler zurückgeht (ursprünglich dürfte Gadara sein, eine Stadt 15 km südöstlich vom See, zu deren Landbesitz das Gebiet am See gehört haben dürfte; Gergesa lag direkt in der Nähe dieses Landbesitzes am See, ein Teil des Besitzes der Gadarener könnte als Land der Gergeser bezeichnet worden sein; Gerasa war die wichtigste Stadt der Dekapolis 60 km vom See entfernt im Landesinneren). Die Differenz in der Anzahl erklärt sich leicht dadurch, dass einer der beiden der Wortführer, der andere nur ein Begleiter war. – Nach Mt 22,29–34 heilt Jesus *zwei* nicht mit Namen genannte Blinde, als er die Stadt Jericho (in Richtung Jerusalem) *verließ*, nach Mk 10,46–52 heilte er ebenfalls bei seinem *Auszug* aus der Stadt Jericho *den blinden Bartimäus* (den Sohn des Timäus). Nach Lk 18,35–43 versuchte *ein* Blinder Jesus bereits anzusprechen, als er, umgeben von einer großen Schar, in der Nähe der Stadt Jericho war, um sie zu *betreten*. Der Hergang lässt sich jedoch diesen drei Zeugnissen entsprechend so rekonstruieren: Als Bartimäus hörte, dass Jesus kommt, versuchte er ihn gemäß dem lukanischen Bericht schon bei seinem Einzug in die Stadt anzusprechen, drang aber beim ersten Versuch nicht zu Jesus durch, weil die Menschen ihn zurückhielten und ihm geboten, zu schweigen (Lk 18,39). Doch gab er nicht auf, sondern verstärkte seine Bemühungen. Immer und immer wieder wird er es versucht haben. Am Ende scheint er noch einen Leidensgenossen, einen weitere Blinden, mit sich genommen haben; die beide schafften es erst, zu Jesus vorgelassen und von ihm geheilt zu werden, als dieser bereits im Begriff war, die Stadt zu verlassen. Dass die Bemühungen des Blinden vor Jesu Einzug in die Stadt begannen, bezeugt Lukas, dass sie erst nach dem Auszug aus der Stadt Erfolg hatten, bezeugen Matthäus und Markus. Dazwischen muss die Tätigkeit Jesu in Jericho, nämlich Jesu Besuch beim Zöllner Zachäus, erfolgt sein (Lk 19,1–10), von der Lukas allerdings erst berichtet, nachdem er die Geschichte von der Blindenheilung abgeschlossen hat (bei streng chronologischer Ordnung hätte er die Geschichte von Zachäus in die Geschichte von der Blindenheilung einbetten müssen, darauf hat er aber verständlicherweise zugunsten einer sachlich übersichtlicheren Darstellung verzichtet). Von einer anderen Heilung zweier Blinder, die ganz ähnlich ablief, berichtet Matthäus übrigens in Mt 9,27–31, die sich jedoch in Kapharnaum zutrug (Jesus dürfte zahlreiche Wunder derselben Art vollbracht haben, so wie auch ein Arzt oftmals in seinem Leben Menschen mit denselben Krankheiten heilt). – Nach Mt 21,2 zog Jesus mit *zwei* Eseln – mit einer Eselin und ihrem Eselsfüllen – in Jerusalem ein, in Mk 11,2 und Lk 19,30 ist aber nur das Eselsfüllen erwähnt. Das ist jedoch kein Widerspruch, denn Jesus ritt nach allen drei Evangelisten auf dem Eselsfüllen, auf dem noch nie jemand geritten war (Mt 11,2; Lk 19,30). Das nur von Matthäus erwähnte Mitführen der Mutter des Tieres dürfte den Sinn gehabt haben, das Füllen zum Laufen zu animieren, abgesehen davon, dass die Vorhersage Sach 9,9 dadurch buchstäblich erfüllt wurde.

[128]Paulus hatte auf seiner Reise nach Damaskus eine Christusvision in der Christus mit ihm redete. Über die Begleiter des Paulus schreibt nun der Erzähler, also Lukas, in Apg 9,7: „Sie hörten zwar die Stimme, sahen aber niemanden.“ In Apg 22,9 berichtet dagegen Paulus selbst über das Ereignis: „Meine Begleiter sahen das Licht, hörten aber die Stimme nicht“. Der formale Widerspruch bezüglich des *Hörens der Stimme* ergibt sich nur im Deutschen (ebenso auch im Lateinischen). Im griechischen Original aber heißt es in 9,7: akouontes *tes phones* (ἀκούοντες τῆς φωνῆς = sie hörten die Stimme), wobei die Stimme, *phone* (ἡ φωνή), *im Genitiv* steht. In 22,9 aber steht: *ten de phonen* ouk ekousan (τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν = sie hörten jedoch die Stimme nicht), wobei die Stimme nun *im Akkusativ* steht. Das Hören einer Stimme im Genitiv meint nun das Vernehmen des Geräusches, während das Hören der Stimme im Akkusativ das Verstehen des Gesagten impliziert. Die Aussage 9,7 ist also die, dass die Begleiter nur ein Geräusch vernahmen (so wie Jesu Begleiter in Joh 12,28 die Stimme des Vaters einen Donner hörten) und in 22,9 erfahren wir, dass sie dabei die Worte Jesu nicht verstanden. In ähnlicher Weise heißt es in 9,7, dass sie niemanden sahen (= erkannten), und in 22,9, dass sie dennoch ein Licht wahrnahmen. Damit liegen keine formalen Widersprüche vor. – Aber man kann trotzdem fragen, wie es kommt, dass Lukas und Paulus andere Aspekte desselben Vorgangs nennen. Das mag daran liegen, dass einige der Begleiter die Audition (das Hören eines Geräusches), andere die Vision (die Lichterscheinung) subjektiv intensiver erlebten und dass Vertreter der einen Gruppe dem Lukas, Vertreter der anderen dem Paulus über das von ihnen Erlebte berichteten. Überhaupt ist die stark subjektive Komponente übernatürlicher Erscheinungen der Grund dafür, dass in den Berichten darüber oft stärkere Differenzen auftauchen als in Berichten über gewöhnliche Ereignisse.

[129]Obwohl nach dem Bericht des Lukas bei dieser Erscheinung ein größerer Kreis als nur die Apostel anwesend waren, scheint sich die Übertragung der Beichtvollmacht in Joh 20,19–24 durch Jesus nur auf die Mitglieder des Zwölferkreises beschränkt zu haben. Johannes spricht zwar von „Jüngern“ statt von „Aposteln“, aber man muss beachten, dass Johannes in seinem Evangelium die 12 Apostel niemals mit dem Wort „Apostel“ benennt. Das Wort „Apostel“ kommt nur in Joh 13,16 vor und bezeichnet dort allgemein sprichwörtlich den „Gesandten“, der „nicht größer als der Sendende“ ist, wie es dort heißt. Johannes nennt die Apostel zumindest in seinem Evangelium

immer nur „die Jünger“; im ganzen johanneischen Schrifttum heißen sie nur in Offb 21,14 Apostel, nämlich die „zwölf Apostel des Lammes“; aber auch dort ist es nicht Johannes, der sie so nennt, sondern der Offenbarungsengel. Wenn Johannes also die Zwölf meinte, dürfen wir nicht a priori den Ausdruck „Apostel“ erwarten. Nun scheint der Ausdruck „die Jünger“ im Johannesevangelium bis Kapitel 6 ein größerer Kreis zu sein, aber nach der „Brotrede“ Jesu in Joh 6 trennen sich „viele von seinen Jüngern“ von ihm, um fortan nicht mehr mit ihm zu wandern (6,66), während nur noch „die Zwölf“ Jesus auch weiterhin begleiteten (vgl. 6,67). So hat es den Anschein, dass Johannes nach 6,67 mit dem Wort „die Jünger“ nur noch die zwölf Apostel im engeren Sinn meint (wenngleich ein Sympathisant Jesu wie Nikodemus in 19,38 ein „versteckter“ Jünger Jesu genannt wird).

[130]In Didaskalia II, 24,3, ed. Funk Band 1 S. 92 heißt es, dass der Bischof reumütige Sünder behandeln soll, wie Jesus „es mit der Sünderin tat, welche die Ältesten vor ihn hinstellten, und die weggingen, um ihm das Urteil zu überlassen. Aber er, der Herzenskenner, fragte sie, ob die Ältesten sie verurteilt hätten. Als sie aber zu ihm sagte ‚Nein‘, sagte er zu ihr: ‚Geh, auch ich verurteile dich nicht.‘“.

[131]Mit den perfekten Zahlen und Dreieckszaheln hat es folgendes auf sich. Man kann jede Zahl mit ihrer „Echtteiler-Summe“ vergleichen, d.h. mit der Summe ihrer echten Teiler (d.h. aller ihrer Teiler, die von ihr selbst verschiedenen sind). Betrachtet man z.B. die Zahl 8, so sind deren (von 8 verschiedene) Teiler die Zahlen 1,2, und 4, und deren Summe ist 7. Die Echtteiler-Summe ist also in diesem Fall *kleiner* als die Ausgangszahl 8. Das ist nicht immer der Fall. Nimmt man z.B. die Zahl 12, so sind deren (von 12 verschiedene) Teiler 1,2,3,4 und 6, und deren Summe ist 16; hier ist die Echtteiler-Summe also *größer* als 12. Bei den meisten bekannten Zahlen ist nun die Echtteiler-Summe entweder *kleiner* als die Zahl selbst (wie es bei der Zahl 8 der Fall ist) oder *größer* als die Zahl selbst (wie es bei der Zahl 12 der Fall ist). Im ersten Fall heißt die Zahl *defizient*, im zweiten *abundant*. Extrem selten aber kommt es auch vor, dass die Echtteiler-Summe einer Zahl *genau gleich* der Zahl selbst ist, und in diesem Fall heißt die Zahl *perfekt*. Die kleinste perfekte Zahl ist die Zahl 6: Deren (von 6 verschiedene) Teiler sind ja 1,2 und 3, und es gilt 1+2+3 = 6. In der Antike kannte man lediglich die vier kleinsten perfekte Zahlen, nämlich 6, 28, 496 und 8128. Die nächstgößere ist erst 33.550.336. So ist also die Zahl 496 in der Tat ausgezeichnet als *die dritte perfekte Zahl*. Über perfekte Zahlen ist bis heute nur wenig bekannt. So weiß an z.B. nicht, ob es unendlich viele oder nur endlich viele gibt. Ebenso ist unbekannt, ob es ungerade perfekte Zahlen gibt (alle bekannten sind gerade). Bekannt ist aber, dass gerade perfekte Zahlen immer die Endziffer 6 oder 8 haben müssen (bei allen bekannnten perfekten Zahlen ist dies der Fall), und dass jede perfekte Zahl zugleich eine sog. *Dreieckszahl* sind. Darunter versteht man die Summe der Zahlen von 1 bis zu einer höchsten Zahl *n* (welche die *Basis* der betreffenden Dreieckszahl heißt). Somit sind die ersten vier Dreieckszahlen:
1 (= Dreieckszahl zur Basis 1),
3 (= 1 + 2 = Dreieckszahl zur Basis 2),
6 (= 1 + 2 + 3 = Dreieckszahl zur Basis 3)
10 (= 1 + 2 + 3 + 4 = Dreieckszahl zur Basis 4), usw.
Interessant ist, dass die in Joh 21,11 genannte Zahl von 153 Fischen die Dreieckszahl zur Basis 17 ist. Da alle perfekten Zahlen auch Dreieckszahlen sind, gilt das auch für 496: Und zwar ist 496 die Dreieckszahl zur Basis 31.

[132]Vgl. Savasta, Carmelo, *Gv 20,30–32 e 21,24–25: Una Doppia Finale?*, in Bibbia e Oriente 43 (2001) S. 130.

[133]Und zwar haben im Prolog (Joh 1,1–18) Vers 1 23, Vers 2 10, Vers 3 25, Vers 4 17, Vers 5 22, Vers 6 24, Vers 7 31, Vers 8 19, Vers 9 25, Vers 10 25, Vers 11 19, Vers 12 36, Vers 13 33, Vers 14 50, Vers 15 44, Vers 16 26, Vers 17 32 und Vers 18 34 Silben.

[134]Menken, Maarten J.J., *Numerical Literary Techniques in John: The Fourth Evangelist's Use of Numbers of Words and Syllables* (Novum Testamentum, Supplementum 55), Leiden 1985.

[135]Und zwar haben im Epilog (Joh 21) Vers 1 17, Vers 2 27, Vers 3 26, Vers 4 17, Vers 5 13, Vers 6 27, Vers 7 34, Vers 8 24, Vers 9 14, Vers 10 11, Vers 11 24, Vers 12 21, Vers 13 13, Vers 14 10, Vers 15 30, Vers 16 23, Vers 17 38, Vers 18 29, Vers 19 16, Vers 20 29, Vers 21 12, Vers 22 16 und Vers 23 33 Worte. Bei Schlusswort (Joh 21,24–25) kommen hinzu in Vers 24 20 und in Vers 25 23 Worte.

[136]Und zwar hat in Joh 20,30–31 der Vers 30 21 und der Vers 31 23 Worte.

[137]Und zwar hat in Joh 21,24–25 der Vers 24 20 und der Vers 25 23 Worte.

[138]Vgl. Strack und Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1924, Band 2, S. 398f.

[139]Vgl. Alfred Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah, Grand Rapids 1953, S. 793f.

[140]Vgl. Strack und Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München 1924, Band 2, S. 413–418.

[141]Es gibt mindestens folgende drei Bedeutungen des Wortes „glauben“:

1. erste theoretische Bedeutung:
   glauben = nicht wissen, vermuten, unbegründet meinen (Gegensatz: wissen),

2. zweite theoretische Bedeutung:
   glauben = sicher für wahr halten (Gegensatz: bezweifeln),
3. praktische Bedeutung:
   glauben = vertrauen (Gegensatz: verzweifeln).

Die erste Bedeutung ist im biblischen und auch im kirchlichen (zumindest katholischen) Sprachgebrauch NIEMALS gemeint, wenn von „glauben“ die Rede ist. Der religiöse Glaube ist der Glaube in der zweiten und dritte Bedeutung:
(a) der Satzglaube (etwas glauben im Sinne eines sicher fundierten Für-Wahr-Haltens = Überzeugtsein) und
(b) der Vertrauensglaube (an etwas oder jemanden glauben, d.h. einem Sachverhalt, einer Person oder einer Gemeinschaft vertrauen, sich dazu bekennen, sein Leben darauf ausrichten).

Der Vertrauensglaube ist die Urbedeutung des griech. Wortes Pistis (Vertrauen, Treue), ebenso wie des lat. Wortes credere (von cor dare, Herz geben) und des hebr. Aman (sich Festmachen an, davon das Wort Amen abgeleitet: wahrlich, so ist/sei es). In Hebr 11,1 heißt es über den Satzglauben: „Glaube ist … ein ἔλεγχος (= Erweis / Überzeugtsein) von Dingen, die man nicht sieht“. Der Satzglaube ist also das überzeugte Für-Wahr-Halten eines Sachverhalts, der *nicht unmittelbar durch die Sinne erfahrbar* ist, so dass er irgendwie *erschlossen* werden muss. Das aber kann durchaus mit höchster Evidenz geschehen, sei es durch eigenes Nachdenken in Form eines Beweises oder Plausibilitätsarguments, sei es durch übernatürliche Erleuchtung, oder sei es auch durch mittelbares Einsehen, d.h. durch das Einsehen der Glaubwürdigkeit der Autorität (z.B. Glaubenszeugen, Traditionen oder die ganze Kirche), die den Satz als wahr bezeugt. Die anzustrebende Idealform ist immer das unmittelbare Erkennen: Credo ut intelligam, der Glaube soll in Schauen übergehen! Auch der Vertrauensglaube kann und soll mit Evidenz der Existenz dessen verbunden sein, dem man sein Vertrauen schenkt: etwa Gott, Christus, und der Gemeinschaft der Heiligen. In jedem Fall verlangt der Glaube in beiden Bedeutungen nach einer gewissen Einsicht als seine Basis. Aus diesen Überlegungen folgt, dass die – leider in gewissen Kreisen frommer Christen weit verbreitete – Meinung unsinnig ist, man müsse Vernunftargumente für die Glaubensaussagen weit von sich weisen und davor die Ohren verschließen, weil man dann ja nicht mehr glauben könne, wenn einem das zu Glaubende plausibel gemacht werde. Es ist eben KEINE Tugend, möglichst unwissend zu bleiben, um glauben zu können.

Dass nun tatsächlich der religiöse Glaube nicht die Bedeutung „nicht wissen, aber vermuten“ hat, lässt sich anhand kirchlicher und biblischer Texte leicht aufzeigen. Nehmen wir z.B. das Glaubensbekenntnis: Es fängt an mit „Ich glaube an Gott …“: in diesem Ausdruck könnte das Glauben an sich noch die Bedeutung von „vermuten“ haben. Dann geht es aber weiter mit „Und an Jesus Christus“: hier ist es schon schwieriger, unter dem Glauben ein „Vermuten“ zu verstehen, da die Existenz Christi geschichtlich kaum zweifelhaft ist. Am Ende heißt es dann: „und an … die Kirche“: und hier ist es ganz klar, dass mit „glauben“ nicht mehr die Vermutung der Existenz gemeint sein kann, denn zumindest die Existenz der Kirche ist ja eine unbestreitbare Tatsache. Damit ist gezeigt: Im Glaubensbekenntnis bedeutet „glauben“ nicht vermuten; passen würde dagegen „vertrauen“. Man kann den Text also so verstehen: Ich vertraue Gott, Christus und der Kirche. Dies zeigt sich auch im Johannesevangelium: Jesus sagt in Joh 14,1: „Glaubt an Gott und glaubt an mich“. Wenn Jesus seine Hörer auffordert, an ihn zu glauben, kann nicht gemeint sein, sie sollen eine unsichere Vermutung von seiner Existenz haben. Er kann nur meinen: Vertraut Gott, und vertraut mir. Bemerkenswert (und meist falsch ausgelegt) ist schließlich in diesem Zusammenhang Joh 20,29: Jesus erscheint dem „ungläubigen“ Apostel Thomas, der zuvor nicht an seine Auferstehung glauben wollte, solange er den Auferstandenen nicht gesehen hat. Nun sagt Jesus zu ihm: „Weil du gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ Viele sehen hier ihr Vorurteil bestätigt, dass die Kirche bzw. Jesus die Leute für dumm verkaufen will: Man sei „selig“ (d.h. glücklich), wenn man „ohne zu sehen“ glaubt, d.h. einfach blind glaubt. Gemeint ist etwas anderes. Zunächst zeigt der erste Satzteil („weil du gesehen hast, glaubst du“), dass es offensichtlich möglich ist, gleichzeitig zu „sehen“ und zu „glauben“. Folglich ist dies wieder ein Beleg dafür – und zwar ein ganz klarer – dass „glauben“ hier NICHT „vermuten“ bedeuten kann. Gemeint ist offenbar das Vertrauen. Der Sinn ist also: Weil du mich als Auferstandenen gesehen hast, hast du Vertrauen (zu mir und durch mich auf dein ewiges Heil). Der Nachsatz muss dann bedeuten: Selig aber sind die, die nicht sehen und doch ein solches Vertrauen haben. Und das ist eine durchaus nachvollziehbare Aussage: Tatsächlich sind Menschen glücklich und selig zu preisen, die ein so großes Vertrauen haben, dass sie den Mut nicht aufgeben, auch wenn alles um sie herum zusammenzubrechen scheint und kein Zeichen der Hoffnung mehr zu sehen ist. Aber daraus kann man nicht folgern, dass Jesus es gern sähe, wenn Leute in solche dunklen Situationen geraten. Es ist hier ähnlich wie bei einer anderen Seligpreisung Jesu, z.B. „Selig die Hungernden, Trauenden, Verfolgten“ usw. Eine sinnvolle Deutung dieser Seligpreisung wäre: Glücklich sind diejenigen, deren christliche Tugend in Situationen sich in Hunger, Trauer und Verfolgung sich bewährt – aber deshalb ist nicht zu wünschen, dass sie in die genannten Notsituationen geraten, und der Christ ist ganz im Gegenteil dazu aufgerufen, diese Missstände zu beseitigen. Genauso ist es offenbar auch mit der bedauernswerten Lage, „nicht zu sehen“. Diese ist nicht erstrebenswert, weshalb Christen sich für Bildung und Vernunftgebrauch einzusetzen haben, aus demselben Grund, aus dem sie auch Hunger und Armut bekämpfen.

[142] Vgl. zum Garizim als „Segensberg“ auch Dt 11,29 und 27,11; Jos 8,33 und Ri 9,7; die Samaritaner beziehen ferner die Errichtung eines Altars auf dem Berg Ebal, von der in Dt 27,4 und Jos 8,30–31 die Rede ist, auf den Garizim. In der Nähe des Garizim, bei Sichem, befand sich schon zur Zeit des Josua ein Heiligtum Jahwes, der Herrn (Jos 24,25–26). Der später (nach Josephus, Ant. Jud. 11,8,2 unter Alexander dem Großen um 330 v. Chr.) von den Samaritanern errichtete Tempel wurde zusammen mit der Jerusalemer Tempel unter der Religionsverfolgung von Antiochus Epiphanes (169–165) entweiht und in ein Zeusheiligtum verwandelt, was in 2 Makk 6,2 erwähnt wird. Um 130 v. Chr. wurde er von Johannes Hyrkanus zerstört (Josephus, Ant. Jud. 13,9,1), und erst nach dem Bar Kochba Aufstand um 135 n. Chr. wieder aufgebaut, um Ende des 5. Jahrhunderts endgültig zerstört zu werden.

[143] Was speziell die Todesstrafe betrifft, so hat der Staat (a) einerseits das Recht, sie unter Umständen zu verhängen, aber (b) andererseits auch die Pflicht, wenn möglich jedes Leben zu schonen und somit diese Strafe wenn überhaupt, so nur als ultima ratio einzusetzen.

Zu (a): Der Staat darf diese Strafe einsetzen, weil er von Gott gemäß Röm 13,4 die „Schwertvollmacht“ erhalten hat, nicht nur, um die Guten zu schützen, sondern auch, um durch ausgleichende Vergeltung Gerechtigkeit zu schaffen (wobei es offensichtlich bestimmte Verbrechen gibt, die so schwer wiegen, dass der Täter die Bestrafung durch den Tod „gerechterweise“ verdient)

Zu (b) Andererseits verpflichtet die von Christus durch Wort und Beispiel gelehrte Liebe dazu, nach Möglichkeit die Besserung *jedes* Menschen, auch des größten Sünders, anzustreben. Die Todesstrafe aber nimmt dem Täter die Möglichkeit, sich später zu bessern. Darin liegt ihre Tragik. Wo kein großer Schaden für das Allgemeinwohl zu befürchten ist, kann und sollte deshalb der Staat anstelle der Todesstrafe andere Mittel zur „Wiederherstellung der Gerechtigkeit“ gebrauchen. Und so *sollte* die Todesstrafe abgeschafft werden, wo immer sie ohne Schaden für das Allgemeinwohl abgeschafft werden *kann*.

[144] Die Schatzkammer des Tempels wird auch von Josephus (in Ant. Jüd. 19,6,1) erwähnt.

[145] Das Station ist ein antikes griechisches Längenmaß; die genaue Länge war regional unterschiedlich. Gemeint dürfte hier aber das römische Stadion mit einer Länge von 185 Metern sein. Fünfzehn Stadien entsprechen demnach 2775 Metern.

[146] Die genaue Begründung dafür, dass die Salbung Jesu beim Gastmahl in Bethanien (Joh 12,1–10) *am Samstagabend vor Beginn der Karwoche* geschah, ist folgende. Sie erfolgte nach Joh 12,1 „sechs Tage vor dem Passah“. Die Verurteilung Jesu zum Tode (Joh 19,13–16) erfolgte „am Rüsttag des Passah“ (Joh 19,14), an dem auch der Tod Jesu erfolgte (Joh 19,30–31) und ebenso sein Begräbnis (Joh 19,42). Der auf den Rüsttag folgende Tag aber war nach Joh 19,31 ein Sabbat (Samstag). Mithin war der Rüsttag (also der Tag des Todes Jesu), wie auch aus den übrigen Evangelien folgt, ein Freitag. Da der Tag nach jüdischer Auffassung jeder Tag (insbesondere der Sabbat und das Passahfest) schon am Abend des Vortags beginnt, begann der Rüsttag des Passah am Donnerstag Abend. Da nun Johannes, wie wir in Endnote 83 sahen, unter dem Wort „Passah“, wenn er den Ausdruck nicht mit dem Ausdruck „Fest“ verbindet, einen Zeitraum versteht, der auch den Rüsttag des Passah *mit einschließt*, beginnt für ihn der hier gemeinte Passah-Zeitraum am Donnerstag abend. Der sechs Tage vor dem am Donnerstag Abend beginnenden Passah-Tagen liegende Tag ist nun nach jüdischer einschließender Rechenweise zu bestimmen. Nach dieser Gepflogenheit wird der Ausgangs- und Endtag einer Zählung stets voll mitrechnet, so dass man z.B. sagt, dass Jesus “drei Tage“ im Grabe war (und erst „nach drei Tagen“ auferstand), obgleich er am Freitagnachmittag starb und am Sonntagmorgen auferstand, so dass wir sagen würden, das er noch nicht einmal zwei volle Tage im Grabe lag; nach jüdischer Zählung sind es aber drei Tage, weil man den Ausgangs- und Endtag der Zählung voll mitrechnet, also Freitag, Samstag, Sonntag = drei Tage. So gerechnet ist nun aber der Tag, der sechs Tage vor dem Passah war, die Zeitspanne vom Samstagabend bis zum Sonntagabend. Sie beginnt demnach am Samstagabend und endet am Sonntag mit Sonnenuntergang. Da nun Johannes für das Gastmahl in Bethanien in Joh 12,2 dasselbe Wort (nämlich δειπνον) verwendet, welches er auch für das Letzte Abendmahl Jesu in 13,2 gebraucht, war dieses Gastmahl ein *Abend*essen; dann aber hat Jesus dieses Mahl gleich am Samstagabend gehalten. Sehr symbolträchtig begann er also die Karwoche, an deren Ende er begraben werden würde, in Bethanien mit einem Abendmahl, in dem er “für den Tag seines Begräbnis“ (vgl. Joh 12,7) gesalbt wurde.

[147] Nach Joh 12,12 begann der Einzug „am folgenden Tag / folgenden Morgen“ (epaurion) nach der Salbung in Bethanien, die am Samstagabend gewesen war. Es dürfte mit der Zeitangabe Joh 12,12 wohl nicht *der folgende jüdische Tag* gemeint sein (der sich vom Sonntagabend bis Montagabend erstreckte; wäre dies gemeint, könnte Jesus auch erst am Montag in Jerusalem eingezogen sein), sondern der *Sonntagmorgen*. Das Wort epaurion kommt ja von aure = Morgenluft, weshalb damit im engeren Sinn *der folgende Morgen* gemeint ist (vgl. Lk 10,35). Dass Jesus jedenfalls nicht erst am Abend in Jerusalem einzog, scheint auch aus der Notiz Mk 11,11 hervorzugehen, wonach Jesus nach dem Ende des triumphalen Einzugs in die Stadt (Mk 11,1–10) noch in den Tempel ging und sich dort alles ringsum anschaute, und dann, „als spät schon war die Stunde“ (jetzt erst brach also der Abend an!) mit den Zwölfen wieder nach Bethanien heimkehrte.

[148] Klemens von Alexandrien in: Hypotyposen 5, GCS 17,3 S. 196.

[149] Vgl. hierzu Schmidt, Johann Hermann Heinrich, Synonymik der griechischen Sprache, Band 3, Leipzig 1879, S. 474–491.

[150] Nach Mk 14,20 sprach Jesus im Abendmahlssaal zu den Anwesenden (als Antwort auf die Frage, wer ihn verraten würde): „*Einer von den Zwölfen*, der [die Hand] mit mir in die Schüssel eintaucht.“ Wäre nun niemand außer den Zwölfen anwesend gewesen, so wäre diese Redeweise ungewöhnlich. Er hätte dann wohl gesagt: „Einer von *euch*, der [die Hand] mit mir in die Schüssel taucht.“ Die gewählte Formulierung scheint daher anzudeuten, dass außer den Zwölfen noch andere im Saal anwesend waren, die an der Feier teilnahmen. Dabei könnte man an den in Mk 14,14 genannten Hausherrn denken, ebenso an dessen in Mk 14,13 genannten Diener mit dem Wasserkrug, sowie an weitere Jünger und Verwandte Jesu, die damals mit ihm nach Jerusalem gekommen waren, darunter die in Mk 15,41–41 erwähnten Frauen, die beiden von den Aposteln verschiedenen Emmausjünger (Lk 23,13–33, zu denen der in Lk 24,18 genannte Kleophas gehörte), sowie die Mutter Jesu und seine „Brüder“ (Verwandten), die vom Himmelfahrtstag an gemäß Apg 1,12–14 zusammen mit den Aposteln in einem Jerusalemer Obergemach ihre ständige Bleibe hatten, welches vermutlich der Abendmahlssaal war (das in Mk 14,15 und Lk 22,12 als „großes Obergemach“ bezeichnet wird).

[151] Vgl. zum Folgenden Paul Keppler, Unseres Herren Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu, Freiburg 1887.

[152] Das für die Allgemeinheit geltende Liebesgebot ist das wichtigte Gebot, das alle anderen zusammenfasst: Wie die 10 Gebote eine kurze Zusammenfassung aller ethischen Gebote überhaupt sind, ist das Liebesgebot eine Zusammenfassung der 10 Gebote in einem einzigen Satz, also das ethische Prinzip schlechthin.

Jesus antwortet auf die Frage nach dem größten Gebot (vgl. Mk 12,29–31; vgl. Mt 22,34–40; Lk 10,25.28).: *Du sollst den Herrn deinen Gott lieben mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft* (= so viel als möglich, über alles). *Das zweite ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten wie dich selbst* (= nach dem Maß der Selbstliebe). *An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz* (und zwar am Gebot der Gottesliebe die Gebote 1–3, am Gebot der Nächstenliebe die Gebote 4–10).

Ähnlich sagt Paulus (Röm 13,8–10): „Wer den anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt. Die Gebote Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht töten! Du sollst nicht stehlen! Du sollst nicht begehren! und was es sonst noch an Geboten geben mag, werden ja in diesem einen Wort zusammengefasst: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Liebe fügt dem Nächsten nichts Böses zu. Also ist die Liebe die Vollendung des Gesetzes.“ Vgl. auch 1 Tim 2,5: „Das Ziel der Predigt ist: Liebe.“

Schließlich nennt Jakobus (Jak 2,8) die Nächstenliebe „das königliche Gesetz.“.

Die Formulierungen des „Doppelgebots der (Gottes- und Nächsten-)Liebe“ stammen zwar aus dem Alten Testament, allerdings waren sie dort nicht vereinigt (Jesus hat sie aus verschiedenen Stellen zusammengetragen), und man konnte dort man das Wort „**Nächster**“ als den Stammesgenossen deuten. Jesus deutet das Wort anders, es erstreckt sich auf alle Menschen schlechthin, die Hilfe brauchen, wie er im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–27) deutlich macht: Der Nächste kann auch **der Fremde** sein, dem man begegnet.

Ausdrücklich schließt Jesus in der Bergpredigt auch Sünder und Feinde in den Kreis derer ein, die man lieben soll: „Ihr habt [in Alten Testament] gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: *Liebet eure Feinde* und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet, der seine Sonne aufgehen lässt *über Böse* (= Sünder) *und Gute*.“ (Mt 5,43–44). „Ihr habt gehört, dass gesamt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Widersteht dem Bösen nicht, sondern wer dich auf die rechte Wange schlägt, dem halte auch die andere hin, und dem, der dich vor Gericht bringen und deinen Rock nehmen will, dem lass auch den Mantel. Und wer dich nötigt, eine Meile weit zu gehen, mit dem geh zwei.“ – Dies ist offenbar nicht immer wörtlich zu nehmende normative Ethik, sondern Paränese, die sondern soll dazu aufrufen soll, das Racheprinzip (den Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt) durch einseitigen Gewaltverzicht zu durchbrechen, *wo immer dies möglich und sinnvoll ist*.

Schließlich zum neuen Gebot Jesu, dem Gebot christlicher Bruderliebe: Jesus legt inhaltlich nur das alte Gebot neu aus, an einer anderen Stelle spricht er jedoch von einem „neuen“ Liebesgebot: „Ein neues Gebot gebe ich euch: … Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben“ (Joh 13,34) und in „Das ist mein Gebot: Liebt einander, wie ich euch geliebt habe“ (15,12). Neu ist aber hier nicht der *Inhalt* – es gibt nach katholischer Auffassung kein *inhaltliches* christliches Proprium der Ethik – sondern nur der geforderte *Maßstab* der Liebe: Die Jünger sollen hier nicht nur einander so lieben, *wie sie sich selbst lieben*, sondern sogar so, *wie Jesus sie geliebt hat.* Sonst fordert Jesus immer, dass sich das Maß der Liebe zum anderen am Maß der Selbstliebe ausrichten soll, hier aber stellt er noch ein neues Maß auf. Christen sollen das Maß ihrer Liebe zueinander *an der Liebe ausrichten, die Jesus vorgelebt hat*.

[153] Der *Name* des Vaters spielt in und auch außerhalb des Johannesevangeliums in Neuen Testament eine zentrale Rolle:

- Jesus betet: „Vater, bewahre sie [die Jünger] in deinem Namen“ (Joh 17,11). Und er behauptet. „Die Werke, die ich im Namen meines Vaters tue, sie legen Zeugnis für mich ab.“ (Joh 10,25).
- Jesus betrachtet die Kundgabe dieses Namens als sein zentrales Lebenswerk: „Ich habe deinen Namen den Menschen kundgemacht“ (Joh 17,6: vgl. 17,26)
- Gott hat vor, ein Volk zu gewinnen „für seinen Namen“ (Apg 15,14).

Mit dem Wort „der Name“ ist an all diesen Stellen aber *nicht* ein Rufname wie z.B. „Jahwe“ oder gar „Jehova“ gemeint (wie die Zeugen Jehovas behaupten). Dieser Name war ja bereits bekannt und musste nicht bekannt gemacht werden. Vielmehr wird an diesen und ähnlichen Stellen mit dem Wort „Name“ bezeichnet:

1. entweder die *Person* der Namensträgers selbst,
2. oder das *Wesen* der Person mit all seinen Eigenschaften und Erscheinungsweisen, oder
3. oder der *Wirkbereich* bzw. die *Wirk- und Vollmacht* der Person.
4. das Wort kann auch mehrere der Bedeutungen 1–3 zugleich haben.

Sehen wir uns das genauer an.

Zu 1. Dass mit „ein Name“ manchmal nichts anderes als eine *Person* gemeint ist, geht klar aus Apg 3,4 hervor, wo davon die Rede ist, dass „einige Namen [= Personen]“ in der Stadt Sardes „ihre Kleider nicht befleckt haben.“ In diesem Sinn bedeutet „den Namen des Vaters heiligen“ (Mt 6,9) oder „ihn verherrlichen“ (Joh 12,28): die erhabene Heiligkeit der Person des Vaters anzuerkennen und

entsprechend zu leben. Dabei geht es also gar nicht in erster Linie um einen Rufnamen Gottes wie Jahwe/Jehova, weder darum, einen solchen Rufnamen ängstlich zu meiden (wie die Juden es tun), noch darum, ihn ständig auszusprechen (wie die Zeugen Jehovas). Hätte Jesus hier einen besonderen Namen als Rufnahmen des Vaters propagieren wollen, so hätte er mit gutem Beispiel vorangehen müssen. Aber in dem Mustergebet, das Jesus uns in Mt 6,9 zu beten lehrte, heißt es eben nicht: „Jahwe, dein Name werde geheiligt", sondern „Vater, …". Ebenso sagt Jesus in Joh 12,28 nicht: „Jahwe, verherrliche deinen Namen", sondern auch hier wieder: „Vater, …".

In zweiter Linie geht es natürlich *auch* um heilige Rufnahmen, mit denen man die eigentlich zu heiligende Person bezeichnet, denn einer der vielen Aspekte der Heiligung einer Person (= des Namens) ist es natürlich auch, ehrfürchtig mit ihrem (oder vielmehr mit all ihren) Rufnamen umzugehen, diese Namen also nicht zum Fluchen, zum Meineid usw. einzusetzen: Dieser Aspekt ist vor allem im zweiten Gebot Ex 20,7 gemeint, wenn es heißt: „Du sollst den Namen des Herrn [Jahwes], deines Gottes nicht missbrauchen".

Zu 2. Wenn nun Jesus sagt, er hätte den Menschen den Namen des Vaters kundgetan (Joh 17,6.26), so bedeutet das nicht, er hätte uns einen geheimnisvollen Rufnamen offenbart, sondern schlicht: Er hat uns das *Wesen* des Vaters mit alle seinen wunderbaren Eigenschaften erschlossen. Genau das tat er nämlich, indem er sein eigenes Wesen den Jüngern erschloss, denn das Christus ist ja wesenseins mit dem Vater: „Wer mich sieht, sieht den Vater" (Joh 14,28).

Zu 3. Im Namen des Vaters bewahrt zu werden (Joh 17,11) bedeutet nicht, durch eine Rufnamen geschützt zu werden. Sondern es bedeutet: Im *Wirkbereich* des Vaters geborgen zu sein. Wenn Jesus Werke „im Namen seines Vaters" (Joh 10,25) tut, tut er sie in der *Wirk- und Vollmacht* des Vaters, so wie später die Apostel im „Namen" Jesu Wunder tun (Apg 3,6.16; 4,10; vgl. Joh 14,13–14 16,23–24.26).

Zu 4. Ein Volk für Gottes Namen (Apg 15,14) ist nicht in erster Linie ein Volk, dass sich Gott zum Ausrufen seines Rufnamens erwählt. Sondern: Es ist ein Volk, das dem Namen Gottes (= seiner Person) durch ein heiliges Leben Ehre macht; ein Volk, dem Gott seinen Namen (= sein Wesen) offenbart; und ein Volk, das er in seinem Namen (= seinem Wirkbereich) bewahrt.

Theologisch besonders interessant und wichtig ist die zweite Bedeutung, wonach das Wort „der Name" ein biblischer Ausdruck für den theologisch-dogmatischen Ausdruck „das Wesen" ist. Setzt man diese Bedeutung von „Name" voraus, kann man offenbar sagen, dass Jesus wegen seiner Wesenseinheit mit dem Vater *denselben* Namen hat wie der Vater. Und in der Tat spricht Jesus in seinem hohenpriesterlichen Gebet zum Vater vom „Namen, den du mir gegeben hast", was in der innertrinitarischen ewigen Zeugung geschieht, in welcher der Vater sein Wesen dem Sohn übereignet: „Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, *den du mir gegeben hast*, damit sie eins sind wie wir. [12] Solange ich bei ihnen war, habe ich sie in deinem Namen bewahrt, *den du mir gegeben hast*." (Joh 17,11–12). Dass der Vater dem Sohn sein eigenes göttliches Wesen übermittelt hat, ist auch in Joh 10,29 ausgesagt, wenn es dort heißt: „Was mir der Vater gegeben hat, ist größer als alles" – denn dann muss es das göttliche Wesen selbst sein (allerdings gibt es eine Lesart, nach der es hier lediglich heißt: „der Vater, der mit [die Schafe] gegeben hat, ist größer als alle"). Die Wesensgleichheit des Vaters und des Sohnes ist aber im Übrigen in Joh 10,30 ebenso wie in 16,15 und 17,19 klar ausgedrückt. Die Namens(= Wesens)übergabe vom Vater an den Sohn bestätigt sich schließlich dadurch, dass der Name Jesu in Neuen Testament ebenso wie der Name des Vaters als der wichtigste und erhabendste Name schlechthin erscheint:

- Der Sohn ist „um so viel erhabener als die Engel, als der Name, den er geerbt hat, sie überragt" (Hebr 1,4).
- Mehr noch: Gott (der Vater) verlieht ihm „den Namen, der größer ist als alle Namen" (Phil 2,9)
- Er setzte Jesus zu seiner Rechten im Himmel, „hoch über alle Macht und Gewalt und Kraft und jeden Namen, der genannt wird nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen." (Eph 1,21).
- Darum gilt: „Es ist kein anderer Name unter dem Himmel, der den Menschen gegeben wäre, dass wir durch ihn sollten gerettet werden." (Apg 2,12).

Nach diesen Stellen hat also Gott der Vater seinen Namen in Jesus Christus hineingelegt, und den Grund dafür zeigt die letzte Stelle an: damit sich an unsere Einstellung gegenüber dem Namen seines Sohnes (bzw. seiner Person gegenüber) unser Heil entscheidet. Das aber bestätigt klar der hl. Johannes:

- „Und dies ist sein Gebot: Glauben sollen wir an den Namen seines Sohnes Jesus Christus "(1 Joh 3,23)
- „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes" (Joh 3,18)
- „Dies schreibe ich euch, damit ihr wisst, dass ihr ewiges Leben habt, die ihr glaubt an den Namen des Sohnes Gottes" (1 Joh 5,13).
- „Diese [Zeichen] aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, damit ihr glaubend Leben habt in seinem Namen." (Joh 20,31).

Was sind nun die entscheidenden *Inhalte* der Namens(= Wesens)offenbarung Gottes, die uns Jesus Christus gebracht hat? Durch die Sendung seines Sohnes Jesus Christus eröffnete uns Gott als sein innerstes Wesen *die Liebe*, die er als innertrinitarisch seit Ewigkeit in sich hat. Diese Liebe will auch alle Menschen erfassen und ist in Christus als „Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Retters, erschienen" (Tit 3,4). Gott offenbarte sich in Christus nämlich *erstens* als Vater Jesu Christi, der auch unser Vater ist (Joh 20,17), *zweitens* als mit seinem Sohn in Wesenseinheit stehend (Joh 10,30), der auch uns zur Gotteskindschaft beruft (Joh 1,12), und *drittens* als mit seinem Sohn und dem Heiligen Geist eine Einheit bildend, an der die Gläubigen teilhaben können (Joh 16,13–15: Der

Geist nimmt von dem, was dem Vater und dem Sohn gemeinsam ist und verkündigt es den Jüngern Jesu; Joh 15,26: Jesus sendet vom Vater her seinen Jüngern den Geist). So gipfelt die Namensoffenbarung Gottes in einer Offenbarung der Trinität von Vater, Sohn und Geist, wie auch das Ende des Matthäusevangeliums (Mt 28,19) zeigt: „machet alle Völker zu meinen Jüngern und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (da der Name hier im Singular steht, ist es ein und derselbe Name = ein und dasselbe Wesen, das allen drei Personen zu eigen ist). Die Trinität kann man letztlich als Liebe begreifen, denn sie ist die natürlich Liebesgemeinschaft im göttlichen Bereich, an der auch wir aus Gnaden teilzunehmen berufen sind, um so das Heil zu finden. Diese im Wesen Gottes begründete Liebe bzw. trinitarische Liebesgemeinschaft zu offenbaren, ist das letzte Ziel der Namensoffenbarung. Der Satz „Gott ist die Liebe“ fasst dies alles zusammen.

[154] Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München, 1924 (9. Auflage 1989), Band 2, S. 838f.

[155] Michael Hesemann, Jesus von Nazareth, Augsburg, 2009, S. 276f. Das Herz ist von einer Membran umgeben, welche das Pericardium (Herzbeutel) heißt. Diese enthält ein Serum, das flüssigem Wasser ähnlich sieht; es verhindert, dass das Herz durch kontinuierliche Bewegung trocken wird; der Mensch hat von diesem „Wasser“ etwa 10–15 ml im Herzbeutel. Wenn die Speerspitze von der Seite her (z.B. durch den fünften Rippen-Zwischenraum) in das Pericardium eindrang, könnte dieses Serum ausgelaufen sein; wenn sie außerdem eine Vene des Herzens traf, floss dann auch noch Blut heraus, entweder gemischt mit dem „Wasser“ oder von ihm gefolgt. Blut kann durchaus aus den Wunden eines noch nicht ausgekühlten Leichnams fließen. Das setzt voraus, dass Jesus entweder gerade eben gestorben war, oder noch lebte – aber dann hätte dieser Lanzenstich ihn höchstwahrscheinlich getötet (im zweiten Fall könnte man die Aussage „dass er schon tot war“ interpretieren als subjektive Meinung des Lanzenträgers). So oder so dürfte Jesus spätestes nach diesem Vorgang tot gewesen sein. Eine andere natürliche Erklärung für den Ausfluss von „Blut und Wasser“ wäre die folgende. Das Blut fängt bald nach dem Tod an, sich in zwei Bestandteile zu zersetzen: einen mußartigen Blutkuchen / Blutkügelchen (cruor) und ein gelbliches sog. Blutwasser (serum). Und wie Gerichtsmediziner wissen, kann bei tiefen Einschnitten in Leichen beides nebeneinander herausquillen.