

Die johanneischen σημεῖα und ihre Funktion im Plot des vierten Evangeliums¹

UTA POPLUTZ

1. Überblick und Hinführung

In der literarischen und mit zahlreichen traditionellen Motiven angereicherten Schlusswendung Joh 20,30f. wird auf die Bedeutung der im Evangelium erzählten Wundertaten Jesu hingewiesen:

„Auch viele andere Zeichen (σημεῖα) hat Jesus nun vor den Jüngern getan (ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν), die nicht in diesem Buch aufgeschrieben sind. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben Leben habt in seinem Namen.“

Zwar können mit den hier erwähnten „Zeichen vor seinen Jüngern“ auch die kurz zuvor geschilderten Selbsterweise des Auferstandenen (Ostererscheinungen) Joh 20,19–29 gemeint sein,² doch da Johannes σημεῖον in erster Linie für die sieben exemplarischen Wunder verwendet, die Jesus während seiner Wirksamkeit vor Ostern getan hat, sind vorrangig diese im Blick.³

Die johanneischen Wundertaten zählen für den Evangelisten zum Zentrum des Wirkens und der Botschaft Jesu und werden gemäß Joh 20,30f. mit dem

¹ Mein herzlicher Dank gilt den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Johannessektion der *Society of New Testament Studies*, denen ich beim 70th General Meeting in Amsterdam 2015 diesen Beitrag zur Diskussion stellen konnte; besonders danke ich Dr. Gudrun Nassauer aus München für ihre anregende Response.

² So etwa G.R. O'DAY, *The Gospel of John*, NIB 9, Nashville 1995, 491–865, hier: 851; sehr dezidiert H.-CHR. KAMMLER, Die „Zeichen“ des Auferstandenen. Überlegungen zur Exegese von Joh 20,30+31, in: O. Hofius / H.-Chr. Kammler (Hgg.), *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*, WUNT 88, Tübingen 1996, 191–211; zur Einführung vgl. auch U. POPLUTZ, Die Wundererzählungen im Johannesevangelium. Hinführung, in: R. Zimmermann u.a. (Hgg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 659–668.

³ Terminologisch sollte man dabei jedoch keine zu engen Grenzen ziehen, denn das Lexem „Zeichen“ ist „ein Funktionsbegriff, nicht nur ein Synonym für ‚Wunder‘, d.h. die Wunder haben Hinweiskarakter, weisen über sich hinaus“, so H. VON LIPS, *Anthropologie und Wunder im Johannesevangelium*. Die Wunder Jesu im Johannesevangelium im Unterschied zu den synoptischen Evangelien auf dem Hintergrund johanneischen Menschenverständnisses, *EvTh* 50 (1990), 296–311, hier: 301; vgl. auch R. HIRSCH-LUIPOLD, *Klartext in Bildern*, in: J. Frey / J.G. van der Watt / R. Zimmermann (Hgg.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, WUNT 200, Tübingen 2006, 61–102.

Glauben der Menschen in einen positiven Zusammenhang gebracht.⁴ Indem Notizen über das Tun der σημεῖα nicht nur den Beginn (2,11), die Mitte und Wende (12,37), sondern auch das Ende (20,30) der Wirksamkeit Jesu im Johannesevangelium markieren, gehören sie unlösbar zum johanneischen Plot: An den Zeichen lässt sich der Messias erkennen (10,41). Die Zeichen sind somit kein Selbstzweck, sondern sollen als das sichtbar „Größere“ (1,50) zum Glauben führen.

Die hier vertretene These lautet nun: Die σημεῖα im Johannesevangelium sind als zentrale Schlüsseltexte des Plots zu identifizieren und fügen sich in die Grundfrage, die der Evangelist mit seiner Erzählung verfolgt, als richtungsweisende Marker ein. Diese Grundfrage lautet: *Wer ist Jesus?*

An dieser Frage scheiden sich die Geister, an dieser Frage entzündet sich der Konflikt, diese Frage ist es, die von Anfang bis Ende explizit und implizit in vielen Variationen und auf vielerlei Ebenen entfaltet wird. Der johanneische Plot entwickelt sich anhand der Identitätsfrage, die sich zwischen Offenbarung und der jeweiligen Antwort darauf (Glaube oder Unglaube) bewegt.⁵

Die Verteilung der Wundererzählungen im Evangelium stellt sich wie folgt dar:⁶

	<i>Stelle</i>	<i>Art des Wunders</i>	<i>Lokalisierung</i>
1	2,1–11	Geschenk wunder (Wein)	Kana in Galiläa
2	4,46–54	Heilungswunder (Fernheilung)	Kana / Kafarnaum in Galiläa
3	5,1–18	Heilungswunder (am Sabbat)	Jerusalem (Teich Betesda)
4	6,1–15	Geschenk wunder (Brot und Fische)	Berg in Galiläa
5	6,16–21	Rettungswunder (Epiphanie)	See in Galiläa
6	9,1–41	Heilungswunder (am Sabbat)	Jerusalem (Teich Siloah)
7	11,1–44	Totenerweckung (Lazarus)	Betanien bei Jerusalem

Als erzählte Zeichen, die allein Jesus vollbringen kann (10,41), gehören sie in die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu und durchziehen den ersten Hauptteil, der deshalb zurecht als „Book of Signs“ titulierte wurde.⁷ Doch sind die Wun-

⁴ Vgl. W.J. BITTNER, Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund, WUNT II/26, Tübingen 1987, 2.

⁵ Vgl. auch R.A. CULPEPPER, Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design, Philadelphia 1996, 88f.: „Plot development in John, then, is a matter of how Jesus' identity comes to be recognized and how it fails to be recognized. Not only is Jesus' identity progressively revealed by the repetitive signs and discourses and the progressive enhancement of metaphorical and symbolic images, but each episode has essentially the same plot as the story as a whole.“

⁶ Vgl. POPLUTZ, Wundererzählungen (s. Anm. 2), 660f.; auch M. THEOBALD, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12, RNT, Regensburg 2009, 33.

⁷ So R.E. BROWN, The Gospel according to John (John I–XII). A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 29, Garden City 1966, 39. Vgl. auch POPLUTZ, Wundererzählungen (s. Anm. 2), 663: „Aufgrund der Reduktion auf sieben ‚Zeichen‘ – sieben ist die Zahl der

der deshalb keineswegs eine Kategorie der Vergangenheit. Indem die Zeichen „aufgeschrieben“ (20,31), d.h. zu literarischen „Wundergeschichten“ wurden, werden sie in nachösterlicher Perspektive für die Gegenwart neu erschlossen: Durch sie wird die göttliche *δόξα* Jesu allen Glaubenden zu allen Zeiten offenbar (2,23; 4,48; 6,2.14.26.30):⁸ Jeder kann durch die Zeichen die wahre Identität Jesu als „Christus“ und als „Sohn Gottes“ erkennen (vgl. 20,31).

Die letzte Wundererzählung des Evangeliums findet sich in Joh 21. Dieses Wunder wird jedoch nicht als „Zeichen“ betitelt, sondern als das „dritte Offenbarwerden“ Jesu (vgl. 1,31; 2,11) vor den Jüngern „nach seiner Auferstehung von den Toten“ (21,14):

8 21,1–14 Geschenkwunder (Fische) und Epiphanie See in *Galiläa*

Während Jesus durch das erste Zeichen seine Herrlichkeit offenbart (2,11), offenbart er sich hier selbst – und zwar als der Auferstandene. Aufgrund des Mahlrituals (21,15; vgl. 6,11!) erkennen ihn die Jünger. Dadurch wird die Identität des Auferstandenen mit dem irdischen Jesus eindrücklich eingeholt.⁹

2. Die *σημεία* im Kontext der dramatischen Struktur des Plots

Wie in der These formuliert, zielt die zentrale Linie des johanneischen Plots¹⁰ m.E. darauf, die Frage nach der Identität Jesu zu beantworten, die aufs Engste mit der Thematisierung seiner Herkunft (Wo ist Jesu „Heimat“? Wer ist seine „Familie“?) verbunden wird.¹¹ Im Folgenden werden nun diese Elemente des Plots

Vollkommenheit und wahrscheinlich eine bewusste Gestaltung des Evangelisten – kommt den einzelnen Wundertaten exemplarische Bedeutung zu. (vgl. 20,30f.).“

⁸ Vgl. M. BECKER, Zeichen. Die johanneische Wunderterminologie und die frührabbinische Tradition, in: J. Frey / U. Schnelle (Hgg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive, WUNT 175, Tübingen 2004, 233–276, hier: 250.

⁹ Vgl. M. HASITSCHKA, The Significance of the Resurrection Appearance in John 21, in: C.R. Koester / R. Bieringer (Hgg.), The Resurrection of Jesus in the Gospel of John, WUNT 222, Tübingen 2008, 311–328, hier: 322.

¹⁰ Vgl. zur Theoriebildung und -diskussion des Plots U. POPLUTZ, Narrative Spannung und erzählte Welt. Anmerkungen zur Theorie des Plots und zur Plotting-Strategie des Matthäusevangeliums, in: dies., Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium, BThS 100, Neukirchen-Vluyn 2008, 1–56.

¹¹ Selbstverständlich gibt es verschiedene Vorschläge, das narrative Programm des Johannes-evangeliums zu bestimmen, die man nicht gegeneinander ausspielen muss, sondern integrieren kann. Ein prominentes und breit rezipiertes Konzept sieht den Plot vorrangig durch das Motiv der Sendung bzw. des Ab- und Aufstiegs Jesu bestimmt, vgl. F.F. SEGOVIA, The Journey(s) of the Word of God. A Reading of the Plot of the Fourth Gospel, *Semeia* 53 (1991), 23–54; M. STIBBE, Return to Sender. A Structuralist Approach to John's Gospel, *Biblical Interpretation* 1 (1993), 189–206; auch A. REINHARTZ, The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel, *SBLMS* 45, Atlanta 1992, 16–28. Ein anderes, ebenfalls gut rezipiertes Konzept bestimmt

skizziert, um die Bedeutung und Funktion der sieben johanneischen Zeichen an den jeweiligen Plot-Positionen zu erhellen.

2.1 Joh 1,1–51: Bucheröffnung/Präludium

Das erste Kapitel des Johannesevangeliums, das aus zwei großen und miteinander verschränkten Teilen¹² besteht – dem Prolog (1,1–18)¹³ und der Erzählung über Johannes und dessen Jünger, die sich Jesus anschließen (1,19–51) – dient der Vorbereitung der Erzählung. Das Setting wird intradiegetisch dadurch bereitet, dass Jesus seine Jünger um sich versammelt, während Johannes als zentraler Zeuge für die Benennung der Identität Jesu auftritt.¹⁴

In Joh 1,1–51 werden die Leserinnen und Leser des Evangeliums auf verschiedene Weise über die Identität (Herkunft) Jesu informiert.¹⁵ Dies geschieht durch Demonstrativpronomen (οὗτος, ἐκεῖνος), Metaphern (λόγος, ζωή, φῶς; δόξα) sowie durch diverse thematische Rollenzuschreibungen (μονογενής θεός, 1,18; ἀμνός τοῦ θεοῦ, 1,29.36; ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ, 1,33; υἱός τοῦ θεοῦ, 1,34; wichtig zur Identitätsfrage auch 1,11: εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον).

den Plot vor allem durch seine kognitive Dimension, die angesichts der Identitätsfrage vor die Alternative von Glauben oder Nichtglauben stellt, vgl. CULPEPPER, *Anatomy*, (s. Anm. 5), 97; DERS., *The Plot of John's Story of Jesus, Interpretation* 49 (1995), 347–358. In der Gesamtbeurteilung dieser divergierenden Ideen ist K. BRO LARSEN, *Recognizing the Stranger. Recognition Scenes in the Gospel of John*, Leiden/Boston 2012, 41 Recht zu geben: „An exclusive reading is in danger of concealing the fact that stories may contain more than one major narrative program, as well as it fails to differentiate between the two simultaneously appearing dimensions (the pragmatic and the cognitive) in the story-world.“

¹² Die Verschränkung von Prolog und Erzählung erinnert an die griechische Tragödie (besonders bei Euripides), wo ebenfalls das Vorspiel mit dem Einsatz des Dramas verschränkt wird, vgl. dazu J.-A.A. BRANT, *Dialogue and Drama. Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel*, Peabody 2004, 16–26.

¹³ Vgl. zur literarischen Gestalt des Prologs und seiner Verbindungen zum Evangelium bes. J. ZUMSTEIN, *Der Prolog, Schwelle zum vierten Evangelium*, in: G. Kruck (Hg.), *Der Johannesprolog*, Darmstadt 2009, 50–75.

¹⁴ Die Zeugenschaft des Johannes trägt dabei forensische Anklänge, wenn man das Johannesevangelium als großen kosmischen Gerichtsprozess versteht; dazu C. BENNEMA, *Encountering Jesus. Character Studies in the Gospel of John*, Carlisle 2009, 23: „As in any trial, it is crucial to have credible witnesses with a sustainable testimony, who will speak up and not remain silent.“ Zur Charakterisierung des Johannes vgl. auch C.H. WILLIAMS, *John (the Baptist). The Witness on the Threshold*, in: S.A. Hunt/D.F. Tolmie/R. Zimmermann (Hgg.), *Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, WUNT 314, Tübingen 2013, 46–60; zur Verwobenheit von Drama und Prozessmotivik im Johannesevangelium vgl. G.L. PARSENIOS, *Rhetoric and Drama in the Johannine Lawsuit Motif*, WUNT 258, Tübingen 2010.

¹⁵ BRANT, *Dialogue* (s. Anm. 12), 17: „The prologue initiates the audience into the privileged realm of knowing that makes irony possible, orients the audience to the broader narrative in which the action is situated and prepares it to enter the action in medias res, and calls the audience into being and gives it a role.“

Die an vielen Stellen stark deiktisch geprägte Sprache (vgl. etwa 1,15.26.29f.34.36) ist ein Charakteristikum des Johannesevangeliums und wurzelt in dessen dramatischer Struktur. Dabei wird die Handlung nicht in erster Linie durch einen impliziten Erzähler vorangetrieben, sondern durch performative Sprechakte der Figuren: Der dramatische Dialog ist gesprochene Handlung.¹⁶ Er entsteht aus einer Situation und führt in eine andere, neue Situation, aus der wiederum ein Dialog entsteht. Diese Performativität der dramatischen Rede bedeutet, dass sich implizite Inszenierungsanweisungen oftmals in der direkten Rede, also im Haupttext finden. Das gilt in ausgeprägter Form für das antike Drama, dessen Bühnenaktion sich weitgehend aus den Repliken der Figuren erschließen lässt.¹⁷ Der Grund ist einleuchtend: Die Theater Griechenlands besaßen räumliche Ausmaße, die es für die im Halbrund und in größerer Entfernung platzierten Zuschauer unmöglich machten, ein differenziertes Gebärdenspiel sowie mimische Feinheiten der Schauspieler wahrzunehmen.¹⁸ Und so ist in den Repliken der Figuren oftmals die Aktion des Sprechenden oder der Mitwirkenden enthalten. Die dramatische Rede hat Hinweisfunktion und ersetzt bzw. untermalt die Geste. Angezeigt ist dies etwa durch betonte Personal- und Demonstrativpronomen¹⁹ sowie durch Adverbien, die die Aufmerksamkeit der Zuschauer von einem Dialogpartner zum anderen lenken oder eine bestimmte Örtlichkeit resp. einen Gegenstand deiktisch hervorheben. Auch ausformulierte Sätze können das aktuelle Geschehen beschreiben und vorantreiben. Genau dies nimmt der vierte Evangelist in die Identifizierungsszene auf, wenn er Johannes etwa sagen lässt: „Sieh, das Lamm Gottes!“ (1,29.36) oder „dieser ist es, über den ich sprach ...“ (1,30).

Die ersten beiden Jünger, die sich Jesus anschließen, stellen mit ihrer ersten Frage an ihn thematische Weichen: *ποῦ μένεις* (1,3)? Diese Frage zielt zum einen ganz pragmatisch auf die irdische Bleibe Jesu, zum anderen aber auf seine eigentliche Heimat, die mit dem Herkunftsgedanken verbunden ist.²⁰ Dabei wissen die Jünger von Anfang an, dass sie den „Messias“ gefunden haben: *εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν, ὃ ἔστιν μεθερμηνεύομενον χριστός* (1,41). Mit ähnlichen Worten, aber unter Auslassung des Messiasititels berichtet auch Philippus dem Nathanael von diesem „Fund“:

¹⁶ Vgl. dazu BRANT, *Dialogue* (Anm. 12), 81: „The Fourth Evangelist’s penchant for using the demonstrative pronouns *ἐκεῖνος* and *οὗτος* as personal pronouns sets him apart from the authors of the Synoptic Gospels [...] Throughout the narrative sections, demonstrative pronouns are used periodically in lieu of personal pronouns to identify characters.“ Grundlegend dazu M. PFISTER, *Das Drama. Theorie und Analyse*, München ¹¹2001, 24; V. HERMAN, *Dramatic Discourse. Dialogue as Interaction in Plays*. London / New York 1995, bes. 13–17.

¹⁷ Vgl. PFISTER, *Drama* (s. Anm. 16), 37; vgl. auch U. POPLUTZ, *Das Drama der Passion Eine Analyse der Prozesserzählung Joh 18,28–19,16a unter Berücksichtigung dramentheoretischer Gesichtspunkte*, in: G. Van Belle (Hg.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*. Colloquium Biblicum Lovaniense LIV, 2005, BETHL 200, Leuven 2007, 769–782, hier: 773f.

¹⁸ Vgl. J. GOULD, *Tragedy in Performance*, in P.E. Easterling / B.M.W. Knox (Hgg.), *The Cambridge History of Classical Literature I/2: Greek Drama*, Cambridge 1989, 6–29.

¹⁹ Ein schönes Beispiel findet sich etwa in Sophoc., *Ant.* 65–81.

²⁰ So THEOBALD, *Joh I* (s. Anm. 6), 180: „Zu wissen, wo jemand wohnt, wo er seine Heimat hat, wo seine Wurzeln liegen, verrät Entscheidendes über ihn selbst.“

„Über den Mose im Gesetz geschrieben hat und die Propheten, ihn haben wir gefunden: Jesus, Sohn Josefs, den aus Nazaret! Und Nathanael sprach zu ihm: Kann etwas Gutes aus Nazaret sein“ (1,45f.)?

Hier wird die Frage der „doppelten Herkunft“ explizit thematisiert: Wie kann der in den Schriften verheißene Messias aus Nazaret kommen? Ausgerechnet Nathanel, „der echte Israelit, in dem keine List ist“ (1,47),²¹ und der überdies aus dem ca. 14 km von Nazaret entfernten Kana stammt (21,2) und damit ein „Nachbar“ Jesu ist, bringt das Problem um dessen minderwertige Herkunft auf einem obskuren und unbedeutenden Dorf auf. Mithilfe eines Wissenswunders – das allerdings nicht als „Zeichen“ titulierte wird – wird die Kehre eingeleitet, so dass Nathanel bekennet: $\rho\alpha\beta\beta\acute{\iota}, \sigma\acute{\upsilon} \epsilon\acute{\iota} \acute{\omicron} \upsilon\acute{\iota}\delta\acute{\omicron}\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon, \sigma\acute{\upsilon} \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma \epsilon\acute{\iota} \tau\omicron\upsilon \text{ 'I}\sigma\tau\alpha\eta\lambda$ (1,49).²² Mit der Ankündigung, er werde „noch Größeres sehen“ (1,50), wird dieser Teil, der insgesamt ausgesprochen positiv und optimistisch gehalten ist,²³ abgeschlossen.

2.2 Joh 2,1–4,54: Exposition

Das narrative Korpus setzt mit der Selbstoffenbarung Jesu in Kana ein.²⁴ Der Abschnitt 2,1–4,45²⁵ stellt den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu dar und wird durch zwei Kana-Episoden mit $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ -Erzählungen gerahmt (*inclusio*).²⁶

Die Exposition ist bezüglich der Reaktionen auf Jesus immer noch ausgesprochen positiv gehalten: Jesus hat großen Erfolg in der Gewinnung von Jüngern (4,1f.) und begegnet viel Glauben (2,3.5: seine Mutter;²⁷ 2,11: seine Jünger [auch

²¹ Zur Charakterisierung der Figur vgl. BENNEMA, *Character Studies* (s. Anm. 14), 64–68; S.A. HUNT, Nathanael. Under the Fig Tree on the Fourth Day, in: ders. u.a. (Hgg.), *Character Studies* (s. Anm. 14), 189–201.

²² Durch die zweimalige Wiederholung von Nazaret in 1,45 und 1,46 erhält diese Nennung Gewicht und weist auf den *titulus* des Kreuzes in 19,19 voraus; vgl. auch die zweimalige Erwähnung der Herkunft Jesu aus Nazaret bei seiner Verhaftung in 18,5 und 18,7.

²³ Vgl. CULPEPPER, *Anatomy* (s. Anm. 5), 90: „The first chapter is very optimistic. Jesus is majestically introduced, John fulfills his role as a witness, and immediately various individuals, most notably an Israelite, begin to follow him.“

²⁴ Vgl. dazu F.J. MOLONEY, *From Cana to Cana (Jn. 2:1–4:54) and the Fourth Evangelist's Concept of Correct (and Incorrect) Faith*, in: E.A. Livingstone (Hg.), *Studia Biblica 1978 (JSNT.S)*, Vol. II: *Papers on the Gospels 2* (1980), 185–213, hier: 188; H. FÖRSTER, *Die johan-nischen Zeichen und Joh 2:11 als möglicher hermeneutischer Schlüssel*, *NT 56* (2014), 1–23.

²⁵ Zur literarischen Einheit von 2,1–4,45 vgl. MOLONEY, *Cana* (s. Anm. 24), 185–213.

²⁶ U. SCHNELLE, *Das Evangelium nach Johannes*, *ThHK 4*, Leipzig ²2000, 58f. spricht von einer „Kana-Ringkomposition“: „Das Kanawunder ist nicht nur die Einleitung zu den Kapiteln 2–4 im engeren Sinn, es ist der Beginn der Offenbarung der Doxa des Präexistenten in Raum und Zeit, es enthüllt das Wesen des Gottessohnes, dessen gesamtes Wirken Johannes mit $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ $\pi\omicron\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ bezeichnen kann (Joh. 12,37; 20,30). Zudem verweist es als ‚erstes‘ Zeichen auf weitere Manifestationen der Herrlichkeit Jesu Christi.“

²⁷ Auch wenn die Mutter in 2,11 nicht explizit als Gläubige genannt ist, kann man 2,3.5 in diese Richtung deuten; sie gibt den Anstoß zum Wunder, d.h. ein solches wird von der Umge-

2,22]; 2,23: „viele in Jerusalem“²⁸); sogar ein „Oberer der Pharisäer“ nähert sich Jesus vorsichtig an (3,2: Nikodemus) und auch eine Samaritanerin ist ihm gegenüber so aufgeschlossen (4,19), dass er sich ihr als Messias offenbart (4,25f.); aufgrund der Verkündigung der Frau kommen viele Samaritaner zum Glauben, aber noch durchschlagender ist der Erfolg, als sie Jesus selbst begegnen:

„Und noch viel mehr glaubten um seines Wortes willen und sagten zu der Frau: Von nun an glauben wir nicht mehr um deiner Rede willen; denn wir haben selbst gehört und wissen: Dieser ist wahrlich der Retter der Welt“ (4,39–42).

Allerdings: Den Namen dessen, an den sie glauben und den sie als Retter beken-
nen, wissen sie nicht.²⁹

Dabei ist festzuhalten, dass sogar Tempelaktion und -logion zunächst zu kei-
nen negativen Reaktionen führen, sondern zu eher interessierten Nachfragen
von Seiten der „Juden“ (2,18.20).

Zumindest kommt man zu diesem Schluss, wenn man die Verse von ihrer möglichen
theologischen Dimension auf der Rezeptionsebene der Leserinnen und Leser des Evan-
geliums befreit und sie zunächst einmal unvoreingenommen als Element des Erzählflusses
liest. In 2,18 wird, eingeleitet durch eine Redeeinführung, die Frage nach einem „Zeichen“
formuliert, das die „Juden“ zur Legitimation Jesu erwarten: Ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι
καὶ εἶπαν αὐτῷ· τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν ὅτι ταῦτα ποιεῖς; die Einheitsübersetzung ist
diesbezüglich etwas tendenziös, wenn sie wie folgt übersetzt: „Da stellten ihn die Juden zur
Rede.“ Dies trägt doch einen deutlich forensischen Klang. Neutralere und wörtlichere ist die
Übersetzung, dass die „Juden“ „antworteten“ und „sprach“, was sich als Redeeinführung
auch an zahlreichen anderen Stellen des Evangeliums findet (z.B. 7,52; 8,39; 9,20). Dasselbe
gilt für 2,20 (εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· τεσσεράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος,
καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν;). Dies lässt sich im Duktus der Erzählung durchaus
als interessierte Nachfrage ohne polemischen Unterton verstehen. Dass hier ein typisch
johanneisches Missverständnis vorliegt, wie sich anhand des Erzählerkommentars 2,21
zeigt, ist davon völlig unbenommen. Zwar mögen die Leserinnen und Leser bereits ahnen,
dass hier tiefgreifende christologische Hinweise angesprochen werden, aber für die Re-
aktion der „Juden“, die innerhalb der Erzählung agieren, gilt das keineswegs. Sie reagieren
weder feindselig und verärgert (vgl. etwa Mt 21,15) noch hegen sie zu diesem Zeitpunkt
Tötungsabsichten gegen Jesus (vgl. aber Mk 11,18). Vielmehr kommen viele – wenn auch
längst nicht alle – in Jerusalem zum Glauben (Joh 2,23).

bung / Familie Jesu grundsätzlich für möglich gehalten, vgl. FÖRSTER, Zeichen (s. Anm. 24), 8;
zu den verschiedenen Deutungen S. PETERSEN, Wein im Überfluss (Die Hochzeit zu Kana), in:
Zimmermann u.a. (Hgg.), Kompendium (s. Anm. 2), 669–680, hier: 677f.

²⁸ Allerdings antwortet Jesus auf diesen Glauben der „vielen“ in Jerusalem, der eine Reaktion
auf das Wunderwirken ist, nicht mit einer Selbst-Offenbarung (2,24f.); vgl. dazu die Über-
legungen bei THEOBALD, Joh I (s. Anm. 6), 240f.

²⁹ Dazu BRO LARSEN, Stranger (s. Anm. 11), 140: „Jesus enters Samaria as the mysterious
stranger and in a sense that remains throughout the story. [...] Thus, the scene is a perfect illu-
stration of the fact that Johannine recognitions are seldom interested in identifying the returning
hero by a proper name, whereas the aspect of social recognition is of primary importance.“

Und auch in Galiläa wird Jesu Wirken in Jerusalem ausgesprochen positiv aufgenommen (4,45).³⁰ Der Satz, dass ein Prophet in seiner Heimat nichts gelte (4,44), stimmt nicht – jedenfalls nicht, wenn man *ἰδία πατρίς* auf Galiläa / Nazaret bezieht, was häufig vorgeschlagen wird, jedoch vom Kontext her ausgesprochen schwierig ist; m.E. ist deshalb mit *ἰδία πατρίς* Jerusalem gemeint, die Stadt, die das „Haus seines Vaters“ (*οἶκος τοῦ πατρός μου*, 2,16) beherbergt und in die er als angestammter „König“ (*ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*, 12,13) einziehen wird.³¹

Das bedeutet: Jesus offenbart sich zu Beginn seines Wirkens in seiner irdischen „Heimat“, weshalb die Reaktionen insgesamt so positiv ausfallen.³² Erst langsam wird sich ein Konflikt entwickeln (vgl. 7,5: „Auch seine Brüder glaubten nicht an ihn“), der immer deutlicher werden lässt, wo die wahre „Heimat“ Jesu ist und wer wirklich seine „Familie“ bildet.

In diesem Rahmen sind folgende exegetische Beobachtungen zu den ersten beiden Zeichen von Relevanz.

2.2.1 „Der Anfang der Zeichen“: Joh 2,1–11

Die erste eingeführte Figur ist nicht Jesus, sondern seine „Mutter“.³³ Indem sie nicht mit ihrem Namen, sondern in ihrer Funktion als *Familienangehörige* Jesu vorgestellt wird, werden die Leserinnen und Leser unmittelbar auf das Thema der „Abkunft“ Jesu gestoßen.³⁴ Dabei korrespondiert ihre Erwähnung als „Mutter Jesu“ der Bezeichnung des Tempels als „Haus seines Vaters“ (2,16), womit die doppelte Herkunft Jesu anklingt (*λόγος / σάρξ*).

³⁰ Da der Begriff *σημεῖα* in 4,45 mit keiner Silbe erwähnt wird, muss man die Aufnahme Jesu in Galiläa (*ἔδξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι*, 4,45) auf sein gesamtes Wirken dort (inklusive Tempelaktion) beziehen.

³¹ So auch H. THYEN, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005, 285; B. LINDARS, *The Gospel of John*, NCBC, London 1972, 200f. Richtungsweisend könnte in diesem Zusammenhang auch die Aussage des Prologs 1,11 sein: *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον* (zusammen mit der Nathanel-Aussage 1,49: *ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ*).

³² Einzig das *foreshadowing* des Todes Jesu (2,21f.) und die Ankündigung, dass der Prophet in seiner Heimat nichts gelte (4,44), trüben die positive Grundstimmung. Dazu CULPEPPER, *Anatomy* (s. Anm. 5), 91: „These chapters have a powerful ‚primacy effect,‘ that is, they firmly establish the readers’ s first impression of Jesus’ identity and mission. [...] It is hardly possible after these chapters for the reader to be persuaded by another view of Jesus.“

³³ Vgl. dazu J.M. LIEU, *The Mother of the Son in the Fourth Gospel*, JBL 117 (1998), 61–76, hier: 50: „John generally uses the formula ‚there was ...‘ to introduce an individual who plays a significant role in the ensuing scene.“

³⁴ Eine ähnliche Beobachtung, wenn auch mit anderer Akzentsetzung, macht N. CHIBICI-REVNEANU, *Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der δόξα im Johannesevangelium*, WUNT II/231, Tübingen 2007, 80f., die durch das Auftreten der Mutter in der ersten erzählten Wundergeschichte einen Verweis auf die Inkarnation sieht: „Die δόξα Jesu, die im Wunder offenbar wird, ist damit deutlich auf die Inkarnation verwiesen (vgl. 1,14); sie ist die δόξα eines von einer Frau geborenen, leiblichen Menschen.“

Die Präsenz seiner Mutter bei der Ankunft Jesu und seiner Jünger akzentuiert, dass Jesus sich auf *heimatlichem Boden* bewegt. Maria ist bereits da, das heißt, sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach in die Vorbereitungen vor Ort involviert, ob als Verwandte oder Bekannte des Hauses, ist unerheblich.³⁵ Dass Jesus explizit zur Hochzeit eingeladen wurde (ἐκλήθη, 2,2), unterstreicht, dass er nicht zufällig vor Ort ist, sondern dass er zum Familien-, Bekannten- oder Freundeskreis gehört.

Den Eindruck, dass Jesus eher zufällig bei seinem Weg durch Galiläa zu Gast in verschiedenen Häusern – und oftmals aus Sicht der Frommen bei den „Falschen“ – ist, erwecken hingegen die Synoptiker: Jesus wird als „Fresser und Weinsäufer“ diffamiert (Q 7,34), isst mit Zöllnern und Sündern (Mk 2,16) und lässt es sich gut gehen, während die ansässige Bevölkerung hart für ihren Lebensunterhalt arbeiten muss.³⁶

Durch die Passivformulierung ἐκλήθη (2,2) wird eine erste *kleine Differenz* in die Figurengruppe eingetragen:³⁷ Es wird ein Kontrast zwischen der statischen Beschreibung der Mutter (καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ, 2,1) und der durch den Richtungshinweis εἰς τὸν (2,2) angezeigten dynamischen Bewegungshaltung Jesu und seiner Jünger aufgebaut.

Dieser Kontrast verstärkt sich durch die schroffe Reaktion Jesu (τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; 2,4), mit der er den aktiven Eintritt in den Gang der Erzählung verweigert. Was Jesus dazu motiviert, trotz der vorherigen Ablehnung doch in das Geschehen einzugreifen, lässt der Erzähler offen.³⁸ Jesus *distanziert sich* knapp und scharf von seiner Mutter, von der er „menschlich“ gesehen abstammt; diese Zurückweisung ist eine rein theologische und keine psychologisch zu deuten-

³⁵ B.J. MALINA / R.L. ROHRBAUGH, Social-Science Commentary on the Gospel of John, Minneapolis, MN 1998, 70: „Because a wedding celebration would often include a whole village, arrangements were usually quite elaborate and could take many days to complete. A family often required heavy assistance from neighbors and friends in the preparation of food and drink. Since a family would normally have only one stone jar, the presence of six such jars here (v. 6) may be an indication of neighborly cooperation.“

³⁶ Ausführlich zu den Logien in Mk 2,18–22, wo auch das Motivzusammenhang einer Hochzeit begegnet, M. EBNER, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess, HBS 15, Freiburg i.Br. 1998, 182–216.

³⁷ Vgl. A. LEINHÄUPL-WILKE, Rettendes Wissen im Johannesevangelium. Ein Zugang über die narrativen Rahmenteile (Joh 1,19–2,12 / 20,1–21,25), NTA.NF 45, Münster 2003, 184, der sogar von einem „Gegensatz“ spricht, was vielleicht ein wenig zu stark ist; zur genderspezifischen Aufteilung der Räume in 2,1–11 vgl. R.H. WILLIAMS, The Mother of Jesus at Cana. A Social-Science Interpretation of John 2:1–12, CBQ 59 (1997), 679–692, hier: 680f.

³⁸ Dass hier das für Geschenkwunder gattungsspezifische Merkmal der Spontaneität des wunderbaren Handelns zugrunde liegt, welches sich in der Souveränität des Wundertäters zeigt, der aus freien Stücken initiativ wird (vgl. dazu G. THEISSEN, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, StNT 8, Gütersloh 1999, 111–113), greift m.E. zu kurz. Vielmehr ist hier ein Lesesignal zu entdecken, das weitere Geschehen unter dem Gesichtspunkt der Initiative Jesu und dem Aspekt der „Stunde“ zu deuten.

de Aussage, die sich nur im Kontext der in 3,6 formulierten Alternative von γεννηθῆναι ἐκ τῆς σαρκός und γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος verstehen lässt.³⁹

Insgesamt fällt in der Perikope eine Häufung temporaler Markierungen auf, die sich um den Aspekt der „Stunde Jesu“ anordnen und die erzählte Zeit in ein „vorher“ und „nachher“ aufteilen.⁴⁰ Damit wird der Fokus weg vom Wundergeschehen selbst hin zum *Zeitpunkt* der Wandlung von Wasser in Wein gelenkt⁴¹. Durch diese erzählerische Strategie erhält der Terminus ἡ ὥρα μου eine ganz eigene Gewichtung und präfiguriert das gesamte Evangelium durchziehende temporale Gefüge, das vom Aspekt der „Stunde“ und der dadurch aufgeteilten Zeit in ein „noch nicht“ und „ab jetzt“ gekennzeichnet ist.⁴² Mit Jesu Verweis auf die „Stunde“, die auf der Ebene der Erzählung von der Hochzeit zu Kana sein Nicht-Eingreifen-Wollen legitimiert, wird auf der Ebene des Plots eine wichtige Weiche gestellt: Obwohl Jesus in seiner irdischen Heimat Galiläa auftritt und sich im Umfeld seiner Familie (Mutter, Brüder) und Bekannten oder Freunden (Hochzeitgesellschaft) bewegt, trägt er eine Distanz in das Beziehungsgeflecht ein, die das Spannungsfeld seiner *irdischen und himmlischen Heimat* sichtbar macht – mit einer klaren Priorisierung der letzteren.

In Bezug auf die Mutter Jesu wird diese Differenz mit 19,25–27 eingeholt und auf eine neue Ebene transferiert: Die Mutter steht, als seine „Stunde“ gekommen ist, mit weiteren Verwandten und Bekannten beim Kreuz (19,25–27), während Jesus zwischen ihr und dem Lieblingsjünger eine neue Familienzugehörigkeit (Mutter – Sohn) stiftet. Dies impliziert, dass damit zugleich alle Jüngerinnen und Jünger zu „Brüdern und Schwestern“ Jesu und damit zu Kindern Gottes werden: eine neue *familia Dei* entsteht:

„The woman is now ‚mother‘ to the Beloved Disciple, and the disciple is now ‚son.‘ But with this change, the disciple’s relationship with Jesus also changes. If they now have the same ‚mother‘ then the disciple is now brother of Jesus and therefore participates in Jesus’ relationship with God. This is the moment of divine filiation when disciples become brothers/sisters to Jesus and children of God.“⁴³

³⁹ Vgl. dazu CHR. WELCK, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht, mit einem Ausblick auf Joh 21*, WUNT II/69, Tübingen 1994, 135.

⁴⁰ Dazu J. FREY, *Die johanneische Eschatologie. II: Das johanneische Zeitverständnis*, WUNT 110, Tübingen 1998, 224–226.

⁴¹ WELCK, *Erzählte Zeichen* (s. Anm. 39), 136.

⁴² FREY, *Eschatologie II* (s. Anm. 40), 226: „Bis zu dieser Stunde ist der ‚gute Wein‘ zurückgehalten worden, nun aber kann geschöpft werden, die Zeit der Heilsfülle ist da, und das als σημεῖον verstandene Wunder weist hintergründig auf diese Wende der Zeiten, die sich in Jesu Kreuz und Auferstehung ereignet hat.“

⁴³ M.L. COLOE, *The Mother of Jesus. A Woman Possessed*, in: Hunt u.a. (Hgg.), *Character Studies* (s. Anm. 14), 202–213, hier: 208: Bemerkenswert ist auch die zweimalige Wendung εἰς τὰ ἴδια in 1,11 und 19,27 (*inclusio*), die über die Mutter Jesu mit der Familienthematik verbunden wird; dazu ebd., 213: „Here at the cross, this statement in the Prologue is brought to fulfillment and the plot of the narrative reaches its conclusion – believers become children of God.“

Die Präsenz der Mutter Jesu an der ἀρχή und dem τέλος des Weges Jesu⁴⁴ muss für ihr Rollenverständnis und ihre Charakterisierung somit zusammen gelesen werden.

Das Geschehen wird als ἀρχὴν τῶν σημείων (2,11) qualifiziert, in dem gewissermaßen der „Keim des Ganzen“ zu erkennen ist, welcher auf das Gesamt des Offenbarungswirkens Jesu hinausweist und dieses eröffnet.⁴⁵ Wenn es heißt, dass Jesus dieses Zeichen tat (ἐποίησεν) und seine Herrlichkeit (δόξα) offenbarte (ἐφανέρωσεν),⁴⁶ zeigen die Jünger die einzig angemessene und zugleich *vorbildliche Reaktion*: καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (1,11b). Die restliche Festversammlung hat – mit Ausnahme der διάκονοι⁴⁷ – von dem Zeichen überhaupt nichts mitbekommen.

2.2.2 Das zweite Zeichen: Joh 4,46–54

Die beiden ersten Zeichen weisen viele formale Parallelen auf.⁴⁸ Bezüglich des Figureninventars ist darauf zu verweisen, dass beim ersten Zeichen von Kana die Mutter Jesu an Jesus herantrat (2,4), während es hier der Vater eines kranken Sohnes ist (4,47). Beide Male wird somit die enge *Familienzugehörigkeit* in den Fokus gerückt. Der Vater wird als „Königlicher“ (βασιλικός, 4,46) näher charakterisiert, d.h. als eine Person, die im Dienste eines Königs steht. Welche ethnische oder religiöse Zugehörigkeit er hat, lässt der Erzähler hingegen ganz bewusst offen;⁴⁹ umso deutlicher tritt nämlich hervor, dass der Mann in Galiläa beheimatet ist (4,46). Dem fügt sich ein, dass mehrfach darauf hingewiesen wird, dass Jesus „dieses zweite Zeichen“ tat, „als er von Judäa nach Galiläa gekommen war“ (4,54; vgl. auch 4,46.47), so dass diese *heimatliche Region* eine deutliche Akzentuierung erfährt.

⁴⁴ Vgl. J. ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, AThANT 84, Zürich 2004, 253–275, hier: 271.

⁴⁵ Vgl. BITTNER, *Zeichen* (s. Anm. 4), 93; gegen WELCK, *Erzählte Zeichen* (s. Anm. 39), 132–140, der im ersten Zeichen den „Prototyp“ aller Zeichen sehen will, wendet sich mit Recht FÖRSTER, *Zeichen* (s. Anm. 24), 5, denn „schließlich ist ein Prototyp als Muster immer schon das baugleiche Vorbild einer ganzen Serien von Produkten.“

⁴⁶ Zum Themenkomplex σημείον und δόξα vgl. WELCK, *Erzählte Zeichen* (s. Anm. 39), 88f.; zum Zusammenhang von Joh 2,11 und Joh 1,14–18 vgl. M. THEOBALD, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh*, NTA NF 20, Münster 1988, 289–295.

⁴⁷ Falls die διάκονοι zum Hauspersonal gehörten und somit kein Zeugnisrecht besaßen, gibt es für das erste Zeichen von Kana keine unabhängigen Zeugen, vgl. FÖRSTER, *Zeichen* (s. Anm. 24), 8.

⁴⁸ Vgl. dazu MOLONEY, *Cana* (s. Anm. 24).

⁴⁹ So auch T. NICKLAS, *Jesu zweites Zeichen* (Joh 4,43–45.46–54). Abgründe einer Glaubensgeschichte, in: J. Verheyden / G. van Belle (Hgg.), *Miracles and Imagery in Luke and John*, (FS Busse), BETH 218, Leuven 2008, 89–104, bes. 98; P. JUDGE, *The Royal Official. Not so Official*, in: Hunt u.a. (Hgg.), *Character Studies* (s. Anm. 14), 306–313, bes. 309.

Der Königliche hat von Jesu Zeichenhandlungen in Jerusalem gehört (durch dorthin gereiste Galiläer, 4,45) oder sie aus eigener Anschauung mitbekommen (vgl. 2,23) und traut ihm die Heilung seines Sohnes zu. Jesus nimmt dies zum Anlass, eine generelle Aussage zum Wunderglauben zu machen, die nicht direkt an den Königlichen adressiert ist:⁵⁰ „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder (σημεῖα καὶ τέρατα) seht, glaubt ihr nicht!“ (4,48). Bezeichnend ist aber nun, dass das erfolgte Wunder überhaupt nicht gesehen werden kann, da es sich um eine Fernheilung handelt, und einzig durch das Wort vermittelbar ist: ὁ υἱός σου ζῆ (4,50). Dennoch glaubt der Königliche ohne zu zögern (4,50). Damit wird betont, dass sich der eingeforderte Glaube eben nicht an ein greifbares Wunder binden kann, sondern im Wort gründet, das Jesus selbst ist (λόγος τοῦ θεοῦ); dieser Zusammenhang war auch bei den Samaritanern entscheidend, die „wegen seines Wortes“ (διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ, 4,41) zum Glauben kamen.⁵¹ Beim Königlichen führt der Glaube zur Bekehrung des ganzen Hauses, so dass eine kleine *familia Dei* entsteht.⁵² Während nach dem ersten Zeichen nur die Jünger glaubten, *weitet sich der Glaube* nun aus⁵³ – allerdings ohne eine genauere Beschreibung seines Inhalts.⁵⁴ Dazu kommt, dass wie beim ersten Zeichen von Kana die Identität Jesu nicht explizit diskutiert wird. Dies hängt damit zusammen, dass er in seiner „Heimat“ und den Menschen in Galiläa bekannt ist.

Jesus selbst erweist sich hier – in Weiterführung des Prologs – als das „Wort Gottes“ (1,1) und als der, „in dem Leben ist“ (1,4; 4,50: ὁ υἱός σου ζῆ). Thematisch wird die Erzählung durch die Themen „Wort“, „Leben“ und „Glauben“ gut mit dem Kontext verzahnt, indem sie an die Gespräche Jesu mit Nikodemus

⁵⁰ Der Hinweis auf Zeichengläubigkeit weist auf 2,23 zurück. Die Anrede Jesu im Plural richtet sich möglicherweise an andere anwesende Menschen aus Galiläa, für welche die Figur des Königlichen transparent wird; auf der Rezeptionsebene können natürlich auch die Leserinnen und Leser angesprochen sein, vgl. J. VAN DER WATT, Vollkommener Glaube heilt vollkommen (Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten), in: Zimmermann u.a. (Hgg.), Kompendium (s. Anm. 2), 681–689, hier: 682; zur Struktur von 4,48 vgl. BITTNER, Zeichen (s. Anm. 4), 128–135.

⁵¹ Vgl. F.J. MOLONEY, The Gospel of John, Sacra Pagina Series 4, Collegeville 1998, 154; WELCK, Zeichen (s. Anm. 39), 145, der betont, dass λόγος Jesu, πιστεύειν an dieses Wort und ζῶν hier zusammenfallen.

⁵² So THEOBALD, Joh I (s. Anm. 6), 360; s.o. Anm. 43.

⁵³ COLOE, Mother (s. Anm. 43), 155: „In 2:1–12 not only does the mother of Jesus place all her trust in the word of Jesus and thus act as the catalyst that produces the miracle. Her initial act of faith (2:5) leads to the faith of others, the disciples (2:11). In the second Cana story an initial act of faith (4:50b) has enabled a miracle that leads to the faith of others, the official's household (v. 53d). [...] Cana miracle stories show that Johannine faith is not a personal commitment to the word of Jesus; it leads others to faith (2:11; 4:53). The final Samaritan episode (vv.39–42) makes a similar point.“

⁵⁴ Vgl. R.A. CULPEPPER, Cognition in John. The Johannine Signs as Recognition Scenes, PRSt 35 (2008), 251–260, hier: 254: „In context this report appears to mean that they believed something more than the initial assumption that Jesus could heal the son, but the content of that belief is not explained.“

(3,15f.18) und der Samaritanerin (4,10.14.39–41) anknüpft und zu einer weiteren Heilungserzählung (5,21.25–28) überleitet.⁵⁵

2.3 Joh 5,1–19,40

Mit Kapitel 5 ändert sich die positive Grundstimmung und es treten erstmals schwerwiegende Identitätskonflikte und -diskussionen auf. Ausgelöst werden sie durch ein Zeichen, näherhin durch die Heilung eines Gelähmten am Sabbat (5,1–18), mit dem eine neue Phase der Erzählung eingeläutet wird: Jesu doppelte Herkunft führt zu verschärften Spaltungen.⁵⁶ In Joh 5–19 tritt das Gerichtsmotiv immer stärker in der Vordergrund: Während Jesus sich in seiner ersten Rede (5,19–47) als derjenige kennzeichnet, der über Leben und Tod richtet (vgl. 5,22.26.30), wird ihm in Kap. 5–19 selbst der Prozess bis hin zum Tod gemacht.

2.3.1 Die Heilung eines Gelähmten am Sabbat: Joh 5,1–18

Erstmals wird genauer von einem Jerusalemer σημεῖον erzählt, das Jesus in der bekannten Heilstätte Bethesda (5,1f.) wirkt (vgl. 2,23).⁵⁷ Das Wunder wird durch die Souveränität und Initiative Jesu – zum ersten Mal bittet niemand Jesus darum, ein Zeichen zu wirken –, aber auch durch die hoffnungslose Situation des Kranken in seiner Größe betont.⁵⁸ Besonders ins Gewicht fällt die Demonstration, die so weit geht, dass Jesus mit dem Heilungswort den Befehl zum öffentlichen Bettentragen am Sabbat und damit zum Verstoß gegen die Sabbatruhe verbindet.

Der Geheilte hat *keinerlei Vorwissen über Jesus* und somit auch keinerlei Hoffnung, dass sich seine Situation durch diesen ändern könnte (5,7)⁵⁹. Auch unmittelbar nach seiner Heilung durch das Wort Jesu erkennt er offenbar nicht das darin sichtbar werdende göttliche Wirken, so dass sich beider Wege trennen.⁶⁰

Die Reaktion der „Juden“ – womit hier nicht die „Judäer“ im Gegensatz zu den „Galiläern“ gemeint sind, sondern die jüdischen Autoritäten⁶¹ – nimmt in der

⁵⁵ Vgl. VAN DER WATT, Glaube (s. Anm. 50), 681.

⁵⁶ Der Begriff σημεῖον begegnet gehäuft: 7,43; 9,16; 10,19; zur Veränderung der Narration ab Joh 5 vgl. auch CULPEPPER, Anatomy (s. Anm. 5), 91; BRO LARSEN, Stranger (s. Anm. 11), 143.

⁵⁷ Zur archäologischen Ausgrabung und Rekonstruktion vgl. M. THEOBALD, „Steh auf!“ – Erweckung zum Leben hier und jetzt (Die Heilung eines Gelähmten), in: Zimmermann u.a. (Hgg.), Kompendium (s. Anm. 2), 690–704, hier: 694–697.

⁵⁸ Vgl. dazu WELCK, Zeichen (s. Anm. 39), 148–157; T. NICKLAS, Ablösung und Verstrickung „Juden“ und Jünger gestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser, RSTh 60, Frankfurt am Main 2001, 149–305.

⁵⁹ Man könnte 5,7 allenfalls als Bitte an Jesus deuten, ihn doch als Ersten in das Wasser zu tragen, so FÖRSTER, Zeichen (s. Anm. 24), 14. Die Anrede Jesu mit κύριε trägt dabei einen ironischen Ton, vgl. CULPEPPER, Cognition (s. Anm. 54), 255.

⁶⁰ BRO LARSEN, Stranger (s. Anm. 11), 145–148 sieht in dieser Szene eine „Recognition Parody“.

⁶¹ Vgl. THEOBALD, Erweckung (s. Anm. 57), 694.

Erzählung breiten Raum ein (5,9–16).⁶² Inhaltlich sind sie nicht an der Heilung interessiert, sondern am Gesetzesbruch. Zunächst stellen sie dem Geheilten die Frage nach der Identität Jesu: τίς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος (5,12a)? Damit klingt für die vorinformierten Leserinnen und Leser die wichtigste Frage des Evangeliums an: Wer ist Jesus in Wahrheit? Vom *Point of view* der „Juden“ aus betrachtet, geht es ironischerweise aber gar nicht um ein tieferes Erkennenwollen, wer Jesus ist, sondern einzig und allein darum, den Gesetzesbrecher namhaft zu machen.⁶³ Bezeichnenderweise kann der Geheilte die Frage nicht beantworten, da er den Namen Jesu nicht kennt: ὁ δὲ ἰαθεὶς οὐκ ᾔδει τίς ἐστὶν (5,13).

Es kommt zu einem erneuten Treffen zwischen Jesus und dem Geheilten im Tempel, woraufhin dieser Jesu *Eigennamen* erfährt und direkt an die „Juden“ weitergibt (5,15). Von nun an wissen sie den Namen dessen, den sie verfolgen (5,16). Die darin erkennbare Parodie ist subtil: Für das Johannesevangelium ist die Kenntnis des irdischen Namens und der irdischen Identität (Herkunft) Jesu – anders als in anderen antiken Texten – eben kein wirkliches Erfassen der Identität eines Fremden; die „Juden“ scheitern somit auf der ganzen Linie.⁶⁴ Dies wird durch die inverse Beobachtung unterstützt, dass die Samaritaner an Jesus als den „Retter der Welt“ glauben können, obwohl sie seinen irdischen Namen nicht kennen (4,4–42), während die „Juden“ und der Geheilte zwar den Namen kennen, aber nicht verstehen, dass Jesus durch die Zeichen das Werk des Vaters fortführt. Im Gegenteil: In der Aussage Jesu „Mein Vater wirkt bis jetzt, auch ich wirke“ (5,17) sehen sie einen inakzeptablen Exklusivanspruch der Gottessohnschaft Jesu, so dass die Verfolgung zur Tötungsabsicht wird (5,18). Eine Rede Jesu, die um das Thema „Vater-Sohn“ kreist, fügt sich thematisch logisch an.

2.3.2 Die Speisungserzählung: Joh 6,1–15

In Bezug auf unsere Fragestellung ist die Reaktion der anwesenden Menschen beim Zeichen in Galiläa zentral, die in ihrer Größe der Größe des Wunders entspricht:

„Als die Menschen das Zeichen sahen, das Jesus tat, sprachen sie: Dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll“ (6,14).

Aufgrund des σημείον identifizieren sie ihn als endzeitliche Heilsgestalt (vgl. Dtn 18,15.18) und wollen sogleich mit ihm als βασιλεὺς das irdisch-politische Reich des Messias gründen.⁶⁵

⁶² FÖRSTER, Zeichen (s. Anm. 24), 15: „Dass das Heilungswunder größer ist als die vorherigen Zeichen wird auch dadurch bestätigt, dass das Wunder erstmals eine Reaktion ‚von den Juden‘ provoziert und hierdurch das Interesse einer größeren Öffentlichkeit deutlich wird.“

⁶³ Vgl. BRO LARSEN, Stranger (s. Anm. 11), 147.

⁶⁴ Ebd., 147: „So, from the perspective of recognition type-scene conventions, John creates a failed anagnorisis by imitating a kind of anagnorisis that would be perfectly legitimate in other literary contexts.“

⁶⁵ Vgl. WELCK, Zeichen (s. Anm. 39), 102; zur politischen Konnotation des messianischen

Durchaus richtige Elemente der Identifizierung gelingen aber in Teilvers 6,14b: ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Hier schimmert das Zeugnis des Täufers (1,15.27), aber auch das Kommen des Logos / des Sohnes in die Welt durch (1,10; 3,17).

Dass die Menschen Jesus zum König machen wollen, ist ein *foreshadowing* auf 12,12–19, wo die Menge erneut versucht, Jesus königlich in die Stadt Jerusalem einzuholen. Jesus düpiert sie und korrigiert ihre irregeleiteten Erwartungen, indem er auf einem „Eselchen“ (ὄνάριον) und nicht auf einem Schlachtross einreitet. Den theologischen Kommentar zu beiden Einholungsszenen liefert das Verhör Jesu durch Pilatus: σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; (18,33), woraufhin Jesus antwortet: νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν (18,36).⁶⁶

Nachdem sich Jesus dem gewaltsamen Zugriff der Menschen entzogen hat (6,15), kritisiert er wenig später ihr falsch motiviertes Suchen:

„Amen, Amen, ich sage euch: ihr sucht mich nicht, weil ihr σημεῖα gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid“ (6,26).

Die Menschen erkennen Jesus somit nicht als Offenbarer und Gottgesandten, sondern suchen eine *irdisch-königliche Rettergestalt* (vgl. auch 6,29f.); dieses Suchen ist fehlgeleitet, weil es Jesu wahre Identität verkennt. Die σημεῖα aber haben die Funktion, Jesus als den erkennbar zu machen, der er in Wahrheit ist.

2.3.3 Das Rettungswunder: Joh 6,16–21

Nach dem sich unmittelbar anschließenden Rettungswunder gibt Jesus sich seinen Jüngern zu erkennen und verwendet dazu ein prädikatloses ἐγὼ εἰμι (6,20).⁶⁷ Diese Rekognitionsformel, die der Selbstidentifikation dient,⁶⁸ ist zugleich eine Offenbarungsformel, die aber nicht vorschnell in eine Linie mit der Offenbarung des Gottesnamens am brennenden Dornbusch gestellt werden sollte – zumal in Ex 3,14 LXX nicht ἐγὼ εἰμι, sondern ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν steht.⁶⁹ Damit ist erneut das

Propheten vgl. BITTNER, Zeichen (s. Anm. 4), 59–74; auch C. CLAUSSEN, Mehr als ein Prophet und ein Brotkönig (Die Speisung der Fünftausend), in: Zimmermann u.a. (Hgg.), Kompendium (s. Anm. 2), 705–715.

⁶⁶ Vgl. THEOBALD, Joh I (s. Anm. 6), 438; vgl. zu den dramatischen und dramaturgischen Aspekten des Prozesses POPLUTZ, Drama (s. Anm. 17), 769–782.

⁶⁷ Zuvor hat Jesus im Gespräch mit der Samaritanerin seine Identität bzw. die Zuschreibung einer bestimmten Rolle (nämlich die des Messias) mit ἐγὼ εἰμι bestätigt (4,26); zur Differenzierung verschiedener in der älteren Forschung als „absolute“ Ich-bin-Worte klassifizierten Gruppen vgl. S. PETERSEN, Brot, Licht und Weinstock. Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte, NTS 127, Leiden 2008, bes. 98–110; R. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10, WUNT 171, Tübingen 2004, 125 schlägt die Bezeichnung „elliptische“ Ich-bin-Worte vor, da „bei den damit zusammengefassten Belegen eine unmittelbare prädikative Ergänzung zum ἐγὼ εἰμι im gleichen Satz fehlt, wie dies in Joh 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8 der Fall ist.“

⁶⁸ Vgl. Joh 9,9; 18,5.6.8; negativ verwendet in 1,20.

⁶⁹ Den Hinweis auf einen zurückhaltenden Umgang mit den prädikatlosen Ich-bin-Aussagen im Johannesevangelium, die nicht automatisch zu steilsten Identitätsaussagen führen dürfen,

von Anfang an bedeutsame Thema verwirklicht, das besonders in 5,15f. narrativ entfaltet wurde: Die Identifizierung und das Erkennen Jesu sind nicht an seinen Eigennamen gebunden, da dieser nur seine irdische Herkunft erfassen kann, nicht jedoch seine himmlische. Die Reaktion der Jünger auf das prädikatlose $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ besteht nicht in artikuliertem Glauben, sondern in dem Versuch, Jesus in ihr Boot hineinzuziehen, was jedoch nicht gelingt: auf der alleinigen physischen Ebene lässt sich Jesus weder vereinnahmen noch verstehen.⁷⁰

Im weiteren Verlauf des Evangeliums wird Jesus die $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ -Formel durch thematische Rollenzuschreibungen erweitern (6,35; 8,12; 10,7.9; 10,11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5), die verschiedene Facetten seiner Identität erfassen. Dass es sich dabei um sieben metaphorische Ich-bin-Worte handelt, die den sieben Zeichen im Evangelium korrespondieren, unterstreicht die Bedeutung der $\sigma\mu\epsilon\iota\alpha$ für die Frage nach der Identität Jesu. In jedem Fall wird dabei sichtbar, dass ein einziger Name nicht genügt, um zu verstehen, wer Jesus ist,⁷¹ mehr noch: Die prädikativen Ich-bin-Worte, aber auch die Selbstbezeichnung als „Menschensohn“ (3,13f.; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 12,23.34; 13,31) sind geradezu als Verweigerung eines klaren und identifizierbaren Eigennamens zu verstehen:

„By describing himself with language that is highly egocentric and asocial, Jesus sets himself apart from familiar and socially intimate relationships and defies identification within the familial and political structures of his society.“⁷²

Zugleich wird damit deutlich, dass Jesus den vielen Namen, die Menschen ihm im Verlauf der Erzählung zusprechen, um ihn damit in ihre eigenen sozialen Kontexte zu integrieren bzw. davon fernzuhalten, seine eigenen Selbstidentifikationen pointiert entgegensetzt.⁷³ Dass diese Selbstidentifikationen in Joh 5–19 begegnen, wo die Identitätsfrage Jesu in die Krise führt (vgl. etwa 6,42; 7,25–27.40–43), sich viele Jünger von ihm abwenden (6,66) und auch seine Brüder den Glauben verweigern (7,5), ist eine gezielte Plotstrategie und wird durch die $\sigma\mu\epsilon\iota\alpha$ -Erzählungen unterstützt.

verdanke ich Silke Petersen im Diskussionsteil der SNTS-Gruppe, vgl. auch PETERSEN, Brot (s. Anm. 67), 109. Bereits K. BERGER, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997, 195 kritisierte die Unart, „daß jedes ‚ich‘ (gr.: *ego*) und jedes ‚ich bin‘ (gr. *eimi*) unter den Anspruch der Gottheit Jesu subsumiert“ werde.

⁷⁰ CULPEPPER, Cognition (s. Anm. 54), 256 sieht darin ihr Erkennen: „There is no explicit statement of recognition. Instead, the recognition is implied in the response of the disciples, wanting to take Jesus into the boat, a physical reunion.“

⁷¹ BRO LARSEN, Stranger (s. Anm. 11), 150: „Sides of Jesus’ identity come forth as Jesus himself formulates the roles that observers must acknowledge.“

⁷² BRANT, Dialogue (s. Anm. 12), 170.

⁷³ Ebd., 171: „Jesus rejects the ability of others to name him and asserts his own power of self-identification. [...] Characters persistently try to orient Jesus to their world, whereas Jesus removes himself from the world.“

2.3.4 Die Heilung des Blindgeborenen: Joh 9,1–41

Die Heilung des Blindgeborenen weist verschiedene Identifizierungselemente auf. Zunächst wird durch die Wiederaufnahme des Inhalts des ἐγώ εἰμι-Wortes von 8,12 in 9,5 (hier allerdings ohne betontes ἐγώ: φῶς εἰμι τοῦ κόσμου) sichtbar, dass die gesamte Szene als narrative Entfaltung der Identität Jesu als „Licht der Welt“ inszeniert wird. Doch auch der Blindgeborene⁷⁴ muss identifiziert werden, was offenbar nicht ganz einfach ist (9,8f.) und schließlich durch ihn selbst aufgeklärt wird – unter Anwendung eines ἐγώ εἰμι (9,9), das der Selbstidentifikation dient. Seine unzweifelhafte Identifizierung ist deswegen so wichtig, weil an seinem Zeugnis das Wissen um ein geschehenes σημεῖον liegt, das in der Folge ausgiebiger Diskussionsgegenstand ist. Dass die „Juden“ es aber trotz aller Bestätigungen einfach nicht glauben wollen (9,18), zeigt ihre geradezu verstockt zu nennende Blindheit.⁷⁵

Als nächstes geht es wieder um die Identifizierung Jesu, die aber auf einer völlig anderen Ebene liegt. Auf die Frage, wer den Blindgeborenen geheilt hat, antwortet dieser: ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς ... (9,11); „Da sprachen sie zu ihm: Wo ist jener? Er sagt: Ich weiß es nicht“ (9,12).

Woher der Geheilte den Namen Jesu kennt, bleibt offen. Über dessen weiteren Verbleib und lange Abwesenheit (9,7b–34) ist er ebenfalls nicht informiert. Ein indirekter Hinweis, mit wem der Blindgeborene es zu tun hat, der weit über den Eigennamen hinausgeht, ist mit der Erwähnung des Teiches von Siloam gegeben, dessen Übersetzung mit „der Gesandte“ explizit angeführt wird: ὁ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος (9,7d).⁷⁶

Etwas unvermittelt erfährt man, dass die Heilung, für die wieder allein Jesus die Initiative ergreift, an einem Sabbat stattfand. Dies führt einige der Pharisäer zu der Frage nach dem Woher und damit nach der Identität Jesu; ihre Schlussfolgerung lautet, dass „dieser Mensch nicht von Gott ist“ (9,16); andere wiederum meinen, die σημεία seien doch eindeutiger Ausweis seiner Herkunft (9,17).

⁷⁴ Zu seiner Charakterisierung vgl. BENNEMA, *Character Studies* (s. Anm. 14), 136–144; A.M. REIMER, *The Man Born Blind. True Disciple of Jesus*, in: Hunt u.a. (Hgg.), *Character Studies* (s. Anm. 14), 428–445.

⁷⁵ Vgl. J. FREY, *Sehen oder Nicht-Sehen? (Die Heilung des blind Geborenen)*, in: Zimmermann u.a. (Hgg.), *Kompendium* (s. Anm. 2), 725–741, hier: 730: „Nun wird auch seitens der Pharisäer (bzw. jetzt: ‚der Juden‘) die Identität des Geheilten mit dem einst Blinden bezweifelt, wobei explizit gesagt wird, dass die Juden ‚es nicht glauben wollten‘ (V. 18).“ In gewisser Hinsicht dreht sich die Blindheit somit um: Die physisch Sehenden sind blind, der ehemals Blinde wurde in jeder Hinsicht sehend.

⁷⁶ Vgl. Joh 3,17.34; 5,36; 6,29; 7,29; 8,42. Chr. Karakolis hat in einem Vortrag, den er beim *V. Colloquium Iohanneum* im Februar 2016 in Zürich gehalten hat, auf das Problem hingewiesen, dass Jesus sich im Johannesevangelium nie mit dem Wasser identifiziert; sein Vorschlag lautet, dass „der Gesandte“ auf den Heiligen Geist abzielt, der als Paraklet von Gott gesandt wird.

Es ist der Geheilte, der Jesus als *Prophet* tituliert (9,17) und sich wundert, dass die Pharisäer nicht wissen, woher Jesus stammt, da er ihm doch die Augen geöffnet habe:

„Wir wissen, dass Gott Sünder nicht hört, sondern wenn jemand gottesfürchtig ist und seinen Willen tut, den hört er. Von Anbeginn hat man nicht gehört, dass jemand die Augen eines Blindgeborenen geöffnet habe. Wenn dieser nicht von Gott wäre, so könnte er nichts tun“ (9,31–33).⁷⁷

Nach einer erneuten Begegnung und Jesu Offenbarung als *Menschensohn* erreichen die Identifikation Jesu⁷⁸ und der Glaubensprozess des Geheilten die letzte Stufe: πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ (9,38).

Darin zeigt sich ein wachsender Erkenntnisprozess von „der Mensch, der Jesus heißt“ (9,11) über „ein Prophet“ (9,17) zu „ein Mann Gottes“ (9,33) bis hin zum Bekenntnis κύριε – „Herr!“ (9,38) mit gläubiger Proskynese. Damit erweist er sich trotz oder gerade angesichts möglicher Repressalien seitens der jüdischen Autoritäten als ein wahrer Jünger:

„He represents the person who is open to faith, defends Jesus before his accusers, and develops a saving understanding and belief *while* facing persecution.“⁷⁹

Dass hier wie im Heilungswunder Joh 5,1–18 Jesus und der Geheilte sich zunächst trennen, um dann erneut aufeinanderzutreffen – mit wachsendem Erkenntnisgewinn in Bezug Jesu Identität⁸⁰ –, imitiert das antike Motiv der *Wiedererkennung* (ἀναγνώρισις), das ein zentraler Aspekt des Plots (μῦθος) eines antiken Dramas darstellt.⁸¹ Wiedererkennungsszenen finden statt, wenn sich Bekannte / Familienangehörige lange Zeit nicht gesehen haben und dann anhand bestimmter Merkmale bei einem Wiedersehen erkennen. Eine Form der dichterischen Darstellung der ἀναγνώρισις ist die Wiedererkennung durch Zeichen (ἀναγνώρισις διὰ τῶν σημείων),⁸² eine andere geschieht durch die Selbstvor-

⁷⁷ Möglicherweise klingt hier die Rolle des Logos bei der Erschaffung der Welt an (ἐκ τοῦ αἰῶνος), so CULPEPPER, *Cognition* (s. Anm. 54), 257.

⁷⁸ Sehr richtig FREY, *Sehen* (s. Anm. 75), 731: „Die indirekte Rede vom Glauben ‚an den Menschensohn‘ provoziert eine Rückfrage nach dessen Identität, die Jesus dann umständlich (und umso auffälliger) klärt: Dabei wird gerade auf das ‚Sehen‘ verwiesen – und damit auf die von Jesus selbst neu geschenkte Fähigkeit: Das Sehen bzw. das Sehen des Wunders führt zum Sehen Jesu und so zum Glauben an ihn.“

⁷⁹ BENNEMA, *Character Studies* (s. Anm. 14), 144.

⁸⁰ In 5,14f. hat der Geheilte den Eigennamen Jesu erfahren, in 9,35–38 erkennt er ihn als „Menschensohn“ und „Herrn“.

⁸¹ Vgl. Arist., *Po.* 11,1452a29–b8; 16,1454b19–a21.

⁸² Arist., *Po.* 16,1454b20. Aristoteles hält diese Art der Wiedererkennung für die „handwerklich schlechteste, die meistens aus Verlegenheit verwendet wird“. Ein frappierend paralleles Vokabular zur Heilung des Blindgeborenen bietet Sophoc., *El.* 885f., wo Chrysothemis ihrer Schwester Elektra über Orests Ankunft berichtet; Elektra mag ihr nicht glauben und fragt, woher sie das wisse; ihre Antwort: „Ich? Von mir selbst, von keiner anderen, hab’ sichere Zeichen (σημεία): deshalb glaub’ ich dran (πιστεύω).“ Dazu ausführlich O. TAPLIN, *Greek Tragedy in Action*, London, New York ²2003, 77–100.

stellung einer Figur.⁸³ In 9,1–41 liegt beides vor: Das geschehene Zeichen wirkt im Geheilten nach – er hat durch die Trennung genügend Zeit, sich darüber im Klaren zu werden –, zugleich stellt Jesus sich ihm als Menschensohn vor.⁸⁴

Wenn die Beobachtung stimmt, dass der Geheilte nach Meinung des Evangelisten für den Menschen schlechthin steht,⁸⁵ wird hier eine weitere Ausbreitung des Glaubensmotivs formuliert, das in den σημεῖα gründet: von den Jüngern (2,11) über viele Jerusalemer (2,23) und den Königlichen mit seinem Haus (4,53) bis hin zum Menschen an sich.

Nach diesem Zeichen entzweien sich die „Juden“ noch stärker angesichts der Frage, wer Jesus sei (10,19–21). Im Tempel stellen sie ihn zum Verhör:

„Da umringten ihn die Juden und sprachen zu ihm: Bis wann hältst du unsere Seele hin? Wenn du der Christus bist, so sage es uns frei heraus“ (10,24)!

Jesu Antwort lautet:

„Ich habe es euch gesagt, und ihr glaubt nicht. Die Werke, die ich in dem Namen meines Vaters tue, diese zeugen von mir ... Ich und der Vater sind eins“ (10,25.30).

Ein erneuter Steinigungsversuch (vgl. 8,59) ist die Reaktion, allerdings nicht wegen der Werke, sondern wegen der Gotteslästerung: ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὧν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν (10,33).

Am Jordanfluss, wohin Jesus sich daraufhin zurückzieht, glauben viele an ihn; wahrscheinlich sind damit die verbliebenen Johannesjünger gemeint.⁸⁶

2.3.5 Die Erweckung des Lazarus: Joh 11,1–44

Der Konflikt zwischen Leben und Tod, den die Lazarusperikope in Form eines σημεῖον narrativ verdichtet, spiegelt einen zentralen Konflikt des Evangeliums wider. Als letztes und größtes Zeichen steht es an einer Stelle des Plots, die es als ein Vorzeichen des Geschicks Jesu erscheinen lässt, denn Jesus begibt sich auf seine letzte Reise nach Judäa (11,7).⁸⁷

Die Erweckung des Lazarus, durch die der „Sohn Gottes verherrlicht wird“ (ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι’ αὐτῆς, 11,4), offenbart deutlicher noch als die Heilung des Sohnes des Königlichen Jesu Identität als „Auferstehung und Leben“ (11,25). Der Aspekt der Verherrlichung ist dabei nicht nur der hermeneutische Schlüssel zur Lazarusperikope, die überdies das letzte Zeichen mit dem ersten

⁸³ Arist., Po. 16,1453b35; auch diese Form ist dichterisch gesehen minderwertig.

⁸⁴ Vgl. dazu auch PARSENIOS, Rhetoric (. Anm. 14), 43f.; BRO LARSEN, Stranger (s. Anm. 11), 150–163.

⁸⁵ So THEOBALD, Joh I (s. Anm. 6), 657.

⁸⁶ Ebd., 707: zwar wird ausdrücklich gesagt, Johannes habe keine Zeichen gewirkt, aber im Satz „Alles, was Johannes über diesen gesagt hat, war wahr“ klingen in diesem Zusammenhang die σημεῖα Jesu an, die das Zeugnis des Johannes bestätigen.

⁸⁷ Vgl. R. ZIMMERMANN, Vorbild im Sterben und Leben. (Die Auferweckung des Lazarus), in: Zimmermann u.a. (Hgg.), Kompendium (s. Anm. 2), 742–763, hier: 756.

verbindet (2,11; vgl. auch 1,4.14), sondern weist auf die endgültige Verherrlichung Jesu durch die Erhöhung am Kreuz voraus.⁸⁸

Wie ein Leitmotiv durchzieht das Moment des Glaubens (πιστεύειν) die Erzählung,⁸⁹ womit ein wichtiger Aspekt aller Zeichen Jesu deutlich pointiert wird: Sie sollen Glauben hervorrufen (vgl. 11,15: Jünger; 11,42: Volksmenge), denn sie sind Erweis seines Gesandtheits, d.h. seiner himmlischen Herkunft. In keiner Wundererzählung wird das so massiv betont wie in dieser.⁹⁰ Dabei vermag die Erweckung des Lazarus neuen Glauben zu wecken (im Falle der „Juden“, 11,45; vgl. 12,11) und vorhandenen zu vertiefen (im Falle Martas, 11,27).⁹¹

Doch neben dem Glauben führt auch dieses letzte Zeichen zu feindlichen Reaktionen bis hin zum Tötungsbeschluss gegen Jesus (11,53) und Lazarus (12,10f.), worin eine tiefe Ironie zu erkennen ist: Dem Lebensspender Jesus will man durch seine Tötung Herr werden. Dennoch sind dies dieselben Reaktionen, die Jesus auch seinen Jüngerinnen und Jüngern und damit den Leserinnen und Lesern prophezeit: Sie werden Glauben hervorrufen (17,20), aber auch Hass und Verfolgung (15,18–16,4) – weil sie „nicht von dieser Welt sind“.

Innerhalb des Evangelienplots ist dieses Zeichen der Höhepunkt aller erzählten Zeichen, nach welchem Jesus keines mehr wirkt. Doch nach seiner Salbung (12,1–11) zieht er als „König“ in seine Stadt ein (12,12–50) und die Passions- und Osterereignisse nehmen ihren Gang – mit zahlreichen Selbstoffenbarungen und Herkunftsaussagen Jesu (z.B. 18,5f.; 18,37f.; 19,9.26f.).

3. Schlussfolgerungen

Eingedenk der Tatsache, dass der Plot des vierten Evangeliums in diesem Beitrag keineswegs in all seinen Facetten, sondern lediglich in elementaren Grundzügen erfasst werden konnte, lassen sich die Bedeutung der Zeichen und die daraus gezogenen Folgerungen in mehreren Punkten nochmals prägnant zusammenfassen.

Erstens: Die sieben σημεῖα, die ausschließlich im ersten Teil des Evangeliums Joh 2–12 begegnen, dominieren die narrativen Passagen und korrespondieren mit den langen Redeabschnitten. Anders als die Synoptiker, welche die Wundergeschichten in einzelnen Perikopenblöcken zusammenfassen (besonders ein-

⁸⁸ Vgl. CHR. DIETZFELBINGER, Das Evangelium nach Johannes, I und II, ZBK 4,1/4,2, Zürich 2004, 341.

⁸⁹ Vgl. 11,14.15.25.26.27–40.42.

⁹⁰ Vgl. WELCK, Zeichen (s. Anm. 39), 210.

⁹¹ Vgl. BENNEMA, Character Studies (s. Anm. 14), 161; vgl. auch ZIMMERMANN, Vorbild (s. Anm. 87), 746f.

drücklich Mt 8f.), sind die Zeichen des Johannesevangeliums integraler Bestandteil des Erzählzusammenhangs und eng mit diesem verzahnt.⁹²

Zweitens: Die Anordnung der Wundererzählungen geschieht planvoll⁹³ und dient der immer deutlicher zu Tage tretenden Enthüllung der göttlichen Identität des irdischen Wundertäters als dessen, der von Gott gesandt ist. Es ist eine sukzessive Steigerung der Größe der Wunder zu erkennen,⁹⁴ die sich mit einem immer tieferen Verstehen der Identität Jesu verbindet. Aufgabe der Zeichen ist es, Glauben hervorzurufen (oder zu vertiefen), was jedoch nicht immer gelingt. Als unerwarteter Einbruch göttlicher Manifestation können die σημεῖα ebenso zu Unglauben und Missverständnissen führen.⁹⁵ Der Glaube ist bei Johannes keine Voraussetzung für das Wirken eines Zeichens.

Drittens: Für die das Evangelium durchziehende Problematisierung, wer Jesus ist („doppelte Herkunft“ – λόγος/σάρξ), nehmen die Zeichen eine Schlüssel-funktion ein. Die Frage nach der Identität Jesu stellt sich zunächst in seinem irdischen Zuhause, in Galiläa. Die ersten beiden Zeichen, die betont in seiner Heimat lokalisiert werden, also dort, wo man ihn kennt (Kana, Galiläa, Mutter Jesu), führen zum Glauben in kleineren Kreisen. In Galiläa sprechen die Wundertaten für sich. Und so wird Jesu Identität im Kontext der ersten beiden σημεῖα-Erzählungen nicht explizit thematisiert; er selbst spricht ebenfalls keine Offenbarungsworte. Dies ändert sich sukzessive. Mehr und mehr verschiebt sich die Funktion der σημεῖα zu einer Vorbereitung für sich steigernde verbale Selbstoffenbarungen (5,17; 6,20) bis hin zu einem prädikativen εἰμι-Wort (9,5), auf das das Zeichen als Bestätigung erst folgt (9,7).⁹⁶

Viertens: Dass die σημεῖα von Johannes verwendet werden, um durch sie die wahre Identität/Herkunft Jesu erkennbar werden zu lassen, hat auch einen Haftpunkt in der griechischen Rhetorik, in der σημεῖον so viel wie „Beweis“ oder „Evidenz“ bedeuten kann.⁹⁷ Darüber hinaus begegnet σημεῖον in der griechischen Tragödie häufig in Debatten über die Identität einer Figur:

⁹² Vgl. WELCK, Zeichen (s. Anm. 39), 69–74.

⁹³ Narrative Marker wie ἀρχή τῶν σημείων (2,11), aber auch die konzentrische Anordnung nach Gattungen und Heilungsorten (s.o. in der Tabelle) sowie die inhaltliche Steigerung bis hin zum größten Zeichen, der Erweckung des Lazarus, machen dies deutlich.

⁹⁴ Dass die johanneischen Zeichen sich tatsächlich vom kleinsten zum größten hin entwickeln, hat FÖRSTER, Zeichen (s. Anm. 24) überzeugend dargelegt.

⁹⁵ Vgl. P. CIHOLAS, The Socratic and Johannine σημεῖον as Divine Manifestation, PRSt 9 (1982), 251–265, hier: 260: „The enigmatic element of the σημεῖα often divides Christ’s hearers impelling them toward faith or away from it.“

⁹⁶ Vgl. CULPEPPER, Cognition (s. Anm. 54), 259.

⁹⁷ Vgl. W.H. SALIER, The Rhetorical Impact of the Semeia in the Gospel of John, WUNT II 186, Tübingen 2004, 34: „It was observed [...] that at least one of the many possible nuances in usage afforded by σημεῖον was in the realm of proof or evidence.“

„When people try to prove their identity, or debate the identity of others, the accompanying pieces of proof are identified like pieces of evidence, and described with the vocabulary of evidence. The word sign is one such technical term.“⁹⁸

Analog dazu wird mithilfe der Zeichen Jesu göttliche Identität offenbart, die bereits im Prolog für die Leserinnen und Leser anklingt (ἔθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, 1,14) und im Verlauf des Evangeliums für ein immer größeres intradiegetisches Publikum sichtbar wird.⁹⁹ Dabei ist jedoch zu beachten, dass die Zeichen, die in der Wiedererkennung der dramatischen (und epischen) Dichtung eine Rolle spielen, vorrangig äußere Erkennungsmerkmale sind.¹⁰⁰ Die sieben Zeichen im Johannesevangelium sind hingegen keine Gegenstände oder physischen Merkmale, sondern bestehen in Jesu Taten: im *Wirken der Werke* des Vaters.

Fünftens: In diesem Sinne sind die Zeichen adäquate Erkennungsmerkmale der Fleischwerdung des schöpferischen Logos in Jesus.¹⁰¹ Und so werden die zentralen Aussagen des Prologs zur Identität Jesu mittels der σημεῖα narrativ veranschaulicht und für die Figuren der Erzählung erfahrbar; auf der Ebene der Leserinnen und Leser, die mit dem Hintergrundwissen des Prologs ausgestattet sind, kann man von einer ἀναγνώρισις sprechen. So korrespondiert die Schau der δόξα des λόγος (1,14) der Offenbarung der δόξα Jesu in Kana (2,11; vgl. auch 11,4), denn man kann die Zeichen visuell wahrnehmen (2,23; 4,45), solange der Logos, der in die Welt gekommen ist (1,10; 6,14b), unter den Menschen zeltet (1,14)¹⁰²; dabei gründet der Glaube, wie sich anhand der Heilung des Sohnes des Königlichen zeigt, im λόγος (4,50), denn Jesus ist der λόγος τοῦ θεοῦ (1,1) ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (1,4), weshalb er zum Leben erwecken kann (vgl. 4,50; 11,43); die Prologverse ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων (1,4), das „in die Welt kommend jeden erleuchtet“ (1,9), werden durch eine Blindenheilung, die mit der Selbstoffenbarung Jesu als „Licht der Welt“ (ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾶ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου, 9,5) verknüpft wird, aber auch durch die Totenerweckung des Lazarus (ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ, 11,25) erfahrbar.

Sechstens: Die Inklusion, die mit dem Auftreten der Mutter als erster Figur beim „Anfang der Zeichen“ in Kana (2,12) und als Erstgenannte beim Kreuz Jesu

⁹⁸ PARSENIOS, *Rhetoric* (s. Anm. 14), 43.

⁹⁹ Vgl. BRO LARSEN, *Stranger* (s. Anm. 11), 114: „The signs are exposures of that mark of Jesus' true divine identity, which the we-voice of the prologue claimed to have seen (δόξα; 1:14), and in this capacity the signs participate in the recognition process of the Gospel.“

¹⁰⁰ So erkennt Pylades anhand eines Briefes, dass Iphigenie und Orest Geschwister sind (vgl. Eurip., *Iph.* 769–77), und Odysseus wird beim Baden anhand seiner Wunden von seiner ehemaligen Amme Eurycleia wiedererkannt (Hom., *Od.* 19,467–475): „Odysseus! Ja, du bist es, geliebtes Kind, und – ach – ich begriff es dann erst, als meinen Herrscher ich ganz und leiblich berührte“ (474f.); gerade die letzte Szene erinnert an Joh 20,25–28, allerdings liegen die sieben Zeichen des Johannesevangeliums eben auf einer anderen Ebene.

¹⁰¹ Vgl. CULPEPPER, *Cognition* (s. Anm. 54), 259.

¹⁰² Vgl. dazu U. POPLUTZ, „... und hat unter uns gezeltet“ (Joh 1,14b). Die Fleischwerdung des Logos im Licht der *Schechina*-Theologie, in: *Sacra Scripta* (2015) (im Druck).

in Jerusalem gegeben ist (19,25), macht auf eine sich entwickelnde Transponierung der Familienzugehörigkeit Jesu aufmerksam:¹⁰³ während in Kana eine erste kleine Differenz in das irdische Familien- und Beziehungsgeflecht eingetragen wird (ἐκλήθη, 2,2; τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; 2,4), verschärft sich die Absonderung von der leiblichen Familie zusehends (οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν, 7,5). Gegenläufig kommen zunächst in der irdischen Heimat Jesu Familien zum Glauben (καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη, 4,53), was sich dann in der Fremde wiederholt (2,23; 4,39; 9,38). Mit der Neustiftung einer Familienbeziehung unter dem Kreuz wird schließlich der Endpunkt des Umschwungs erreicht: als „die Stunde“ Jesu gekommen ist (13,1; 16,32; 17,1; 19,24!), nimmt der Lieblingsjünger dessen Mutter „zu seinem Eigenen“ (εἰς τὰ ἴδια, 19,27; vgl. 1,11); das wiederum wird transparent für die Jüngerinnen und Jünger, die nun in eine neue Beziehung zu Jesus und damit auch zu Gott eintreten: Wer an Jesus glaubt, wird zu seinen Geschwistern und damit zu echten Kindern Gottes, des Vaters (vgl. οἶκος τοῦ πατρὸς μου, 2,16).¹⁰⁴ Die neue *familia Dei* hat die leiblichen Familienbeziehungen eingeholt.

¹⁰³ Unterstrichen wird dies durch den Aspekt der Stunde, die die Zeit in ein vorher und nachher teilt: οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου (2,11); καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας (19,27).

¹⁰⁴ S.o. Anm. 43.