

# Zeuge des Erhörten

Autor(en): **Venetz, Hermann-Josef**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **23 (1976)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761345>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HERMANN-JOSEF VENETZ

## Zeuge des Erhöhten

Ein exegetischer Beitrag zu Joh 19, 31–37

Nach J. Heer ergeben sich zum Verständnis der Stelle Joh 19, 34 zunächst zwei Möglichkeiten: «Man kann Blut und Wasser entweder als Zeichen für die *sühnende und lebenspendende Bedeutung des Kreuzestodes* Jesu betrachten (...) oder sie als Symbole für die *Sakramente der Eucharistie und der Taufe* verstehen»<sup>1</sup>. J. Heer sieht noch eine dritte Möglichkeit: «Man braucht nämlich die beiden obigen Möglichkeiten nicht im Sinne eines *‘Entweder-Oder’* zu scheiden, sondern kann sie im Sinne eines *‘Sowohl-Als auch’* zusammennehmen»<sup>2</sup>. Die Gefahr einer solchen Interpretation sieht auch J. Heer, wenn er sich gegenüber dem Vorwurf einer *Überinterpretation* zur Wehr setzt: man *kann* in diesem dritten Sinn interpretieren, *muß* aber nicht<sup>3</sup>. Indessen bieten die unübersehbaren Kommentare und Beiträge zu Joh 19, 31–37 noch eine Fülle anderer Interpretationen an. Gegenüber den z.T. allegorisierenden Deutungen der Kirchenväter, für die «Blut und Wasser» für «Wort und Geist» steht (Apollinaris), für die Bluttaufe und die Wassertaufe (Hieronymus), für die Gottheit und die Menschheit Christi (Leo d. Gr.), kann man in den neueren Kommentaren eine gewisse Zurückhaltung gegenüber allegorisierenden Deutungen feststellen.

Stärker ins Blickfeld gerät das «christologisch-soteriologische Interesse»<sup>4</sup>. C. Traets kann die Perikope so zusammenfassen: «Dans l'épi-

<sup>1</sup> J. HEER, *Der Durchbohrte. Johanneische Begründung der Herz-Jesu-Verehrung* (Analecta theologica de cultu ss. Cordis Jesu 1; Rom 1966) 99.

<sup>2</sup> J. HEER, *Der Durchbohrte* 99.

<sup>3</sup> J. HEER, *Der Durchbohrte* 99.

<sup>4</sup> R. SCHNACKENBURG, «Die Durchbohrung der Seite Jesu nach Joh. 19, 34–37 und ihre theologische Bedeutung», *Korrespondenzblatt der Priestergemeinschaft des Collegium Canisianum zu Innsbruck* 101 (1967) 16.

sode 19, 31–37, l'évangéliste témoigne qu'il a vu, en Jésus transpercé sur la croix, le Seigneur glorifié»<sup>5</sup>. Nach G. Richter «(ist) der betont antidoketische Inhalt von 19, 34... sowie das ausschließlich reale Verständnis von Blut und Wasser für die Christologie der Verfasser – bzw. des Verfassers – dieser Stellen und für die Christologie der ganzen Kirche so fundamental und bedeutungsvoll, daß jedes Suchen nach einem 'tieferen' Sinn nur als ein Abgleiten vom Zentralen an das Periphere, als bloße Spekulation, ja nur als Verirrung bewertet werden kann»<sup>6</sup>.

In der Aussage G. Richters ist indirekt noch ein weiteres Problem angeschnitten, nämlich das der *literarischen bzw. theologischen Einheit*. 19, 34b.35 steht in einer offensichtlichen Spannung zu dem in 20, 31 ausgesprochenen Zweck des Evangeliums, und diese Spannung, ja dieser «Widerspruch» wird am besten dadurch erklärt, daß 19, 34b.35 – mit mehreren anderen Stellen<sup>7</sup> – «erst später, von einer zweiten Hand, in einer gegenüber dem ursprünglichen Evangelium veränderten Situation eingefügt worden» sind<sup>8</sup>. Auf den sekundären Charakter von 19,34b.35 schließen auch literarkritische Untersuchungen, allerdings ohne dabei zu einer einheitlichen theologischen Deutung zu gelangen<sup>9</sup>. Während mehrere Forscher verschiedener Prägung nur V. 35 als sekundär betrachten<sup>10</sup>, legen A. Loisy<sup>11</sup> und J. Wellhausen<sup>12</sup> die Verse 34a und 37 als redaktionell aus. Für andere Interpreten scheint sich die literarkritische Frage überhaupt nicht zu stellen, oder sie ist für die Deutung des Abschnittes ohne Belang<sup>13</sup>.

<sup>5</sup> C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de saint Jean* (AnBib 159; Rom 1967) 156.

<sup>6</sup> G. RICHTER, «Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19, 34b)», *MüTZ* 21 (1970) 20.

<sup>7</sup> G. RICHTER, «Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium», *NT* 13 (1971) 81–126.

<sup>8</sup> G. RICHTER, «Blut und Wasser» 20.

<sup>9</sup> R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK; Göttingen 181964) z.St., der 19, 34b.35 der sog. kirchlichen Redaktion zuschreibt, kann in dem «Wunder», das 19, 34b «zweifellos» berichtet wird, keinen anderen Sinn sehen als den, «daß im Kreuzestode Jesu die Sakramente der Taufe und des Herrenmahles ihre Begründung haben».

<sup>10</sup> A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes* (RNT 4; Regensburg 31961) z.St.; R. E. BROWN, *The Gospel According to John (XIII–XXI)* (AncB 29A; London 1971) z. St. u.a.

<sup>11</sup> A. LOISY, *Le quatrième évangile* (Paris 1903) z.St.

<sup>12</sup> J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis* (Berlin 1908) z.St.

<sup>13</sup> So u.a. H. STRATHMANN, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4; Göttingen 101963) z.St.

Aus der Vielfalt der vorgetragenen Lösungen bezüglich Joh 19, 31–37 kann man als einheitlichen Gedanken praktisch nur dies entnehmen, daß die Perikope – was für eine Funktion sie innerhalb der Passionsgeschichte oder des ganzen Evangeliums auch immer hat – von großer Bedeutung ist. Was wunder, wenn die Perikope gewissermaßen zum Kristallisationspunkt aller Aussagen des Evangeliums und auch der Johannesbriefe wird. Einzelne Texte werden zum Verständnis der Perikope besonders bemüht, jene Texte nämlich, die von «Wasser» oder von «Blut» sprechen, wie Joh 3, 5 ff.; 4, 10 ff.; 7, 37–39 und 6, 53–56. Von ganz entscheidender Bedeutung scheint 1Joh 5, 5 ff. zu sein, eine Stelle, deren Verständnis allerdings stark umstritten ist. Wer sich einen Überblick verschaffen will über die verschiedenen Interpretationsversuche, läuft Gefahr, zur Überzeugung zu gelangen, es mit einem Bibeltext zu tun zu haben, bei welchem alle Methoden versagen und über welchen möglichst viele Gedanken aus dem Evangelium geschichtet werden können. Irgendwie stimmen sie ja immer.

#### I. DIE TEXTKRITISCHE FRAGE

*The Greek New Testament*<sup>14</sup> bringt keine vom aufgenommenen Text abweichenden Lesarten. Auch die neueren Kommentare beschäftigen sich nicht oder höchstens am Rande mit den Varianten. ενυξεν – ηνοιξεν, αιμα και υδωρ – υδωρ και αιμα, εξηλθεν ευθυσ – ευθυσ εξηλθεν und andere Alternativen lassen möglicherweise eine Entscheidung offen; ins Gewicht fallen sie nicht<sup>15</sup>. Im folgenden halten wir uns an den Text, wie er in *The Greek New Testament* vorliegt.

#### II. DIE LITERARKRITISCHE FRAGE

Schwieriger ist die Beantwortung der literarkritischen Frage. Nicht nur wird von verschiedenen Autoren die Einheit der Perikope geleugnet; je nach der Entscheidung erhält die Perikope auch eine andere theolo-

<sup>14</sup> K. ALAND, M. BLACK, C. M. MARTINI, B. M. METZGER, A. WIKGREN, *The Greek New Testament* (New York, London, Edinburgh, Amsterdam, Stuttgart 1968).

<sup>15</sup> Anders M.-E. BOISMARD, «Problèmes de critique textuelle concernant le quatrième Evangile», *RB* 60 (1953) 348–350; A. WIKENHAUSER, *Johannes z.St.*

gische Sinngebung<sup>16</sup>. In der Tat läßt schon das flüchtige Lesen des Textes auf bestimmte Ungereimtheiten aufmerksam machen.

1. V. 34b.35 könnte ohne Verlust des gedanklichen Ablaufs der Perikope fehlen.

2. Die Schriftzitate V. 36 und 37 nehmen keinen Bezug auf V. 34b, auch nicht auf V. 35.

3. V. 35 läßt eine ähnliche Hand vermuten wie 21, 24, also die Hand des Herausgebers bzw. der Herausgeber des Evangeliums.

Die Tatsache, daß V. 34b.35 bzw. V. 35 aus dem Text genommen werden kann, ohne daß der Gedankenablauf gestört wird, ist auffällig und ernst zu nehmen; vor voreiligen Schlüssen muß man sich allerdings hüten.

Die Beobachtung, daß sich V. 34b.35 der Zielsetzung des Evangeliums (20, 31) nicht fügt, ist möglicherweise richtig, hilft aber kaum weiter, da eine solche Beobachtung erst nach einer sorgfältigen Exegese beider Stellen bestätigt bzw. nicht bestätigt wird und da es fraglich ist, ob man den Evangelisten auf diesen in 20, 31 angegebenen Zweck festlegen darf<sup>17</sup>, besonders wenn man sich die lange Entstehungsgeschichte des Evangeliums vor Augen hält<sup>18</sup>.

So wird auf die Frage nach Tradition, Redaktion und Interpolation der Verse 31–37 nur eine eingehende Analyse des Wortschatzes, des Stils und der Theologie innerhalb der genannten Verse Auskunft geben. Naturgemäß richten wir unsere Aufmerksamkeit besonders auf V. 34b. 35, da diese innerhalb des Textes am meisten umstritten sind.

### Vers 31

οἱ Ἰουδαῖοι (5/6/5/71) ist ein joh Vorzugswort<sup>19</sup>, das auch eine für Joh typische theologische Nuance enthält<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Vgl. u.a. G. RICHTER, «Blut und Wasser».

<sup>17</sup> Vgl. R. SCHACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HThK IV/2; Freiburg 1971) 89 gegen G. RICHTER, «Fleischwerdung»; DERS., «Blut und Wasser».

<sup>18</sup> Vgl. z.B. O. CULLMANN, *Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums* (Tübingen 1975).

<sup>19</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich-Frankfurt 1958) 182.

<sup>20</sup> Vgl. C. K. BARRETT, *Das Johannesevangelium und das Judentum* (Stuttgart 1970); A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18, 1–19, 30* (StANT XXX; München 1972) bes. 307–311.

οὖν (57/5/31/194) gilt ebenfalls als joh Vorzugswort<sup>21</sup>, besonders wenn es sich – wie in unserem Fall – um ein οὖν – historicum handelt<sup>22</sup>.

ἐπεὶ (3/1/1/2) verwendet Joh auch noch in 13, 29. Dieser Vers nimmt Bezug auf 12, 6, eine durchaus joh Bezugnahme, wobei überdies zu bemerken ist, daß der Ausdruck γλωσσόκομον im ganzen ntl Schrifttum nur an diesen beiden Stellen (12, 6 und 13, 29) anzutreffen ist. Auf alle Fälle gibt es keinen Grund, Joh den Gebrauch von ἐπεὶ abzuspochen.

παρασκευῆ [ἦν] erinnert an die Zeitangabe 19, 14, die möglicherweise aus einer Sonderüberlieferung kommen könnte<sup>23</sup>, die aber doch im Gesamt der Joh Passionsgeschichte von besonderer Bedeutung ist (vgl. etwa 18, 28.39; 19, 42).

ἐπεὶ παρασκευῆ ἦν dürfte aber auch der «Quelle» entstammen<sup>24</sup>, vgl. Mk 15, 42 ἐπεὶ ἦν παρασκευῆ.

ἵνα μὴ μείνη kann durchaus joh Bildung sein. ἵνα (41/65/46/147) ist joh Vorzugswort<sup>25</sup>, ἵνα μὴ eine Wendung, die bei Joh besonders häufig anzutreffen ist (7/6/9/18), und die dem regierenden Hauptverb vorangehende Stellung des Finalsatzes ist im JohEv nicht ungewohnt (vgl. 14, 31, eine sicher joh Bildung).

ἐπὶ τοῦ σταυροῦ ist eine Wendung, die, wenn auch traditionell<sup>26</sup>, von Joh in 19, 19 gebraucht wird.

τὰ σώματα im Sinn von Leichman gebraucht Joh noch im Grablegungs- und Auferstehungsbericht (19, 38 bis.40; 20, 12), wobei ein Einfluß seitens der «Quelle» in hohem Maße wahrscheinlich ist (vgl. Mk 15, 43 parr und Lk 24, 3 bzw. 23, 55).

<sup>21</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik* 182.

<sup>22</sup> E. SCHWEIZER, *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (FRLANT 56; Göttingen 1965) 89 f.; E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen* (SF, NS 3; Fribourg 1951) 193 f.

<sup>23</sup> F. HAHN, «Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung», *EKK* 2 (1970) 37; A. DAUER, *Passionsgeschichte* 340.

<sup>24</sup> Es soll weder hier noch im folgenden auf die Beschaffenheit dieser Quelle näher eingegangen werden. Es könnte dies – wie das A. DAUER und andere für die Passionsgeschichte vorschlagen – eine schriftliche (?) Quelle sein, die «zuweilen recht große Ähnlichkeit mit den Synoptikern und zwar mit allen dreien (hat)», die kaum anders erklärt werden kann als durch eine zeitweise direkte Beeinflussung seitens der synoptischen (schriftlichen) Berichte und der dahinterliegenden (mündlichen) Tradition, wobei diese Quelle doch «eine durchaus selbstständige Überlieferung» darstellt (A. DAUER, *Passionsgeschichte* 335 f. und passim).

<sup>25</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik* 182.

<sup>26</sup> A. DAUER, *Passionsgeschichte* 176.

ἐν τῷ σαββάτῳ als Konstruktion mit dem Artikel ist bei Joh sonst nicht gebräuchlich, was auf eine Abhängigkeit von einer «Quelle» schließen lassen könnte.

ἦν γὰρ ist eine Wendung, die dem Evangelisten in dem hier gebrauchten Sinn vertraut ist, wie 3, 19; 18, 13; 21, 7 zeigen.

μεγάλη ἡ ἡμέρα ist mit 7, 37 zu vergleichen.

ἐκεῖνος (54/23/33/70) ist joh Vorzugswort <sup>27</sup>. Alles weist darauf hin, daß die Erklärung ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου vom Evangelisten gebildet ist.

ἐρωτᾶν ist joh Vorzugswort <sup>28</sup>, ἐρωτᾶν ἵνα dem Evangelisten vertraut, wie 4, 47; 17, 15; 19, 38 zeigen, wovon 17, 15 als sicher joh anzusprechen ist.

ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἄρθῶσιν.

– Zur Konstruktion: Zwei Verben, durch καί koordiniert und dasselbe Objekt regierend, welches zwischen beide Verben gesetzt wird – dafür gibt es im JohEv 17 Beispiele, so 19, 6; 19, 19 usw. <sup>29</sup>.

– Zur Wortfolge αὐτῶν τὰ σκέλη vgl. 1, 27; 2, 23; 3, 21 usw. 10, 8; 18, 10; 19, 33.

– Zum Vokabular: κατάγνυμι findet sich im NT außer Mt 12, 20, einem Zitat aus Jes 42, 3 (wobei LXX allerdings ein anderes Verb bietet), nur Joh 19, 31.32.33.

σκέλος wird im NT nur Joh 19, 31.32.33 gebraucht.

αἶρειν ist dem Evangelisten gut bekannt (19/20/20/26).

### Vers 32

ἦλθον οὖν οἱ στρατιῶται.

– Zur Wortfolge vgl. u. a. 18, 29.31.33.37; 19, 5.

– Zum Vokabular: ἔρχεσθαι (111/86/100/156) ist joh Vorzugswort <sup>30</sup>. οὖν vgl. oben zu V. 31. οἱ στρατιῶται (3/1/2/6) spielen in der joh Passionsgeschichte eine ungleich größere Rolle als bei den Synoptikern, wenn auch da und dort – wie z.B. 19, 2a – «synoptische» Beeinflussung geltend gemacht werden muß (Mk 15, 16a// Mt 27, 27a).

<sup>27</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik* 182.

<sup>28</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik* 182.

<sup>29</sup> I. DE LA POTTERIE, «Jésus, roi et juge d'après Jn 19, 13: Ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος», *Bib* 41 (1960) 223 f.

<sup>30</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik* 182.

πρῶτος (15/10/10/5) und ἄλλος (29/22/11/34), ἄλλος in der Bedeutung von ἕτερος, gebraucht der Evangelist in diesem Sinne auch 20, 4.8, also in sicher joh Stellen.

Die Stellung von μὲν (20/6/10/8) zwischen Artikel und Substantiv findet sich – allerdings mit οὖν zusammen – in 19, 24; die Konstruktion μὲν – δέ ist – außer 11, 6 – überall durchgehalten.

Die etwas ausführliche Redeweise ist wohl zurückzuführen auf 19, 18, einen Vers, der möglicherweise aus der Tradition stammt, von Joh aber im Zuge seiner Erhöhungs- und Verherrlichungstheologie überarbeitet sein dürfte <sup>31</sup>.

συσταυρωθέντος stammt wahrscheinlich aus der «Quelle» (vgl. Mk 15, 32// Mt 27, 44). Die Verbindung eines mit συν zusammengesetzten Verbs mit dem einfachen Dativ (Mk 15, 32 συσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ = Mt 27, 44) ist Joh vertraut (4, 9 συγχρᾶσθαι; 11, 33 συνέρχεσθαι; 18, 14 συμβουλευεῖν).

### Vers 33

ἔρχεσθαι ἐπί mit Akkusativ der Person findet sich bei Joh sonst nur noch 18, 4. Zur besseren Übersicht sei hier eine Zusammenstellung des Gebrauchs von ἔρχεσθαι im JohEv gegeben.

- εἰς als Ziel- und Sinnangabe 1, 7; 5, 24; 9, 39.
- εἰς mit Ortsangabe 1, 11; 3, 22; 4, 5.45.46.54; 6, 17.24; 11, 30.38; 12, 1.12; 20, 3.4.8. Dazu ist zu zählen die Ausdrucksweise εἰς τὸν κόσμον 1, 9; 3, 19; 6, 14; 11, 27; 12, 46; 16, 28; 18, 37.
- εἰς kann auch den Anlaß bezeichnen, wie das Fest (4, 45; 11, 56; 12, 12) oder die Stunde (12, 27).
- ἐν 1, 31; 5, 43 bis; 12, 13 (Zitat).
- πρὸς mit Angabe der Person 1, 29.47; 3, 2.26; 4, 30.40; 5, 40; 6, 5.17.35.37.44.45.65; 7, 37.45.50; 10, 41; 11, 19.29.45; 13, 6; 14, 6.18.23.28; 16, 7; 17, 11; 19, 3.39; 20, 2. Dazu ist zu rechnen 3, 20.21, wo sich τὸ φῶς sicher auf Jesus bezieht und so persönlich genommen wird (3, 19).
- πρὸ ἐμοῦ 10, 8.
- Verbunden mit verschiedenen Adverbien wie ἐνθάδε (4, 16), ὅπου (11, 32) und ἐκεῖ (18, 3).
- ἐπί mit Akkusativ 18, 4; 19, 33.

Werfen wir einen Blick auf den Gebrauch von ἔρχεσθαι ἐπί mit Akkusativ im ntl Schrifttum außerhalb Joh, ergibt sich folgender Überblick:

<sup>31</sup> Vgl. A. DAUER, *Passionsgeschichte* 173.



- Mk 11, 13// Mt 21, 19 kommen zum Feigenbaum
- Mk 16, 2// Lk 24, 1 kommen zum Grab
- Mt 3, 7 kommen zur Taufe
- Mt 10, 13 der Friede kommt über das Haus
- Mt 14, 34 kommen zum See Gennesaret
- Mt 23, 35 das Blut kommt über euch
- Lk 14, 31 gegen jemanden zum Kampf antreten
- Lk 19, 5; 23, 33 ἐπὶ τὸν τόπον
- Apg 7, 11 Hungersnot kommt über Ägypten
- Apg 12, 10 kommen zum eisernen Tor
- Apg 12, 12 kommen zum Haus der Maria
- Apg 19, 6 der heilige Geist kommt auf sie
- Apg 24, 8 die Ankläger kommen zu dir
- Kol 3, 6; Eph 5, 6 der Zorn Gottes kommt auf die Kinder des Ungehorsams.

Die Bedeutungsnuance ist klar: anders als πρὸς drückt ἐπὶ nicht einen persönlichen Bezug aus, weswegen ἐπὶ meist mit einer «Sache» verbunden ist. Steht ἐπὶ doch vor einer Person (Mt 23, 35; Lk 14, 31; Apg 19, 6; 24, 8; Kol 3, 6; Eph 5, 6, eventuell auch Mt 10, 13 und Apg 7, 11), dann ist diese Person wie eine Sache behandelt: sie kann sich gegen das, was auf sie kommt oder zukommt (nicht unbedingt im feindlichen Sinn) nicht wehren.

Die beiden Stellen Joh 18, 4 und 19, 33 entsprechen genau dieser Bedeutungsnuance. Übrigens dürfte 18,4 im wesentlichen joh Bildung sein <sup>32</sup>.

ἐλθόντες ... οὐ κατέαξαν ist eine bei Joh beliebte Konstruktion, vgl. 19, 13 u. ö.

ὡς wird von Joh vielfach mit δέ oder οὖν gebraucht. Für unsere Stelle vgl. 11, 6.20.29, besonders 11, 33 (folgender Hinweis).

ὡς εἶδον ... αὐτὸν τεθνηκότα. Zum Vergleich diene 11, 33 Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν, ferner 1, 51.33.47; 18, 4.

#### Vers 34a

ἀλλά (37/43/35/101) gilt als joh Vorzugswort <sup>33</sup>.

εἰς mit dem Genitiv findet sich bei Joh auch noch 12, 4 und 18, 22. Sonst verwendet Joh an 12 Stellen εἰς ἐκ (bei den Synoptikern liegt

<sup>32</sup> A. DAUER, *Passionsgeschichte* 30 f.

<sup>33</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik* 182.

keine einheitliche Konstruktion vor). Es lohnt sich, den beiden Stellen, 12, 4 und 18, 22 etwas näher nachzugehen.

– 12, 4 ist wahrscheinlich nicht joh.

a) Die Perikope 12, 1–8 ist auch bei den Synoptikern überliefert (Mk 14, 3–9 parr).

b) Textkritisch besteht eine gewisse Unsicherheit:

εἰς mit Genitiv bezeugen p<sup>66.75</sup> vid. B L W 33 eth.

εἰς ἐκ bezeugen  $\aleph$ , die Koine, D  $\theta$  und viele andere. A. Dauer vermutet bei der zweiten Lesart eine Anpassung an den joh Stil und betrachtet sie daher als sekundär <sup>34</sup>.

– 18, 22 wird von A. Dauer als traditionell angesehen <sup>35</sup>.

a) Der Genitiv absolut ist bei Joh selten, besonders bei den Verba dicendi.

b) ῥάπισμα dürfte als Motiv Jes 50, 6 entnommen sein.

c) Ein einleuchtendes theologisches Motiv, warum Joh die Massenszene bei den Synoptikern reduziert hätte, gibt es nicht.

λόγῃ ist ein Hapaxlegomenon des NT <sup>36</sup>.

πλευρά findet sich noch in Joh 20, 20.25.27, Stellen, die auf 19,34 Bezug nehmen, und in Apg 12, 7.

### Vers 34b

εὐθύς wird von Joh noch 13, 30 und 13, 32 gebraucht. Untersuchen wir diese beiden Verse.

– 13, 30 λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον ἐκεῖνος ἐξῆλθεν εὐθύς. ἦν δὲ νύξ.

ψωμίον wird im NT nur von Joh, und zwar in unserem Zusammenhang gebraucht: 13, 26.27.30.

λαβὼν οὖν ist eine bei Joh beliebte Konstruktion: 6, 5.19; 9, 11; 11, 17; 13, 25(?).26(?).30 <sup>37</sup>; λαμβάνειν (53/20/22/46) dem Evangelisten sehr geläufig <sup>38</sup>.

<sup>34</sup> *Passionsgeschichte* 85 Anm. 141.

<sup>35</sup> *Passionsgeschichte* 85.

<sup>36</sup> Der Vers 19, 34 findet sich in ähnlicher Form bei Mt 27, 49  $\aleph$  B C L 1010 syr<sup>pal.mss</sup>, eth<sup>ro.ms\*</sup> was aber eine Glosse aus Joh 19, 34 sein dürfte.

<sup>37</sup> Die Konstruktion mit dem Verbum finitum ist freilich viel häufiger als die mit dem Partizip.

<sup>38</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik* 182 reiht es unter die joh Vorzugswörter; ob das angesichts der Häufigkeit des Gebrauchs bei Mt nicht etwas gewagt ist?

ἐκεῖνος ist joh Vorzugswort (s. zu V. 31); im Abschnitt 13, 21–30 kommt es 4 mal vor, 3 mal auf Judas bezogen: 13, 26.27.30.

ἐξέρχασθαι (43/39/44/29) ist dem Evangelisten geläufig.

ἦν δέ ist eine gut joh Floskel (5/9/8/29). Als Einleitung in Namen-, Zeit-, Ort- und Umständeerklärungen gebraucht sie Joh häufig auch in der Passionsgeschichte: 18,10.14.18.25.28.40; 19,14.23.31(γάρ).41. Besonders bemerkenswert sind die Wendungen ἦν δὲ πρῶτ' und ἦν δὲ παρασκευῆ τοῦ πάσχα in 18, 28 bzw. 19, 14.

Alles weist darauf hin, daß 13, 30 vom Evangelisten geprägt ist. – 13, 32 und der unmittelbar vorausgehende V. 31 ist mit 17, 4 f. zu vergleichen.

17,4 ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς,  
τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω·

17,5 καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῶ  
τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

13,31 νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,  
καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῶ·

13,32 εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῶ  
καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῶ,  
καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν.

Es bedarf kaum einer weiteren Untersuchung um einzusehen, daß die Verse, die eine ähnliche Struktur und einen ähnlichen Inhalt aufweisen, die Hand des Verfassers verraten.

*Zusammenfassend* darf man sagen, daß der Gebrauch von εὐθύς in 19, 34b durchaus joh sein kann.

Übrigens kann diese Aussage durch eine «Gegenprobe» bestätigt werden: die drei Stellen, in welchen Joh εὐθέως gebraucht, sind mit hoher Wahrscheinlichkeit als traditionell anzusehen:

- 5,9 καὶ εὐθέως ἐγένετο ὑγιῆς ὁ ἄνθρωπος. Joh 5, 8.9 ist sicher der Tradition entnommen, wenn auch nicht unbedingt Mk 2, 9.11 parr. Nicht selten wird in Wunderberichten die Reaktion auf die Heilung o. ä. durch εὐθέως eingeleitet, so Mk 1, 42 parr; 5, 29.42; 7, 35; 10, 52 par; Apg 9, 18 (nach der Vision); 9, 34. Lukas wählt dafür vielfach παραχρῆμα, so 1, 64; 4, 39; 5, 25(// Joh 5, 9); 8, 44(// Mk 5, 29); (8, 47); 8, 55 (// Mk 5, 42); 13, 13; 18, 43(// Mk 10, 52; Mt 20, 34); Apg 3, 7 u. a.
- 6, 21 καὶ εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς, εἰς ἦν ὑπῆγον.

Auch hier handelt es sich um einen «wunderbaren» Zug auf das ἐγὼ εἰμι hin. Die Erzählung (nicht der Vers) ist gemeinsam mit Mk 6, 45// Mt 14, 22–33.

– 18, 27 καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. Der Satz ist traditionell (vgl. Mk 14, 72 parr)<sup>39</sup>.

αἷμα καὶ ὕδωρ. Während αἷμα (11/3/8/6) außerhalb der Brotrede (6, 53.54.55.56) und 1, 13 keine Rolle spielt, darf ὕδωρ (7/5/6/21) geradezu als joh Vorzugswort angesprochen werden<sup>40</sup>. Aus dieser Feststellung darf kaum viel gefolgert werden. Wichtiger dürfte der Hinweis auf 1 Joh 5, 6–8 sein, wo Blut und Wasser bzw. Wasser und Blut ebenfalls zusammengenommen werden. Ein Kontakt zwischen Joh 19, 34b und 1 Joh 5, 6 darf kaum in Abrede gestellt werden. Da aber die Verfasserfrage von 1 Joh nicht geklärt ist<sup>41</sup>, dürfen keine voreiligen Schlüsse gezogen werden.

Ob es joh Eigenart ist, bei einem mit καὶ verbundenen Begriffspaar den bedeutsameren Begriff an zweiter Stelle zu setzen<sup>42</sup>, ist schwer zu sagen. Die anderen in Frage kommenden Stellen, Joh 3, 5 und 20, 8, bieten, auch wenn sie literarkritisch genügend gesichert wären, eine zu schmale Basis.

### Vers 35

ὁ ἔωρακώς

a) ὁρᾶν (13/7/14/31) ist joh Vorzugswort<sup>43</sup>.

b) Der Gebrauch des Perfekts von ὁρᾶν ist ebenfalls typisch für Joh, wie folgende Aufstellung zeigt:

Mk und Mt gebrauchen das Perfekt von ὁρᾶν nie, Lk 3 mal im Evangelium (1, 22; 9, 36; 24, 23) und 2 mal in Apg (7, 44; 22, 15), allerdings meist in einem plusquamperfektischen Sinn. Paulus gebraucht das Perfekt von ὁρᾶν 3 mal (1 Kor 9, 1; Kol 2, 1.18). Im JohEv ist das Perfekt von ὁρᾶν nicht weniger als 20 mal anzutreffen (1, 18.34; 3, 11.32; 4, 45; 5, 37; 6, 36.46 bis; 8, 38.57; 9, 37; 14, 7.9 bis; 15, 24; 19, 35; 20, 18.25.29), 5 mal in 1 Joh (1, 1.2.3; 3, 6; 4, 20) und 1 mal in 3 Joh (V. 11).

<sup>39</sup> Zum Ganzen vgl. auch A. DAUER, *Passionsgeschichte* 90.

<sup>40</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik* 182.

<sup>41</sup> Für G. RICHTER, «Fleischwerdung» 117–118 ist der Verfasser von 1 Joh und der Verfasser der sekundären Stellen des Evangeliums – zu denen auch 19, 34b.35 zu zählen ist – höchstwahrscheinlich identisch.

<sup>42</sup> I. DE LA POTTERIE, *Exegesis Novi Testamenti. Passio et Mors Christi: Jo. 18–19* (Notae ab alumnis ordinatae; Romae 1964–65) 134; F. PORSCH, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums* (FTS 16; Frankfurt 1974) 337 Anm. 60.

<sup>43</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik* 182.

- c) Das Part. Perf. von ὄρᾶν ist nur im JohEv anzutreffen, nämlich 4, 45; 14, 9 und 19, 35.

μεμαρτύρηκεν

- a) μαρτυρεῖν (1/-/1/33) ist joh Vorzugswort <sup>44</sup>.  
 b) Das Perfekt von μαρτυρεῖν findet sich nur im joh Schrifttum, nämlich 1, 34; 3, 26; 5, 33.37; 19, 35; 1 Joh 5, 9.10; 3 Joh 11 (Perf. Pass.).

Überdies gibt es im JohEv 3 Stellen, in welchen ὄρᾶν und μαρτυρεῖν zusammenstehen, nämlich 1, 34; 3, 11.32, ferner 1 Joh 1, 2; 4, 14 (θεᾶσθαι).

καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία.

Ein Beispiel mit der genau gleichen Wortfolge konnte im JohEv nicht gefunden werden, doch ist sie keineswegs überraschend <sup>45</sup> (vgl. u. a. 12, 47).

ἀληθινός (-/-/1/9; JohBr 4) figuriert bei R. Morgenthaler zwar nicht auf der Liste der joh Vorzugswörter, darf aber trotzdem als solches angesprochen werden.

μαρτυρία (-/3/1/14) ist joh Vorzugswort,  
 ἀληθής (1/1/-/14) ebenfalls <sup>46</sup>.

Eine besondere Schwierigkeit bietet die Verbindung μαρτυρία und ἀληθινός, die bei Joh sonst nicht vorkommt, dagegen 6 mal die Verbindung μαρτυρία und ἀληθής (5, 31.32; 8, 13.14.17; 21, 24; vgl. auch 3 Joh 12).

Für J. Jeremias <sup>47</sup> ist der unterschiedliche Gebrauch von ἀληθινός und ἀληθής Kennzeichen des Stils des Herausgebers (vgl. 19, 35; 21, 24; 3 Joh 12). Nach J. Jeremias ist die Unterscheidung, die der Evangelist zwischen den beiden Adjektiven macht, deutlich:

ἀληθινός gebraucht er im Sinn von «wirklich», «echt», «eigentlich»;  
 ἀληθής im Sinn von «wahrheitsgemäß», «wahrhaftig». So richtig eine solche Nuancierung im großen und ganzen auch ist, so kann sie doch an verschiedenen echt joh Stellen nicht durchgehalten werden, so 8, 16 (s. dazu die unterschiedlichen Textüberlieferungen!), wo J. Jeremias gezwungen ist, ἀληθινός mit «gerecht» zu übersetzen, 7, 28 und 8, 26. Ferner wäre in die Untersuchung auch ἀληθῶς (3/2/3/7) mit ein-

<sup>44</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik* 182.

<sup>45</sup> Vgl. die Ausführungen bei E. RUCKSTUHL, *Einheit* 225.

<sup>46</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik* 182.

<sup>47</sup> J. JEREMIAS, «Johanneische Literarkritik», *ThBl* 20 (1941) 44.

zubeziehen<sup>48</sup>. Die unterschiedliche Verwendung von ἀληθινός und ἀληθής erlauben es kaum, eine Quellenscheidung vorzunehmen. Richtiger wäre es, von «Vorzugsentsprechungen» zu reden.

Zu ἀληθῆ λέγειν vgl. auch 4, 18.

ἐκεῖνος ist joh Vorzugswort, vgl. zu V. 31.

οἶδα (25/22/25/85) ist joh Vorzugswort<sup>49</sup>.

οἶδα ὅτι kommt im JohEv 25 mal vor, in den JohBr 12 mal. Besonders lehrreich ist ein Vergleich mit Joh 5, 32 und 21, 24<sup>50</sup>.

ἵνα... πιστεύσητε

Sowohl ἵνα (s. zu V. 31) als auch πιστεύειν (11/14/9/98) sind joh Vorzugswörter<sup>51</sup>. Daß Joh auch den absoluten Gebrauch von πιστεύειν kennt, braucht der großen Anzahl der Beispiele wegen (1, 7.50; 3, 12.15; 5, 44; 6, 36.47.64; 9, 38; 10, 25.26 usw.) nicht eigens betont zu werden.

Die Verbindung von ἵνα und πιστεύειν ist gut joh: 1, 7; 11, 15.42; 13, 19; 14, 29; 17, 21; 20, 31; 1 Joh 3, 23.

### Vers 36

ἐγένετο γὰρ ταῦτα: ähnlich wird eine Erklärung ebenfalls am Schluß eines Abschnittes in 1, 28 eingeleitet.

Die Wendung ἵνα ἡ γραφή πληρωθῆ gebraucht Joh in 13, 18; 17, 12; 19, 24.

### Vers 37

πάλιν (17/28/3/43) ist joh Vorzugswort<sup>52</sup>.

καὶ πάλιν ist dem Evangelisten ebenfalls vertraut: 11, 8; 12, 28; 16, 16–19.

ἑτέρα γραφή λέγει

a) ἡ γραφή εἶπεν gebraucht Joh in 7, 38.42.

b) ἕτερος (9/1/33/1) ist hier einmalig im JohEv. Allerdings ist folgendes zu beachten:

<sup>48</sup> Zur ganzen Frage s. auch E. RUCKSTUHL, *Einheit* 235 ff.

<sup>49</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik* 182.

<sup>50</sup> Es ist zu einfach, zur Beurteilung der Echtheit von 19, 35 auf die Ähnlichkeit mit 20, 24 hinzuweisen und darum auch für 19, 35 die Hand des Herausgebers bzw. der Herausgeber verantwortlich zu machen. Zur literarkritischen Beurteilung sollte doch auch 5, 32 herangezogen werden, eine Stelle, die dem Verfasser des Evangeliums kaum abgesprochen werden kann.

<sup>51</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik* 182.

<sup>52</sup> R. MORGENTHALER, *Statistik* 182.

- aa) höchstwahrscheinlich liegt hier eine Übersetzung des rabbinischen וכתוב אחר אומר vor <sup>53</sup>;
- bb) hier ist auch der einzige Ort, wo Joh zwei Schriftzitate miteinander verbindet, weswegen der einmalige Gebrauch von ἕτερος nicht überrascht.

### *Zusammenfassung*

a) Im Abschnitt Joh 19, 31–37 gibt es weder terminologische noch stilistische noch theologische Hinweise, die unjohanneisch sein müßten.

b) Gerade in den dem Evangelisten vielfach abgesprochenen Versen 34b.35 findet sich eine Häufung von joh Stileigentümlichkeiten. Die Erklärung, der Interpolator von 34b.35 sei mit dem joh Stil vertraut gewesen und hätte diesen absichtlich nachgeahmt, ist verfehlt – jede Literarkritik würde so verunmöglicht – oder beruht auf theologischen Postulaten, die nur eine sorgfältige Exegese, auf exakter literarkritischer Analyse beruhend, als berechtigt bzw. unberechtigt erweisen kann.

c) Die Unebenheit des Textes kann wie folgt erklärt werden: Die Notiz vom Nichtzerbrechen der Knochen und vom Lanzenstich hat der Evangelist vorgefunden, sei es schriftlich oder – was wahrscheinlicher ist – mündlich. Ebenso wird der Evangelist – an die erwähnte Notiz angehängt – die «Sammlung» der Schriftzitate vorgefunden haben. Manches deutet darauf hin, daß der Verfasser seine «Quelle» stark überarbeitet hat. Die eigentliche joh Leistung besteht im Einschub der Verse 34b.35, jener Verse also, die am meisten joh Stileigentümlichkeiten aufweisen.

### III. ZUR EXEGESE

Die Exegese hat den literarkritischen Gegebenheiten Rechnung zu tragen, d. h. trotz der traditionsbedingten Härten im Text hat sie dessen redaktionelle Einheit ernst zu nehmen. Dies bedeutet im besonderen, daß die ganze Perikope, inkl. V. 34b.35, vom Evangelium her gedeutet werden muß. Darüber hinaus seien hier noch folgende Beobachtungen gemacht.

a) Die in den fraglichen Versen 34b.35 gebrauchten Ausdrücke (ὁρᾶν Perf., μαρτυρεῖν Perf., πιστεύειν usw.) erhalten ihre Bedeutung

<sup>53</sup> H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II* (München <sup>1</sup>1924) 583; A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt* (Stuttgart <sup>3</sup>1960) 355.

vom sonstigen Gebrauch des Evangeliums her – falls ein einheitlicher Gebrauch vorliegt –, es sei denn, es könne eindeutig erwiesen werden, daß der Evangelist hier eine Ausnahme mache oder zulasse.

b) Durch den Einschub V. 34b.35 riskierte der Evangelist das Auseinanderklaffen von Geschehen V. 33.34a und Schriftinterpretation V. 36. 37. Er hat diese Komposition einem Anfügen von V. 34b.35 an das Ganze offenbar vorgezogen, da ein solches Vorgehen den Ablauf der Erzählung erheblich kompliziert, ja geradezu die Schaffung einer neuen Perikope verlangt hätte. Indessen muß – die Einheit der Perikope 19, 31–37 vorausgesetzt – die Frage gestellt werden, ob sich die beiden Schriftzitate nun nicht *auch* auf V. 34b.35 beziehen (das ἐγένετο γὰρ ταῦτα bezöge sich dann auf das ganze in V. 33–35 geschilderte Geschehen). Auf alle Fälle darf dem Evangelisten eine «relecture» der Schriftzitate von den in V. 34b.35 berichteten Ereignissen her nicht zum vornherein abgesprochen werden.

c) Bei der Durchsicht der Kommentare fällt auf, daß die Aufmerksamkeit der Exegeten vor allem V. 34b gilt. Das ist nicht erstaunlich, ist doch das, was in diesem Halbvers gesagt wird, durch V. 35 ganz besonders unterstrichen. Indessen möchten wir lieber einen anderen Weg einschlagen. V. 34b enthält zu wenig sichere Anhaltspunkte, um vom Evangelium her gültige Aussagen zu machen; die verschiedenen vorgeschlagenen Deutungen bestätigen dies. Dagegen finden sich in V. 35 manche joh Elemente, die für ein weiteres Suchen nach der Bedeutung von V. 34b einiges hergeben könnten. Im besonderen seien die Begriffe ὁρᾶν, μαρτυρεῖν und πιστεῦειν untersucht.

### 1. ὁρᾶν

Zum richtigen Verständnis des Verbs ὁρᾶν bei Joh sind die Zeitstufen gut voneinander zu unterscheiden.

a) Ob ὁρᾶν im Perfekt oder im Futurum steht, ändert nicht viel an seiner Bedeutungsnuance. Als Objekt steht immer eine religiöse Wirklichkeit, so daß das «Sehen» über das rein Äußerliche und Leibhafte hinausgeht. Aufschlußreich ist die Definition, die R. Schnackenburg anlässlich des Kommentars zu 1 Joh 3, 6 gibt: πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐκ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. Er sagt: «'Sehen' ist ein joh. Ausdruck für die Glaubenserfahrung, die zur Gemeinschaft führt»<sup>54</sup>. In der

<sup>54</sup> R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (HThK XIII/3; Freiburg 1965) z.St.



dazugehörigen Fußnote bestreitet R. Schnackenburg, daß es sich um ein Sehen mit leiblichen Augen handelt: 1. steht einer solchen Deutung die Verbindung mit ἔγνωκεν im Wege und 2. geht es hier um eine Erfahrung, die von jedem Christen gemacht werden kann. – Diese Beobachtung ist richtig, wenn man sich bewußt bleibt, daß «Glauben» wie «Erfahrung» einen echt personal-dynamischen Zug beinhaltet. So kann die «Definition» R. Schnackenburgs auch auf die perfektischen ὁρᾶν–Stellen im JohEv angewendet werden. Das gilt auch für Joh 4, 45, wo das Objekt des Sehens umschrieben wird mit πάντα ... ὅσα ἐποίησεν [Ἰησοῦς]; denn dieses Sehen führt die Galiläer dazu, Jesus aufzunehmen (ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι) (vgl. dazu 15, 24).

b) Steht ὁρᾶν im Aorist, handelt es sich um ein «äußeres» oder auch unbetontes Sehen. So «sieht» Jesus Natanael auf sich zukommen (1, 47) und die Juden wollen den von den Toten erweckten Lazarus «sehen», (12, 9). Zur besseren Nuancierung von ὁρᾶν Perfekt/Futurum und Aorist sei auf folgende Stellen hingewiesen.

In 1, 33 ist durchaus an ein leibhaftiges Sehen des Geistes gedacht. Johannes der Täufer kannte ja Jesus nicht; aber es ist ihm gewissermaßen ein Zeichen gegeben worden:

«Auf wen du den Geist herabsteigen und auf ihm bleiben siehst, dieser ist es...» Die «Leibhaftigkeit» des Geistes wird im vorausgehenden Vers angedeutet durch die Hinzufügung «wie eine Taube». – Verschieden davon ist die Bedeutung von ὁρᾶν in V. 34: καὶ γὰρ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Hinter diesem Bekenntnis steht mehr als das rein äußere Sehen (Aorist) des Geistes («wie eine Taube»), sondern der volle Glauben («Sehen» im Sinn des Perfekts).

In 6, 30 verlangen die Juden ein «Zeichen», ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι. Es ist richtig, daß dieses äußere Sehen zu einem «inneren» Sehen und zum Glauben führen kann, wie das aus 4, 45 und 20, 8 gut hervorgeht. Dieses Sehen kann aber auch an der Oberfläche bleiben. So heißt es nach dem Brotwunder:

«Die Menschen, die das Zeichen gesehen haben (ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον), sagten: 'Das ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll'» (6, 14). Wie oberflächlich dieses Bekenntnis ist, geht aus dem folgenden Vers hervor: sie kommen und wollen ihn ergreifen, um ihn zum König zu machen (6, 15). Die Glaubensentscheidung fällt nicht beim äußeren Sehen Jesu oder seiner Zeichen (Aorist), sondern in der inneren, persönlichen Auseinandersetzung, in der Begegnung mit Jesus. Diese Begegnung kann auch hinausgeschoben oder abgelehnt werden, oder sie

kann zu einem negativen Ausgang führen. So kann Jesus zu den Juden sagen: *καὶ ἑώρακάτέ με καὶ οὐ πιστεύετε* (6, 36; vgl. dazu auch 15, 24). Ein positives Resultat zeitigte die Begegnung des Auferstandenen mit Thomas: *ὅτι ἑώρακάς με πεπίστευκας* (20, 29). Hinter dem Bekenntnis des Thomas steht nicht nur das äußerliche Sehen oder Betasten des Auferstandenen – davon ist im Text nicht ausdrücklich die Rede –, sondern die Aufforderung des Auferstandenen: ... *καὶ μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός* (20, 27). Geradezu unmöglich wäre in 20, 29b die Seligpreisung: *μακάριοι οἱ μὴ ἑωρακότες καὶ πιστεύσαντες*. Zum «inneren» Sehen kann, ja muß jeder Gläubige kommen. Selig gepriesen werden diejenigen, die nicht äußerlich sehen und doch glauben. Die Seligpreisung gilt dem Leser des Evangeliums. Der Aorist von *ὄρᾶν* kann auch gebraucht werden, wenn es von Abraham heißt, er hätte den Tag Jesu «gesehen» (8, 56), oder von Jesaja, er hätte seine Herrlichkeit «gesehen» (12, 41); weder hier noch dort geht es um das vollgültige, «christliche» Sehen im Sinne des Perfekts von *ὄρᾶν*. Eine Ausnahme scheint Joh 3, 3 zu bieten, wo als Objekt von *ιδεῖν* die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* angegeben ist. In der Tat würde man hier eher das Perfekt von *ὄρᾶν* oder einen anderen Ausdruck erwarten. Indessen ist es nicht ausgeschlossen, daß Jesus eine Formulierung des Nikodemus aufnimmt, wie denn auch Lk 9, 27 die Ausdrucksweise *ιδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* kennt.

Das Futurum von *ὄρᾶν* hat eine ähnliche Bedeutung wie das Perfekt, erhält dann aber – der Zeitstufe entsprechend – einen geradezu verheißenden Klang. Wenn Philipp den etwas skeptischen Natanael zu Jesus führen will, sagt er: *ἔρχου καὶ ἴδε* (1, 46). Anders Jesus, wenn er die Jünger zu sich einlädt: *ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε* (1, 39).

Handelt es sich in 16, 16–19 nicht einfach um einen stilistisch bedingten Wechsel in der Wortwahl<sup>55</sup>, dürfte hier der Gebrauch des Futurums von *ὄρᾶν* gegenüber *θεωρεῖν* die Nuance gut herausstreichen:

*μικρὸν καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με,  
καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με.*

Auf alle Fälle wäre es geradezu unmöglich, an Stelle des *θεωρεῖτε* die futurische Bedeutung von *ὄρᾶν* zu stellen.

<sup>55</sup> Auf die Bedeutung anderer Verben des «Sehens» kann hier nicht weiter eingegangen werden, doch s. u. a. C. TRAETS, *Voir Jésus passim*; F. THORDARSON, «ΟΡΩ-ΒΛΕΡΩ-ΘΕΩΡΩ. Some Semantic Remarks», *SymbOs XLVI* (1971) 108–130.

### Zusammenfassung

Die Bestimmung der perfektischen Bedeutung von ὁρᾶν im JohEv hat eine große Bedeutung für das Verständnis von 19, 35, es sei denn, der Evangelist biete hier wirklich eine Ausnahme, wofür allerdings bislang keine genügenden Argumente zutage getreten sind.

a) Von wenigen Ausnahmen abgesehen ist Objekt dieses Sehens im joh Schrifttum immer eine Person (Gott, der Vater, der Menschensohn, der Herr, Jesus usw.). Was die Ausnahmen anbelangt, ist zu sagen, daß etwas «gesehen» und erfahren wird, das unmittelbar mit der Person (Jesus) im Zusammenhang steht und zur Begegnung, zum Glauben an Jesus führt (4, 45) oder unmittelbar aus der Erfahrung Gottes (3, 11.32) oder aus der Erfahrung Jesu heraus (1Joh 1, 1 u. a.) spricht.

b) Diese Einsicht in die Bedeutung des perfektischen Sinnes von ὁρᾶν ist auch 19, 35 zur Geltung zu bringen. Das, was den «Seher» (Part. Perf.!) als Seher konstituiert, ist dann nicht ein im Vorausgehenden beschriebener Vorgang (das Nichtzerbrechen der Gebeine, der Stich mit der Lanze, das Herauskommen von Blut und Wasser), sondern die unmittelbare Erfahrung der Person Jesu, der Glaube. Der Verfasser gibt dem 19, 33 f., insbesondere V. 34b Beschriebenen nicht dadurch Gewicht, daß er einen «Augen»-Zeugen das Beschriebene bestätigen läßt, sondern daß er einen «Seher», einen Glaubenden auftreten läßt, einen, der mit der Person Jesu in eine echte, tiefe Beziehung getreten ist und in einer solchen Beziehung steht.

c) Für die Interpretation von 19, 34b bedeutet das, daß nicht ein äußerliches Geschehen im Vordergrund steht, auch nicht eine bestimmte Interpretation (eine Interpretation «sieht» man nicht), sondern Jesus selbst, wie er sich zur Erfahrung gibt. Dies darf umso mehr angenommen werden, als in 19, 35 kein ausdrücklicher Hinweis auf das äußere Geschehen in 19, 34 zu finden ist (z. B. ὁ ἑώρακώς τοῦτο ο. ä.). So weist alles darauf hin, daß 19, 34b christologisch zu deuten ist.

### 2. μαρτυρεῖν

Wollen wir der Bedeutung von μαρτυρεῖν im JohEv nachgehen<sup>56</sup>, empfiehlt es sich, eine ähnliche Unterscheidung vorzunehmen wie beim Verb ὁρᾶν. Vieles deutet darauf hin, daß der Verfasser des Evangeliums

<sup>56</sup> Vgl. dazu u.a. J. BEUTLER, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (FTS 10; Frankfurt 1972).

dem gleichen Verb einen verschiedenen Sinn beimißt, je nachdem es im Aorist oder im Perfekt steht. Werfen wir zuerst einen Blick auf die Stellen, in welchen der Verfasser das Perfekt von μαρτυρεῖν gebraucht.

Von besonderer Bedeutung ist 1,34, und zwar im Zusammenhang von 1, 33. In 1, 33 ist von einem äußeren Vorgang die Rede, den Johannes der Täufer mit leiblichen Augen sehen kann (Aorist): der Geist kommt (wie eine Taube V. 32) auf Jesus herab und bleibt auf ihm. Was nun in V. 34 gesehen (Perf.) und bezeugt (Perf.) wird, ist nicht der in V. 33 erwähnte «äußere» Vorgang, nämlich das Herabkommen und Bleiben des Geistes auf Jesus, auch nicht die «Interpretation» dieses Vorgangs; was der «Seher» bezeugt, wofür er Zeuge geworden ist und bleibt, ist ausdrücklich gesagt: οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ <sup>57</sup>.

Der Bezug von 3, 26 auf 1, 34 ist deutlich. Die Jünger des Täufers sind offensichtlich beunruhigt über Jesus, weil er tauft und alle zu ihm kommen. Die Jünger bezeichnen Jesus gegenüber dem Täufer als denjenigen, ... ὃ σὺ μεμαρτύρηκας, gut übersetzt: dessen Zeuge du geworden bist. Der Täufer ist nicht Zeuge eines bestimmten (äußerlichen) Geschehens geworden, sondern Zeuge Jesu selbst.

Auch 5,33 nimmt Bezug auf das Zeugnis des Täufers. Von ihm sagt Jesus: ... μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ. Ohne der Bedeutung dieses Ausdrucks im JohEv näher nachzugehen <sup>58</sup>, dürfte doch feststehen, daß die ἀλήθεια im JohEv aus dem christologischen Kontext nicht zu verbannen ist. Auch hier: nicht ein (äußeres) Geschehen wird bezeugt, sondern die Wahrheit, Jesus (vgl. 14, 6) selbst.

In 5, 37 ist als Zeuge der Vater genannt. Jesus sagt von ihm: ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ. Wenn man nach dem «Zeitpunkt» fragt, an welchem der Vater «Zeuge geworden ist» (Perf.), bietet sich als Antwort das ἀπέσταλκεν von V. 36 an. Auch hier ist der perfektische Sinn sehr bedeutsam: es geht nicht nur um die einmalige Sendung, sondern auch um alles, was diese Sendung jetzt ausmacht: die φωνή, das εἶδος, der λόγος <sup>59</sup>, die Schriften (V. 37–39).

Wenn wir auch noch hinsehen auf 1 Joh 5, 9 f., können wir feststellen, daß auch hier die perfektische Bedeutung von μαρτυρεῖν nicht

<sup>57</sup> Bzw. vgl. die verschiedenen Lesarten.

<sup>58</sup> Vgl. dazu u.a. Y. IBUKI, *Die Wahrheit im Johannesevangelium* (BBB 39; Bonn 1972).

<sup>59</sup> Vgl. dazu 1 Joh 5, 10: Wie das «Wort» hat der Glaubende auch das «Zeugnis» in sich.

verschieden ist von der im JohEv. In 1Joh 5, 9 f. ist vom Zeugnis Gottes (ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ) die Rede. Dieses Zeugnis besteht darin: ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

So hat auch in 1 Joh – wie im JohEv – das Zeugnis im perfektischen Sinn eine eminent christologische Bedeutung<sup>60</sup>. Gebraucht der Verfasser des JohEv das Verb μαρτυρεῖν im Präsens oder im Futurum, hat es eine ähnliche Bedeutung, wie wenn das Perfekt verwendet wird (vgl. z. B. 3, 11; 5, 31 f.36; 8, 18; 10, 25; 15, 26). Steht hingegen das Verb μαρτυρεῖν im Aorist, handelt es sich nicht um ein umfassendes christologisches Zeugnis, sondern um ein Zeugnis, das sich auf ein bestimmtes sichtbares und geschichtliches Ereignis bezieht und manchmal einer einfachen Beteuerung ähnelt (1, 32; 4, 44; 13, 21).

### Zusammenfassung

Versuchen wir wiederum, die gewonnene Einsicht in die Bedeutung des perfektischen Gebrauchs von μαρτυρεῖν im Evangelium für 19, 35 geltend zu machen.

a) Das, was im JohEv im perfektischen Sinn bezeugt wird, ist nie ein äußerliches Geschehen, sondern immer die Person Jesu. Der Bedeutung der grammatikalischen Form des Perfekts «zur Bezeichnung der Nachwirkung am Subjekt oder Objekt»<sup>61</sup> ist dabei deutlich Rechnung getragen.

b) Diese Bedeutung ist auf 19, 35 zu übertragen. Das, was der Zeuge (Part. Perf.) bezeugt, das, was ihn als Zeugen konstituiert, ist nicht ein im Vorausgehenden beschriebener Vorgang (das Nichtzerbrechen der Gebeine, der Stich mit der Lanze, das Herauskommen von Blut und Wasser), sondern die Person Jesu selbst. Der Verfasser des Evangeliums gibt dem 19, 33 f., insbesondere V. 34 b Beschriebenen nicht dadurch Gewicht, daß er einen Zeugen einführt, der für die Tatsächlichkeit des Beschriebenen geradesteht, sondern daß er einen Zeugen auftreten läßt, der ganz und gar Zeuge Jesu geworden ist und Zeuge bleibt.

c) Für die Interpretation von 19, 34b bedeutet das, daß nicht ein äußerliches Geschehen im Vordergrund steht, auch nicht eine bestimmte

<sup>60</sup> In 3 Joh 11 liegt das Perf. *Pass.* von μαρτυρεῖν und (darum?) eine andere Bedeutungsnuance vor.

<sup>61</sup> F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen 1965) 342.

Interpretation (eine Interpretation «bezeugt» man nicht), sondern Jesus selbst, wie er sich zur Erfahrung gibt. Dies darf umso berechtigter angenommen werden, als V. 35 keine besondere Ergänzung zum «zeugen» bringt (z.B. *περὶ τούτου; τούτω* o. ä.)<sup>62</sup>. So weist auch dieses Element darauf hin, daß 19, 34b christologisch zu deuten ist.

### 3. πιστεύειν

Das Zeugnis des Sehers hat als Ziel den Glauben. Untersuchen wir den Gebrauch von *πιστεύειν* im joh Schrifttum<sup>63</sup>, stellt man hauptsächlich 3 mögliche Konstruktionen fest:

- *πιστεύειν εἰς* mit Angabe der Person: Jesus, der Name Jesu, das Licht als Personifikation Jesu, Gott, der Jesus gesandt hat usw.
- *πιστεύειν ὅτι* mit einem formulierten Bekenntnis: «Ich bin», «Du bist der Heilige Gottes», «Du bist der Christus», «Der Vater hat Jesus gesandt» usw.
- *πιστεύειν* absolut (Beispiele s. oben S. 13). (Theologisch weniger ins Gewicht fallen einige Dativ-Konstruktionen.)

Im großen und ganzen darf gesagt werden, daß alle Glaubensaussagen im JohEv 20, 31 untergeordnet sind, d. h. von 20, 31 zusammengefaßt werden:

*ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύσητε  
ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ,  
καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχετε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.*

Umgekehrt muß auch gesagt werden, daß die Zielangabe 20, 31 ihre eigentliche Bedeutung aus den Einzelaussagen erhält, d. h. daß 20, 31 aus den Einzelaussagen, bzw. aus dem ganzen «Evangelium» «gefüllt» werden muß<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Vgl. dazu 15, 27 *καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε ...*, die einzige Stelle im JohEv, wo *μαρτυρεῖν* absolut, d. h. ohne Ergänzung, verwendet wird; allerdings ragt hier das Objekt vom unmittelbar vorausgehenden Satz herein: *περὶ ἐμοῦ*. Auf alle Fälle läßt sich sagen: Zeuge-sein im Vollsinn des Wortes bedeutet im JohEv Zeuge Jesu sein.

<sup>63</sup> Vgl. u. a. D. MOLLAT, «La foi dans le quatrième évangile» *LumVie* 22 (1955) 515–531; W. GRUNDMANN, «Verständnis und Bewegung des Glaubens im Johannesevangelium», *KerDo* 6 (1960) 131–154; F. HAHN, «Sehen und Glauben im Johannesevangelium», *Neues Testament und Geschichte* (Festschrift O. CULLMANN; Zürich-Tübingen 1972) 125–142.

<sup>64</sup> W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (NTA XXI, 1/2; Münster 1970) 337.

In 19, 35 ist πιστεύειν absolut genommen. Die Art der Verwendung von ὄρᾶν und μαρτυρεῖν in eben diesem Vers verbietet es, πιστεύειν durch irgend etwas aus dem Vorausgehenden zu ergänzen. Objekt des Glaubens ist nicht die Tatsache, daß Jesus gestorben ist, auch nicht, daß seine Gebeine unversehrt blieben, auch nicht, daß seine Seite mit einer Lanze durchbohrt wurde, auch nicht, daß Blut und Wasser hervorkamen. Dem Wort πιστεύειν in 19, 35 muß der Ernst des absoluten Gebrauchs belassen werden. Freilich ordnet sich auch dieses «glauben» der Zielsetzung des Evangeliums, wie sie 20, 31 angegeben ist, unter. Andererseits ist es nur natürlich, wenn angenommen wird, daß die Bedeutung und die inhaltliche Nuancierung des «glaubens» in 19, 35 dem näheren Kontext der Stelle entnommen werden, d. h. daß für das Verständnis das Besondere der Todesinterpretation im JohEv herangezogen werden muß.

#### 4. Das Besondere der joh Kreuzestheologie

Freilich kann es hier nun unmöglich darum gehen, eine Darstellung der joh Kreuzestheologie zu bieten. Wir begnügen uns damit, einige Sätze aus dem bereits erwähnten Werk von W. Thüsing in Erinnerung zu rufen. (In Klammer die jeweiligen Seitenzahlen der 2. Auflage.)

«Der Hauptertrag der joh Neuinterpretation (sc. des Grundkerygmas von Tod und Auferstehung Jesu) dürfte mit den Stichworten 'Konzentration', 'Einheitsschau', 'Zusammenschau' angedeutet sein» (335). «Als Inbegriff der Konzentration und Einheitsschau, die das vierte Evangelium beherrscht, ist der Erhöhungsbegriff anzusehen» (337). Auf die Frage, weswegen der vierte Evangelist den verherrlichten Jesus im «Bild» des am Kreuze «Erhöhten» schauen läßt, antwortet W. Thüsing: «Als Hauptgrund sehe ich nach wie vor an, daß er die Bedeutung des Kreuzes als eines bleibenden Strukturprinzips für die Wirksamkeit des verherrlichten Jesus erkannt hat» (302). In der Tat «(ist) in dem *einen* 'Bild' des Erhöhten – (W. Thüsing verweist hier vor allem auf 19, 34) – alles, was den theologischen Gehalt dieses Evangeliums ausmacht, zu schauen:

das Heilswerk, wie das alte Kerygma vom Leiden und Auferstehen es aussagte,

die soteriologische Relevanz des irdischen Gehorsams Jesu, die in das Kreuz eingegangen ist (...),

die Theozentrik der gesamten Christologie und Soteriologie, die von

daher schon in der Darstellung des irdischen Wirkens Jesu angelegt ist (...),

die 'Verherrlichung der Person Jesu selbst' in der Doxa des Vaters (17, 5),

das gesamte Wirken des Parakleten (...),

die ganze Wirklichkeit 'Jesus Christus, Sohn Gottes' (Joh 20, 31)» (337).

Aus diesen Darlegungen zeichnet sich eine Art *Arbeitshypothese* ab, die wir in folgende Frage kleiden möchten:

Wäre es möglich, daß das, was der Jünger «gesehen hat», das, wofür er «Zeuge geworden ist», das «Wahre», das er sagt, «damit auch ihr glaubt», in dieser «Konzentration» besteht: daß nämlich der Gekreuzigte der Erhöhte ist, daß vom Gekreuzigten die Verherrlichung ausgeht, wirksam im glaubenden Zeugen, in der Ermöglichung des Glaubens?

Wenn dies zutrifft, würde sich dann gleich auch die weitere Frage stellen:

Kann dieses «Gesicht», dieses «Zeugnis», dieser «Glaube» in der Aussage Ausdruck finden, wie wir sie in 19, 33–34 finden, näherhin im Satz: «... und sogleich kam Blut und Wasser heraus?»

In der Tat weist vieles darauf hin, daß wir es hier mit der erwähnten Konzentration, Einheitsschau oder Zusammenschau zu tun haben. Was der Seher «zusammen-schaut» und bezeugt, «damit auch ihr glaubt», ist der Gekreuzigte als der Erhöhte, von dem die Verherrlichung ausgeht. Im Gekreuzigten sieht der Seher den Erhöhten, denjenigen, der seine Herrschaft als Offenbarer und Heilbringer ausübt. Der Seher sieht «Blut und Wasser»; überspitzt könnte man sagen: Er sieht im Blut das Wasser, wobei freilich Blut und Wasser nicht als Symbole verselbstständigt und vom Gekreuzigten getrennt werden dürfen. Was der Seher sieht, ist der Gekreuzigte. Aber: «Das Bild des Gekreuzigten wird transparent für die Heilsbedeutung des Verherrlichten» (302).

Warum gerade «Blut und Wasser»? Daß nach der Durchbohrung der Seite – ein Element der Erzählung, das der Verfasser möglicherweise der Tradition entnommen hat (vgl. oben unter II.) – *Blut* herauskommt, dürfte nichts Besonderes sein, soll die Szene «Einsichtigkeit» und «Geschichtlichkeit» behalten, und das ist für den Verfasser äußerst wichtig. Einsichtigkeit und Geschichtlichkeit würde die Szene verlieren, wenn es hieße, nach dem Lanzenstich sei «Wasser» oder «Geist» oder sonst etwas Ähnliches herausgekommen.

Das Element, das mit dem Blut zusammen-gesehen wird, ist «Was-



ser». Es ist schwer zu sagen, was sonst für diese Zusammenschau hätte gewählt werden sollen, damit die Szene nicht einfach absurd wird. Dazu kommt, daß «Wasser» im Evangelium mindestens an 2 Stellen als Symbol für das «Heil» gebraucht wird, für das neue Leben, für das Leben des Geistes usw., nämlich 4, 14 und 8, 38.

Trotzdem müssen diese Stellen mit der nötigen Vorsicht behandelt werden. Auch sei vor einem allzu eng «konkordanten» Arbeiten gewarnt. Die Tatsache, daß Joh 3, 5 «Wasser» im Zusammenhang der Taufe erwähnt, erlaubt uns nicht, im «Wasser» von 19, 34b gleich ein Symbol der Taufe zu sehen. Auch ist der Unterschied zwischen 7, 38 und 19, 34b nicht gering. In 7, 38 ist von «Strömen lebendigen Wassers» die Rede, die «aus seinem Leibe» «fließen». Diese Ströme lebendigen Wassers werden im folgenden Vers ausdrücklich auf den Geist hin gedeutet, «den die empfangen sollten, die an ihn glaubten». In 19, 34 findet sich doch eine ziemlich andere Terminologie; von einem Hinweis auf den Geist ist nicht die Rede und auch die «Schriftstelle», die 7, 38 bemüht wird, spielt im Kontext 19, 34 keine Rolle.

Noch schwieriger ist es, aus der Konkordanz heraus dem «Blut» seinen eigenen Stellenwert zu geben. Es ist richtig, daß es 1 Joh 1, 7 heißt, das Blut Jesu, seines Sohnes, würde uns von aller Sünde reinigen, doch bleibt es fraglich, ob man von daher für das Evangelium «Blut» als Symbol für das reinigende Kreuzesopfer interpretieren darf. In Joh 6, 55 ist die Rede vom Blut als einem wahren Trank. Die Erwähnung des Blutes in 19, 34b läßt zuerst weder an die sündentilgende Kraft des Blutes noch an den Trank des Blutes denken.

Die Frage nach dem Zeugnis und dem Glauben in 19, 35 – wir haben es gesehen – ist an erster Stelle nicht eine Frage nach der Gabe, dem Werk, dem Opfer Jesu, sondern eine Frage nach seiner Person. Als der Gekreuzigte ist er der Erhöhte, der Offenbarer, der Heilbringer.

##### 5. Der Beitrag von 1 Joh 5, 5 ff.

Von zahlreichen Autoren wird zur Interpretation von 19, 34 die ähnlichlautende Stelle 1 Joh 5, 5 ff. zu Hilfe genommen – allerdings mit unterschiedlichen Ergebnissen. «Jesus Christus ist durch Wasser und Blut gekommen». Geht es hier um *zwei Heilsereignisse im Leben Jesu*, nämlich Taufe und Tod, oder handelt es sich um die «Heilsgabe aus dem Tod Jesu», dessen lebenspendende und sühnende Kraft sich verdichtet in den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie? Keine dieser vor-

geschlagenen Lösungen vermögen im Kontext der Stelle zu befriedigen. Hat die Taufe Jesu im Joh Schrifttum wirklich die Bedeutung, wie man sie ihr hier beimessen will <sup>65</sup>? Gibt es bei Joh irgend einen Anhaltspunkt, der es rechtfertigen würde, daß Taufe und Tod Jesu in eins genommen werden, so als ob beiden unterschiedslos Heilsbedeutung zuerkannt werden muß, «nicht nur der Taufe, sondern der Taufe und dem Kreuzestod»? zudem noch unter eine einzige Präposition genommen? Wenn die Häretiker sagten, Jesus sei nur im Wasser oder durch Wasser gekommen, sei es in dem Sinn, daß sich der himmlische Christus zwar in der Taufe auf Jesus niedergelassen, ihn aber vor dem Tode wieder verlassen habe <sup>66</sup>, sei es in dem Sinn, daß man in der Taufe Jesu den Quellort seines Geistbesitzes sah <sup>67</sup>, fiel dann die Antwort darauf nicht sehr blaß aus, wenn es heißt: «... er ist nicht im Wasser allein gekommen, sondern im Wasser und im Blut»? Was aber läge dann für eine Häresie zugrunde, wenn die Stelle *sakramental* verstanden werden müßte? Die Gabe Jesu Christi ist nicht die Taufe allein, sondern die Taufe *und* die Eucharistie? Wird eine solche Deutung dem polemischen Charakter des Abschnittes gerecht? Wie steht eine solche Deutung noch unter dem die Welt besiegenden Glauben, daß Jesus der Sohn Gottes ist?

So oder so, wie oft auch immer 1 Joh 5, 5 ff. bemüht wird, zum Verständnis von Joh 19, 34 trägt sie wenig bei. Könnte hingegen obgenannte Interpretation von 19, 34 f. Licht werfen auf 1 Joh 5, 5 ff.?

Schon rein äußerlich fällt eine gewisse Ähnlichkeit der beiden Stellen auf.

a) Beide Stellen stehen im *Kontext des Glaubens*:

19, 35: ... damit ihr glaubt (zur Bedeutung s. oben S. 13 und 21-22);

1 Joh 5, 5: Wer aber ist der, der die Welt besiegt, wenn nicht der, der da glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist?

b) An beiden Stellen wird auf die *Wahrheit des Zeugen* hingewiesen:

19, 35: der Seher, der bezeugt, sagt die Wahrheit;

1 Joh 5, 6: der Geist, der Zeugnis gibt, ist die Wahrheit.

c) An beiden Stellen geht es um eine «*Zusammenschau*»:

19, 34: Blut und Wasser;

1 Joh 5, 6: durch Wasser und Blut.

<sup>65</sup> R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe* z.St.

<sup>66</sup> R. BULTMANN, *Die Johannesbriefe* (KEK; Göttingen 1967) z.St.

<sup>67</sup> R. SCHNACKENBURG, *Johannesbriefe* z.St.

Es wäre demnach zu fragen, ob es 1 Joh 5, 6 nicht grundsätzlich um das gleiche Anliegen ginge – wenn auch in mehr polemischen Sinn – wie 19, 34 f., nämlich um die Zusammenschau vom Gekreuzigten und Erhöhten, um die Zusammenschau von «Kreuz» und «Heil», bzw. «Heil» und «Kreuz». Vordringlich ist die Sorge, daß das Heil an das Kreuz gebunden bleibt. Es ist nicht möglich, von Jesus Christus als von einem Lebenspender zu sprechen und dabei vom Kreuzestod abzusehen. Jesus ist nicht einfach der Erhöhte, sondern als der Gekreuzigte ist er der Erhöhte. Jesus ist nicht einfach der Christus, sondern – wenn hier mit paulinischer Terminologie gesprochen werden darf – der «gekreuzigte Christus».

Die Abwehr gegenüber «gnostisierenden» oder auch doketischen Tendenzen ist hier gut zum Ausdruck gebracht, und die Stelle 1 Joh 5, 5 ff. liegt dann nicht fern ab von anderen ntl Texten, die sich auf mehr oder weniger polemische Art mit ähnlichen Schwierigkeiten auseinanderzusetzen haben, Texte, aus denen die Sorge gut zu spüren ist, das «Heil» an das Kreuzesgeschehen, bzw. an die Geschichte zurückzubinden. Es sei hier besonders an Texte wie Kol 1, 12–20 und Eph 2, 14–18 erinnert<sup>68</sup>. Daß Jesus Christus im Wasser *und* im Blut gekommen ist, bezeugt (Präs.) der Geist (1 Joh 5, 6). Der Geist bezeugt hier im Grunde genommen das gleiche, was Joh 19, 35 der Jünger als Seher bezeugt (Perf.), in 1 Joh nur von einer mehr polemischen Sicht her: die Identität von Erhöhtem und Gekreuzigtem, den Erhöhten als den Gekreuzigten. Ohne dieses Zeugnis gibt es keinen Glauben.

Aber – und von hierher könnte nun wieder Licht zurückfallen auf 19, 35 – dieses Zeugnis ist nicht etwas, das auch noch dazukommt; mit «Kreuz» und «Heil» bildet es eine Einheit. So wie das «Bild des Gekreuzigten transparent (wird) für die Heilsbedeutung des Verherrlichten»<sup>69</sup>, so realisiert sich das Heil selbst im Glauben, im Schauen, im Angezogenwerden, im Erkennen (vgl. Joh 3, 14 f.; 8, 28; 12, 32). Oder – um noch einmal mit W. Thüsing zu sprechen – als Erhöhtwerden «ist die Kreuzigung Jesu... das Glaubenszeichen, von dem die Verherrlichung ausgeht»<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Vgl. dazu die einschlägige Literatur, bes. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 1965) z.St.; E. SCHWEIZER, «Kolosser 1, 15–20», *EKK* 1 (1969) 7–31.

<sup>69</sup> W. THÜSING, *Erhöhung* 302.

<sup>70</sup> W. THÜSING, *Erhöhung* 289.

Kreuzestod – Erhöhung – Glaube müssen in eins (εἰς τὸ ἓν 1 Joh 5, 8) gesehen werden. Und diese Drei-einheit ist die μαρτυρία τοῦ θεοῦ (1 Joh 5, 9). Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat dieses Zeugnis in sich (1 Joh 5, 10). Und wer dieses dreieine Zeugnis nicht annimmt, der macht Gott zum Lügner, der glaubt auch nicht an den Sohn Gottes, der kommt auch nicht zum ewigen Leben (1 Joh 5, 11).

Damit ist aber auch erwiesen, daß 19, 35 nicht einfach als «Einschub» betrachtet werden darf. Aus der gesamten joh Theologie heraus betrachtet gehört er wesentlich mit zur Einheitsschau des Evangelisten.

#### 6. Eine «relecture» der atl Zitate?

Höchstwahrscheinlich werden sich die beiden atl Zitate 19, 35 f. ursprünglich auf das Geschehen von 19, 33–34a bezogen haben (s. oben unter II.). Es ist von vornherein nicht auszuschließen, daß dieser Bezug auch jetzt noch gilt. Bei der jetzigen Textgestalt muß aber doch gefragt werden, ob der Verfasser die atl Zitate nur auf das Nichtzerbrechen der Gebeine und das Durchbohren der Seite beziehen lassen will, oder nicht wenigstens *auch* auf die genannte Zusammenschau, wobei nun eben alle «drei» Elemente zusammen-gesehen werden müssen. «Blut» – «Wasser» – «Glaube».

V. 36 beginnt mit der wahrscheinlich joh Wendung ἐγένετο γὰρ ταῦτα. Nach der jetzigen (joh) Textgestalt bezieht sich das ταῦτα nicht nur auf das Nichtzerbrechen der Gebeine und das Durchbohren der Seite, sondern auch auf das Hervorkommen von Blut und Wasser wie auch auf das Zeugnis und den Glauben. Was hat das für die Interpretation der Zitate in 19, 36 f. für eine Bedeutung?

#### a) Vers 36

Die Frage, woher dieses Zitat stammt, ist noch nicht gelöst. Die zwei Vorschläge, die die Kommentatoren machen, brauchen nicht unbedingt alternativ aufgefaßt zu werden.

aa) An mehreren Stellen des AT wird vom *Paschalam* verlangt, daß an ihm kein Knochen zerbrochen werde. Keine dieser Stellen stimmt mit dem Zitat in 19, 36 wörtlich überein.

Ex 12, 10... καὶ ὅστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ.

Ex 12, 46 steht eine gleichlautende Formulierung.

Num 9, 12... καὶ ὅστοῦν οὐ συντρίψουσιν ἀπ' αὐτοῦ.

Indessen ist ein Hinweis auf das Paschalamm in Joh 19, 36 nicht ausgeschlossen, ist doch das Pascha im JohEv von einiger Bedeutung. So erwähnt Joh drei Paschafeste der Juden (2, 13; 6, 4; 11, 55) und nimmt öfters auf das letzte Pascha Bezug: 6 Tage vor dem letzten Pascha (12, 1) wird Jesus für den Tag seiner Bestattung gesalbt (12, 7); vor dem Paschafest weiß Jesus, daß seine Stunde gekommen war, aus der Welt zum Vater hinüberzugehen (13, 1); während des Prozesses wollen die Juden das Prätorium nicht betreten, weil sie das Paschalamm essen wollen (18, 28); anläßlich des Paschafestes will Pilatus dem Brauch gemäß einen Gefangenen frei lassen (18, 39); die Proklamation des König-tums Jesu findet am Rüsttag des Pascha um die 6. Stunde statt (19, 14), und die Kreuzigung Jesu findet zur selben Stunde statt, in welcher die Paschalämmer im Tempel geschlachtet werden. Der Hinweis auf das Paschalamm würde die «Zusammenschau» des Verfassers gut zum Ausdruck bringen. In der Anweisung für die Schlachtung des Paschalammes (Ex 12) heißt es (V. 13):

«Das *Blut* an den Häusern, in denen ihr weilt,  
soll ein *Schutzzeichen* für euch sein...»

Freilich darf nicht verschwiegen werden, daß sich gegen die Deutung von 19, 36 auf das Paschalamm hin ernste Bedenken anmelden. Was hat das Exodus-Zitat mit dem folgenden Zitat aus Sach zu tun? Stehen diese Zitate nicht etwas beziehungslos nebeneinander? Sind sie dann aber nicht nur rein äußerliche «Schriftbeweise», «Erfüllungszitate», die zum tieferen Verständnis nur wenig beitragen? Und noch etwas: Das Rituale des Exodus gibt keinen Grund an, warum beim Lamm die Knochen nicht zerbrochen werden sollen. Muß also das Verbot, die Knochen zu zerbrechen, nicht auch noch in sich einen Sinn haben <sup>71</sup>? Übrigens machte ein zerbrochenes Glied jedes Tier für ein Opfer untauglich (vgl. Lev 22, 22: «... auch das, was eine *Wunde* hat») und jeden Priester untauglich für den Altardienst (vgl. Lev 21, 19).

bb) Manche Autoren verweisen im Zusammenhang von Joh 19, 36 auf Ps 34. Dort heißt es V. 21:

κύριος φυλάσσει πάντα τὰ ὀστέα αὐτῶν,  
ἐν ἑξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται.

Auch diese Deutung hat etwas für sich, werden doch zur Interpretation des Todes Jesu in der Tradition gern die Psalmen des *leidenden*

<sup>71</sup> Vgl. dazu A. LEFÈVRE, «Die Seitenwunde Jesu», *GeistLeb* 33 (1960) 88.

*Gerechten* herbeigezogen (Ps 22; 69). Zu diesen Psalmen gehört auch Ps 34.

Damit der Gedanke der «Zusammenschau» besser zum Ausdruck kommt, empfiehlt es sich, den ganzen Psalm zu lesen, man wird dann nämlich feststellen müssen «daß der 'naive Eudämonismus' in Ps 34 in einer bemerkenswerten Weise durchbrochen ist»<sup>72</sup>. Die Gerechten sind die Leidenden, die viele Schmerzen erfahren (V. 20). «Aber sie erfahren das Glück ihrer Lebensbeziehung zu Jahwe darin, daß Gott ihnen in der Gebrochenheit ihres Innersten nahe ist (V. 19) und seine befreiende Heilsgegenwart in dieser Lage an ihnen erweist (20b)»<sup>73</sup>. Noch aus einem anderen Grunde dürfte hinter dem Zitat von Joh 19, 36 Ps 34 vermutet werden: das Zitat bereitet dasjenige von V. 37 vor. Der Gerechte, der von Gott gehalten wird, wird darüber hinaus noch dadurch gerechtfertigt, daß man auf ihn, den Durchbohrten, schauen wird. Beide Zitate können so viel besser als eine Einheit betrachtet werden, wodurch wiederum dem Anliegen der «Zusammenschau» entgegengekommen würde.

#### b) *Vers 37*

Die Herkunft des Zitates in Joh 19, 37 kann mit großer Sicherheit angegeben werden: es ist Sach 12, 10 entnommen. Schwieriger ist es allerdings, dem Vers in seinem ursprünglichen Zusammenhang eine Deutung abzurufen<sup>74</sup>. Schon die Rekonstruktion der ursprünglichen Textgestalt bietet manche Schwierigkeiten, und wen wundert es, wenn darum auch die Interpretation des Verses in den verschiedenen Übersetzungen und Anwendungen nicht einheitlich ist? Wie immer dem sei: in Joh 19, 37 wird Sach 12, 10 – im Unterschied etwa zu Mt 24, 30 und Offb 1, 7, wo ebenfalls an die Sach-Stelle erinnert wird – als selbstständiges Zitat in einer klaren Form angeführt, was uns rät, das Zitat aus der theologischen Absicht des Evangelisten heraus zu interpretieren. R. Schnackenburg hat noch einmal die Gründe für den *Heilsaspekt* des Zitates in Joh 19, 37 aufgezählt: «(1) Er entspricht dem ursprünglichen Sinn der Sach-Stelle...; (2) bei der Typologie der in der Wüste erhöhten ehernen Schlange (Joh 3, 14 f.) ist ebenfalls ein vertrauensvolles und hoffendes Aufblicken vorausgesetzt; (3) für 8, 28 ist es zwar in der Exegese um-

<sup>72</sup> H.-J. KRAUS, *Psalmen* (BK.AT XV/1; Neukirchen-Vluyn 31966) 272.

<sup>73</sup> H.-J. KRAUS, *Psalmen* 270 f.

<sup>74</sup> R. SCHNACKENBURG, «Das Schriftzitat in Joh 19, 37», *Forschung zur Bibel* 2 (1972) 239–247.

stritten, ob die Erkenntnis der Juden, die sie nach der Erhöhung Jesu erlangen werden, den Gerichts- oder Heilsaspekt enthält; aber da das *γινώσκειν* in bezug auf die Person Jesu sonst stets in einem positiven, gläubigen Sinn ausgesagt wird, kann man zum mindesten diesen Aspekt nicht ausschließen; (4) besonders wichtig ist die im näheren Horizont der Passion ('Erhöhung') Jesu stehende Stelle 12, 32: 'Wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen', die die Fruchtbarkeit des sterbenden Weizenkorns (12, 24) verdeutlicht. Was hier von Jesu Wirkung bei seiner 'Erhöhung' gesagt wird, erhält im Zitat von 19, 37 das bestätigende Gegenstück von seiten der Menschen, die zu dem am Kreuz Hängenden aufschauen werden; (5) sicherlich besteht für den Evangelisten auch ein Zusammenhang zwischen der Heilsverheißung Jesu in 7, 38 und der Szene von der Durchbohrung der Seite Jesu. Auch dadurch legt sich der Heilsaspekt nahe; (6) durch 19, 35 wird... die ganze Szene für die Leserschaft des Ev transparent gemacht, die zum Glauben an Jesus, den Heilsbringer, geführt werden soll (vgl. 20, 31). Für sie ist das Zitat eine Verheißung von der Heilswirkung des Erhöhten (vgl. auch 17, 2)»<sup>75</sup>.

Damit aber bestätigt das Sach-Zitat, indem es «in erster Linie als Deutung der vom Gekreuzigten ausgehenden universalen Heilskraft» verstanden werden muß<sup>76</sup>, die oben eruierte «Zusammenschau», wie sie in den vorausgehenden Versen zum Ausdruck kommt: «Der am Kreuz schmachvoll Erhöhte wird paradoxerweise zum Verherrlichten»<sup>77</sup>.

#### IV. CHRISTLICHE «RELECTURE» VON JOH 19, 31–37?

Vielleicht mag die vorausgehende Exegese zu nüchtern, zu kritisch und zu immanent erscheinen. Wahr daran ist, daß wir uns einer besonderen Disziplin befleißigten. Das ist aber umso berechtigter, als man feststellen muß, daß vielfach gerade bei den letzten Perikopen der joh Passionsgeschichte eine Konkordanz-Exegese betrieben wird, die dann in den betreffenden Abschnitten nichts mehr unerwähnt bleiben läßt, was nicht hier oder dort in- oder außerhalb des Evangeliums schon einmal angeklungen ist.

<sup>75</sup> R. SCHNACKENBURG, «Schriftzitat» 245.

<sup>76</sup> R. SCHNACKENBURG, «Schriftzitat» 245.

<sup>77</sup> R. SCHNACKENBURG, «Schriftzitat» 245.

Es erhebt sich nun aber eine sehr schwerwiegende Frage: Hat eine Gemeinde, die ihren Glauben an Jesus, den Christus, den Sohn Gottes bekennt und aus diesem Glauben lebt (Joh 20, 31), eine Gemeinde, die allsonntäglich Eucharistie feiert und unter dem Taufbefehl steht, eine Gemeinde, deren Pascha geschlachtet ist, nämlich Christus (1 Kor 5, 7), hat eine solche Gemeinde nicht das Recht, in der Perikope Joh 19, 31–37 all das zu entdecken, was sie glaubt und lebt?

Niemand will der Gemeinde ein solches Recht absprechen, und es ist im Laufe der Jahrhunderte tatsächlich in der Perikope Joh 19, 31–37 sehr vieles von dem entdeckt worden, was die Gemeinde glaubt und lebt. Die erste Aufgabe der Exegese wird aber nicht darin bestehen, festzustellen, was die Gemeinde aus einer Perikope alles herauslesen kann, sondern was der Verfasser mit dieser Perikope sagen wollte.

Anders liegen die Dinge, wenn der Verfasser selbst zu einer solchen Gemeinde gehört und hintergründig und symbolisch manche Andeutungen machen will, die der Gemeinde wie dem Verfasser gewissermaßen von selbst aufleuchten. Hier sind der Exegese wirkliche Grenzen gesteckt. Indessen tut sie gut daran, wenn sie dem Evangelisten nicht einfach zum vornhinein die Rolle eines Supertheologen oder Superchristen zuschiebt, nach welcher der Evangelist über alle theologischen und kirchlich-praktischen Strömungen des ersten christlichen Jahrhunderts auf dem laufenden gewesen wäre, wobei er auf diese Strömungen nur noch stichwortartig und symbolhaft hingewiesen, dabei aber seine eigene Theologie entworfen hätte. Der Evangelist hat seine ganz bestimmte Herkunft, seine bestimmte Heimat, denkt an bestimmte Adressaten, entwickelt eine bestimmte Theologie und verfolgt mit seinem Evangelium eine bestimmte Absicht (das alles gilt auch, wenn mit mehreren Verfassern gerechnet werden muß). Freilich ist manches nicht so «bestimmt», und was «bestimmt» sein könnte, noch wenig erforscht<sup>78</sup>. Das berechtigt die Exegese aber doch nicht dazu, dem JohEv jeden konkreten «Sitz im Leben» abzusprechen und es aller Haftpunkte zu berauben<sup>79</sup>. Im Gegenteil verlangt gerade dieser Umstand eine umso größere Zurückhaltung und Disziplin.

<sup>78</sup> Der jüngste Beitrag zur Forschung der Umwelt und der Verfasserschaft des JohEv stammt von O. CULLMANN, *Der johanneische Kreis*.

<sup>79</sup> Ob das JohEv nicht auch deswegen zum «geistlichen Evangelium» (Klemens von Alexandrien u.a.) geworden ist, weil man es dieser Haftpunkte beraubt hat?