

Praeparatio Evangelii

Die religionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen Täufer- und Jesus-Bewegung im Spiegel der sog. Semeia-Quelle des vierten Evangeliums*

Von Knut Backhaus

1. Problemhorizont

1.1 Die theologische Relevanz der Täuferkreis-Forschung

Vorträge dieser Art konfrontieren nicht selten den Nicht-Exegeten mit einer Fülle von Hypothesen, berauben ihn einer ebensolchen Fülle biblischer Gewißheiten und lassen ihn am Ende verblüfft mit der einzigen Gewißheit zurück, im Grunde habe sich die Geduld des Zuhörens kaum gelohnt, habe er doch nur Antworten auf Fragen erhalten, die ernsthaft zu stellen ihm niemals in den Sinn gekommen wäre.

Erlauben Sie mir daher, an den Beginn meines Vortrags eine zugegeben etwas plakative Frage zu stellen, die prima facie mit dem angekündigten Thema gar nichts zu tun hat. Diese Frage lautet: War Jesus verheiratet?

Von einem nicht unbeträchtlichen Teil der zeitgenössischen Meinung wird diese Frage ohne weiteres bejaht. Es war Schalom Ben-Chorin, der zu solcher Bejahung ermuntert hat: Jesus war jüdischer Rabbi, so argumentiert er; jeder Jude, jeder Rabbi zumal, mußte, um ernstgenommen zu werden, verheiratet sein. Eine andere Lebensweise hätte Jesus unweigerlich unter einen Rechtfertigungszwang gestellt, von dem in den evangelischen Berichten aber nirgends die Rede ist¹. Uta Ranke-Heinemann hat sich in ihrem Bestseller „Eunuchen für das Himmelreich“ diese Thesis ohne sachliche Prüfung zu eigen gemacht², und so gelangte sie denn zu guter Letzt in den „Stern“, wurde mithin Bestandteil öffentlichen Bewußtseins. Wenn Jesus verheiratet war, so Frau Ranke-Heinemann in ihrer unbefangenen Formulierungsfreude, „dann ist auch der Zölibat im Eimer... dann geben die ganzen Herren Theologen und unfehlbaren Päpste ein falsches Bild ab, dann sind die doch alle auf dem falschen Dampfer“³.

* Vortrag vor der Theologischen Fakultät Paderborn anlässlich der feierlichen Promotion am 18.10.1989. Der freiere Stil der Rede wurde beibehalten. Meinem exegetischen Lehrer und „Doktorvater“ Prof. Dr. Josef Ernst widme ich diese Zeilen zu seinem 65. Geburtstag!

¹ Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, 127-130; Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht, München 1971, 109-111.

² Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität, Hamburg 1988, 48f.

³ „Stern“, n. 46/1988, S. 27. Dieses Niveau bescheidener Reflexionslosigkeit wird

Vielleicht befährt die Kritikerin indes auf dem zwar richtigen Dampfer denn doch allzu seichte Gewässer. Der beschriebenen Argumentationsfigur liegt der Versuch einer religionsgeschichtlichen Ortung Jesu zugrunde, die an sich in keiner Weise zu beanstanden ist: Jesus war Jude. Zu beanstanden ist jedoch die mangelhafte Präzision dieser Ortung: Jesus war „irgendwie“ Jude. Denn Judentum ist nicht gleich Judentum, und pünktlich und genau müßte man fragen: Welches Judentum vertrat Jesus? Ben-Chorin und Frau Ranke-Heinemann setzen stillschweigend voraus, daß Jesus „orthodoxer“ Jude war, vom Typus des hillelitischen Pharisäismus etwa⁴. Eben dies ist ein Gemeinplatz. Und jetzt endlich sind wir bei der Täuferbewegung. Wenn man – und das soll in diesem Vortrag versucht werden – den jüdischen Horizont Jesu und des frühesten Christentums erhellt, wird man nicht vorbeikommen an dem Umstand, daß Jesus von der großen Umkehrbewegung des Täufers Johannes inspiriert war, daß er im weiteren Sinn als Prophet des palästinischen Täufertums aufgetreten ist, sich selbst taufen ließ, seine Jünger aus diesem Milieu rekrutierte und religionsgeschichtlich die Täuferbotschaft deutlich voraussetzt⁵, kurzum: daß er an der Gestalt des Jordantäufers gereift ist wie anders etwa Platon an Sokrates⁶.

Jesus ist also, rein phänomenologisch betrachtet, dem heterodoxen jüdischen Baptismus des ersten Jahrhunderts zuzuweisen wie auf der anderen Seite die Essener auch. Blicken wir in diesem Licht erneut auf die Eingangsfrage „War Jesus verheiratet?“, dann stellt sie sich ganz anders dar. Denn in den endzeitlich hochgespannten Täuferkreisen des ersten Jahrhunderts war die theologisch begründete Entscheidung für die Ehelosigkeit keineswegs ungewöhnlich⁷. Jesus hat sich – und hierin wenigstens hat Ben-Chorin ganz recht – in einem Affront gegen die „Orthodoxie“ seiner Zeit für eine solche Ehelosigkeit entschieden. Der heutige Zölibitär teilt

unterboten noch durch den Artikel „Er war ein uneheliches Kind, ein schlechter Sohn und ein unsterber Ehemann“ von H.C. Zander, in: „Stern“, n. 18 /1990, S. 160-166. „Diesseits [sic!] aller Dogmen der christlichen Theologie“ bemüht sich der Autor, „neue Theorien über die historische Wirklichkeit des Menschen Jesus“ der jüdischen Religionswissenschaftler einem breiteren Publikum zugänglich zu machen (ebd., 160); Ben-Chorins Theorie wird ebd., 162 – allerdings deutlich verflacht – vorgestellt, wobei gar Einzelheiten über Jesu Gattin mitgeteilt werden.

⁴ In der seriösen Forschung wird dieser Ansatz v.a. von W. Feneberg, in: R. Feneberg u. W. Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium*, Freiburg i.Br. 1980 (=QD 88), 203-285 und E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985 vertreten; vgl. auch H. Leroy, *Jesus. Überlieferung und Deutung*, Darmstadt 1978 (=EdF 95), 68 u.ö. Zu Aneignung und Kritik vgl. K. Backhaus, *Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums*, Paderborn 1991 (= PaThSt 19), 50f.

⁵ Vgl. den Exkurs „Die Beziehungen Jesu zur Täuferbewegung als Ansatz der Jesus-Forschung“, in: Backhaus, a.a.O. (A. 4), 47-52.

⁶ So O. Kuss, *Dankbarer Abschied*, München 1982, 78.

⁷ Vgl. etwa J. Coppens, *Le célibat essénien*, in: M. Delcor (Hg.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, Paris/Löwen 1978 (=BETHL 46), 295-303.

also nicht nur die Lebensweise der Synodalen von Elvira; er teilt seine Lebensweise. Was das nun kirchenrechtlich heißt, vermag der Exeget nicht mit der Kühnheit Ranke-Heinemannscher Logik zu explizieren, aber bedeutungslos wird diese Praxis Jesu für die heutige Reflexion gewiß nicht sein. Man sieht: das Phänomen Jesus von Nazaret kann sich in sehr verschiedenen Farben darbieten, je nachdem vor welchem religionsgeschichtlichen Hintergrund es betrachtet wird!

Ähnliches gilt für das Urchristentum: die Übernahme der Taufe, möglicherweise ein Großteil des Sakramentenverständnisses überhaupt, der Umkehr- und Gerichtsgedanke, die Gewißheit einer endzeitlich entscheidenden Heilsgestalt, in weiten Zügen das Gottes- und Menschenbild – all das erhält Konturen erst beim Vergleich mit der Täuferbewegung. Täuferkreis-Forschung ist also keine graumäusige Historienmalerei. Sie fragt nach dem Ursprung wesentlicher Elemente des Christentums und legt damit zugleich den Blick frei für die theologische Frage nach jenen Urgründen, die es auch heute noch befreiend und bewegend erscheinen lassen, Christ zu sein.

1.2 Der Forschungsstand im Überblick

Um so erstaunlicher ist es, wenn diese religionsgeschichtliche Standortbestimmung in der Jesus- und christentumsgeschichtlichen Forschung so gut wie gar nicht entwickelt worden ist. Dieser Mangel hängt mit einer dokumentarischen Schwierigkeit zusammen. Die Bewegung des Täufers Johannes hat sich keinen literarischen Ausdruck gegeben. Um sie zu rekonstruieren, bedarf es eines Blicks auf die Möglichkeitsbedingungen der urchristlichen Literatur, und hier wird es aporetisch.

Grob gesprochen⁸, herrscht in der Landschaft der Täuferkreis-Forschung eine Monokultur, die man etwa so beschreiben kann: Neben dem Christentum und parallel zu ihm hat sich eine Art täuferischer Gegenkirche gebildet, die hineinreicht bis in das mandäische Schrifttum. Der Täufer Johannes nimmt für sie die Dignität des Messias an. Die neutestamentliche wie frühnachtestamentliche Literatur befindet sich in einem steten apologetisch-polemischen Kampf gegen diese universale Täuferfront, in dem sie für ihren Christus reklamiert, was die Täuferverehrer für ihren Heros beanspruchen. Diese Theorie ist von Wilhelm Baldensperger⁹ über Maurice Goguel¹⁰ und Joseph Thomas¹¹ bis Walter Bauer¹² und Rudolf

⁸ Eine eingehendere Darstellung des Forschungsgangs bei Backhaus, a.a.O. (A. 4), 2-10.

⁹ Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck, Freiburg i.Br. 1898.

¹⁰ Au seuil de l'Évangile. Jean-Baptiste, Paris 1928.

¹¹ Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. – 300 ap. J.-C.), Gembloux 1935.

¹² Das Johannesevangelium, Tübingen 31933 (= HNT 6).

Bultmann¹³ gereift, seit da an nur noch angewachsen, indem man eine Schrift nach der anderen, eine Textstelle nach der anderen als täuferpolemisch orientiert auszulegen suchte: das vierte Evangelium zuerst, dann die Synoptiker samt Acta, jüngst gar Flavius Josephus¹⁴. Mahnungen zu methodologischer Disziplin blieben selten¹⁵. Meist blieb man dem sorgsam gepflegten Park der gängigen Polemik-Theorie verhaftet¹⁶; Neuland wurde kaum betreten.

In meiner Studie habe ich zu zeigen versucht, daß sich eine solche universale Täufersekte eher deutschen und französischen Hochschulkathedern der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verdankt als dem religiösen Klima des Jordanbeckens oder Kleinasiens. Ohne daß ich das hier auch nur im Ansatz begründen könnte¹⁷, muß ich zum Verständnis der folgenden Überlegungen eine Differenzierung voranschicken, die zu den Resultaten meiner Arbeit gehört: Zu unterscheiden sind 1) die Gruppe der aus den Synoptikern bekannten Johannesjünger, eine Prophetenschule in persönlicher Bindung an den Täufer; 2) die vom Täufer inaugurierte große palästinische Umkehrbewegung, wie sie bei den Synoptikern und in Apg immer wieder im Hintergrund steht; 3) die Täufersekte, die im Gegensatz zur *sententia fere communis* der Forschung lediglich in der traditionsge-schichtlich spätesten Schicht des Johannes-Evangeliums und dem traditionsge-schichtlich frühesten Kern der pseudoklementinischen Rekognitionen erkennbar wird, also nach meiner Ansicht im Syrien der Wende zum zweiten Jahrhundert.

Die vom Forschungsherkommen als Täuferkreispolemik insinuierten Texte lassen sich in jedem Einzelfall erheblich ökonomischer als binnenchristliche Reflexion erklären. Je weiter sich die Frühkirche von ihren Anfängen entfernte, desto mehr wurde ihre „Kindheit“ beim Täufer zum pudendum, die Geschichtlichkeit des Christentums als Relativierung seines Geltungsanspruchs empfunden¹⁸. Erscheint Johannes der Täufer in der ur- und frühchristlichen Literatur mehr und mehr als „erster Christ“, so wird man unter historischer Rücksicht eher Jesus in einer ideengeschichtlichen, nicht chronologischen Perspektive als „letzten Täufer“ und *cum grano salis*

¹³ Das Evangelium des Johannes, Göttingen 201978 (=KEK 2).

¹⁴ Vgl. etwa H. Lichtenberger, Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts, in: ZThK 84 (1987) 36-57.

¹⁵ An erster Stelle ist hier die luzide Analyse J.L. Teichers, The teaching of the pre-Pauline church in the Dead Sea Scrolls VI: Has a Johannine sect ever existed?, in: JJS 4 (1953) 139-153 zu nennen. Zur Methodenkritik der Täuferkreis-Forschung vgl. Backhaus, a.a.O. (A. 4), 11-19.

¹⁶ Skeptisch gegenüber der Existenz einer Täufersekte im Umfeld des johanneischen Kreises blieben D. Buzy, Saint Jean-Baptiste. Études historiques et critiques, Paris 1922 und J.H. Hughes in seiner profunden, aber unveröffentlichten Master Thesis „Disciples of John the Baptist. An examination of the evidence for their existence, and an estimate of their significance for the study of the Fourth Gospel“, Durham 1969.

¹⁷ Vgl. dazu Backhaus, a.a.O. (A. 4), 113-316.

¹⁸ Vgl. ebd., 110-112.

als Testamentsvollstrecker des Jordanpropheten betrachten. Dasselbe gilt für das Verhältnis zwischen Täufer- und Jesus-Bewegung.

Es erscheint daher als sachgerecht, bei der Frage nach der Beziehung zwischen diesen Bewegungen an einem möglichst unbelasteten, also traditionsgeschichtlich frühen Stadium anzusetzen, und zwar im Bereich des vierten Evangeliums, in dem das Täuferproblem besonders virulent ist. Freilich herrscht gerade in diesem Bereich nur über eine einzige Quelle ein relativer Konsens, und das ist die sogenannte Semeia-Quelle. Nun ist auch sie in ihrem Umfang, ihrer theologischen Eigenart, ja Existenz mit immensen Problemen befrachtet¹⁹. Für unsere Zwecke genügt der Hinweis, daß wir vom kleinsten gemeinsamen Nenner ausgehen wollen, der two-signs-hypothesis.²⁰ Nach ihr gehören das erste und zweite Wunder zu Kana (Joh 2,1-11; 4,46b-54) zum Minimalbestand der Semeia-Quelle. Darüber hinaus habe ich zu zeigen versucht, daß die Erzählung von der Berufung der Jünger Joh 1,35-51 zwar eine im wesentlichen spätedaktionell geprägte Komposition ist, daß sie aber nach Sprachgestalt und Traditionsstoff Urmaterial birgt, das am ehesten der Zeichen-Quelle zuzuweisen ist²¹.

2. Problemerschließung

2.1 Die Kana-Perikope – ein Dokument der Kontroverse?

Dieser Zeichen-Quelle – so die Auskunft der Forschung auch hier – ist es besonders um die christologische Konkurrenz zwischen den beiden Endzeitgestalten Jesus und Johannes zu tun. Der Konflikt zwischen Christen und Täuferkonventikeln bilde den religionsgeschichtlichen Hintergrund, die antibaptistische Polemik das darstellungsleitende Interesse der Quelle²².

¹⁹ Einen forschungsgeschichtlichen Überblick bieten R. Kysar, *The Fourth Gospel. A report on recent research*, in: ANRW II, 25.3 (1984), 2389-2480, hier: 2395-2402; W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and redaction*, Leiden 1972 (= NT.S 32), 9-14.

²⁰ Nach Vorarbeiten von F. Spitta (*Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Göttingen 1910) wurde sie von S. Temple, *The two signs in the Fourth Gospel*, in: JBL 81 (1962) 169-174 begründet und von H.-P. Heekerens, *Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1984 (=SBS 113) in erweiterter Form systematisch fundiert. Vgl. auch Backhaus, a.a.O. (A. 4), 355-357.

²¹ Vgl. Backhaus, a.a.O. (A. 4), 230-249.

²² So rekonstruiert J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, 2 Bde., Gütersloh/Würzburg 1985/21984 (=ÖTK 4) eine bis in die synagogale Zeit des johanneischen Kreises zurückreichende „Konkurrenz beider kleingruppenartigen Bewegungen“ (I, 44), die die Semeia-Quelle prägte, aber auch noch die Redaktion beschäftigte (ebd., 44, 114-116; vgl. die fortlaufende Kommentierung). Neuerdings hat D.M. Smith, *Johannine Christianity. Essays on its setting, sources, and theology*, Edinburgh 1987, 77 (vgl. 74-79) nachweisen wollen, die Semeia-Quelle sei „a mission tract directed to members of the Baptist sect as a means of convincing them to shift their loyalty to Jesus“.

Nach unserer quellenkritischen Prämisse ist Joh 2,1-11 der einzige Text, der einerseits mit hinreichender Wahrscheinlichkeit in seiner Ganzheit zur Semeia-Quelle gehört und sich andererseits im Zusammenhang mit der Täuferkreis-Polemik verstehen läßt. Jedenfalls trat bereits W. Baldensperger, der Protagonist der einschlägigen Forschung, mit Nachdruck für die These ein, die Erzählung konfrontiere den Sühnetod Jesu (vgl. Joh 2,6) mit den bloßen Wasserriten der Täuferzirkel und suche so, die Johannestaufe zu depotenzieren²³. Ganz auf seinen Spuren führt A. Geysler an Joh 2,1-11 das für die Täuferkreis-Forschung insgesamt kennzeichnende Argumentationsmodell der *via contradictionis* ebenso konsequent vor wie *ad absurdum*²⁴. Nach dieser Auslegungsmethode wird bei einem als täuferkreispolemisch vindizierten Text das Gesagte ins Gegenteil projiziert und so als Theologoumenon der hypothetischen Täufersekte entschlüsselt, gegen das eben der Text sich richte. Dies führt bei Geysler zu folgenden Annahmen: Nach Joh 2,1 leben die Täuferverehrer zölibatär, nach 2,3-10 verzichten sie überdies auf den Weingenuß, nach 2,9 verwerfen sie die Eucharistie, nach 2,4 werfen sie den Christen die physische Abstammung Jesu von Maria vor²⁵. Kurzum: sie verehren Johannes als Messias, Kana aber entpuppt sich als „an early Baptist stronghold“²⁶.

Kaum lohnt es sich, solche quasi-allegorisierende Transposition klarer Textaussagen in ein unklar postuliertes antagonistisches System im einzelnen zu widerlegen. Das exegetische Sparsamkeitsprinzip gebietet es, einem Text ein täuferkreispolemische Darstellungsinteresse nur dann und immer dann zuzusprechen, wenn er ökonomischer, das heißt: mit weniger Hilfsannahmen, nicht erklärt werden kann. Vor allem aber ist nicht Vers für Vers die „nicht erhaltene Hälfte“ der polemischen Kommunikation zu ermitteln²⁷. Anzusetzen ist vielmehr beim Skopus der Perikope, und der liegt in der christologischen Sinnspitze von Joh 2,11, so daß sich das *σημεῖον* von hier aus als Offenbarung der *δόξα* des Messias Jesus profiliert und zur *πίστις* seiner Jünger führt²⁸.

²³ A.a.O. (A. 9), 60-65.

²⁴ The Semeion at Cana of the Galilee, in: ders. u.a., Studies in John. FS J.N. Sevenster, Leiden 1970 (=NT.S 24), 12-21.

²⁵ Ebd., 17-21.

²⁶ Ebd., 21.

²⁷ Vgl. die wichtige Methodenreflexion K. Bergers, Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von „Gegnern“ in neutestamentlichen Texten, in: D. Lüthmann u. G. Strecker (Hg.), Kirche. FS G. Bornkamm, Tübingen 1980, 373-400. Zur methodologischen Kritik und zur Ermittlung eines gesicherten methodischen Zugangs zu antagonistischen Geltungsansprüchen vgl. Backhaus, a.a.O. (A. 4), 350-354.

²⁸ Vgl. etwa Becker, a.a.O. (A. 22), I, 110; R.E. Brown, The Gospel according to John I, Garden City 1979 (= AncB 29,1), 103f; R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I, Freiburg i.Br. 1986 (=HThK 4,1), 338-344. Eine forschungsgeschichtlich wie exegetisch ertragreiche monographische Untersuchung der Perikope jetzt bei W. Lütgehetmann, Die Hochzeit von Kana (Joh 2, 1-11), Regensburg 1990 (=BU 20).

2.2 Die Kana-Perikope – ein Dokument der Konversion

Gleichwohl, dies schließt nicht aus, daß dieser Glaube der Jünger – man beachte den ingressiven Aorist ἐπίστευσαν – ein Vorstadium kennt und daß die Perikope, betrachtet in religionsgeschichtlicher Sicht, auf ein solches Stadium schließen läßt. Zweifellos überlagert im vierten Evangelium durchweg das kerygmatische Anliegen die historische Erzählebene; indes wird als Voraussetzung des Kerygmas auch immer wieder die Welt des im historischen Sinn Geschehenen transparent²⁹.

Daß es in Joh 2,1-11 dabei um die Beziehung – ganz allgemein gesprochen – zum Judentum geht, ist auch häufig vermutet worden³⁰. Dabei ist es meines Erachtens denkbar, daß sich die Perikope auf den nächsten jüdischen Nachbarn des frühen johanneischen Kreises bezieht, mithin auf die Täuferbewegung. In der Regel bleiben solche Hypothesen im Bereich purer Vermutung, weil sie sich weder am Text verifizieren noch mit dem sonst eruierten religionsgeschichtlichen Befund harmonisieren lassen. Doch zeigt die nähere Texterschließung, daß die Hypothese im Fall der Kana-Perikope den Status der Beliebigkeit denn doch überschreitet. Sechs Argumente dafür seien angeführt:

1) Im *unmittelbaren literarischen Kontext* muß Joh 2,1-11 als Ziel- und Schlußpunkt von Joh 1,35-51, der im Urmaterial auf die Semeia-Quelle weisenden Berufungserzählung – wohlgemerkt: einer Berufungserzählung über Johannesjünger –, verstanden werden. Das σημεῖον ist vom Ende dieser Erzählung Joh 1,50f her zu deuten³¹, das durch das aretalogische Spezifikum eines wunderbaren Wissens Jesu sachliche Affinität zur Christologie der Zeichen-Quelle aufweist. Die Verzahnung beider Perikopen ist denn auch insgesamt mannigfaltig³².

2) Im *narrativen Kontext* sind daher die Jünger, die Jesus zur Hochzeit begleiten und durch das Weinwunder allererst zum Glauben an ihn gelangen, eben jene vormaligen Täuferschüler, die im Vorkapitel aus dem Jüngerkreis des Täufers zur Nachfolge Jesu gefunden haben. Das Versprechen „μεῖζω τούτων ὄψῃ“ (Joh 1,50) wird in Kana eingelöst; mit dem „Anfang

²⁹ Vgl. dazu Backhaus, a.a.O. (A. 4), 233-236, 243-246, 263f.

³⁰ Vgl. etwa C.K. Barrett, *The Gospel according to John*, London ²1978, 189; Bauer, a.a.O. (A. 12), 46f.; L. Morris, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1977 (NIC), 176; W. Wink, *John the Baptist in the gospel tradition*, Cambridge 1968 (=MSSNTS 7), 92f.

³¹ Vgl. F. Hahn, *Die Jüngerberufung Joh 1,35-51*, in: J. Gnllka (Hg.), *Neues Testament und Kirche*. FS R. Schnackenburg, Freiburg i.Br. 1974, 172-190, hier: 173; Schnackenburg, a.a.O. (A. 28), 328.

³² Joh 1,43 bereitet den Ortswechsel, Joh 1,50f das Zeichen vor. Joh 2,2.11 weisen auf die Jüngerberufung zurück. Zudem verknüpft die Tageszählung mit Joh 1,43.35.29. Natanaël wird nur noch Joh 21,2 genannt; dort wird als seine Heimat Kana zu Galiläa angegeben (vgl. Joh 2,1).

der Zeichen“, der Offenbarung der δόξα Jesu und der πίστις der Jünger kommt die Dramatik der Berufungserzählung in ihr Ziel³³.

3) Im Vergleich mit dem *Makrokontext* der Spätredaktion sprechen drei signifikante Motive für eine Verbindung der Kana-Erzählung mit der Täuferkreis-Problematik:

a) In Joh 1,26.31.33 (vgl. 3,23) ist das Element des Wassers das Charakteristikum der Johannestaufe schlechthin³⁴.

b) Der schwierige Begriff des καθαρισμός (Joh 2,6) kommt im vierten Evangelium nur noch an einer einzigen Stelle vor: im Streit der Täuferjünger mit einem Juden eben um diesen καθαρισμός (Joh 3,25). Was immer man unter dieser Waschung verstehen mag³⁵, um einen terminus technicus im sensiblen Geflecht zwischen Täufer- und Jesus-Bewegung handelt es sich allemal³⁶.

c) Schließlich gemahnt das Motiv von der Hochzeit an das eigentümliche Bild vom Täufer als dem „Freund des Bräutigams“ (Joh 3,29), an jene palästinische Einrichtung also, nach der ein solcher Freund dem Bräutigam die Braut zuführte und dessen Freudenjubiläum zur Kenntnis nahm³⁷. Johannes also führt seine Bewegung zu der Jesu, und darin erfüllt sich sein Dienst.

4) Im weiteren Sinn *motivkritisch* ist auf den Wein zu verweisen, der als Symbol der erfüllten Heilszeit der βασιλεία reich belegt ist³⁸. Erinnerung sei nur an die traditio triplex Mk 2,18-22 parr: gegen das den Anbruch der ἔσχατα vorbereitende Bußfasten der Täuferjünger steht hier die mit Jesus angekommene Erfüllungszeit, in der die υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος – wieder ein Hochzeitsbild – unmöglich fasten können. Die Jesus-Bewegung ist hier der neue Wein, der gerade in Ansehung des Fastens der Täuferschüler die alten Schläuche des Judentums zerreiβt³⁹.

5) *Religionsgeschichtlich* ist zu betonen, daß das Judentum als nahe und die Täuferbewegung als nächste Analogie zum frühesten Christentum den Vorzug vor entfernteren Parallelen, etwa der Dionysos-Legende, beanspruchen können⁴⁰.

6) Schließlich sollte man *textimmanent* nicht allegorisierend nach Bezügen zur Täuferfrage suchen. Doch läßt zumindest die der antiken Litera-

³³ Vgl. Barrett, a.a.O. (A. 30), 193f; Brown, a.a.O. (A. 28), 105.

³⁴ Vgl. auch Wink, a.a.O. (A. 30), 93.

³⁵ Zur Diskussion vgl. Backhaus, a.a.O. (A. 4), 258f.

³⁶ Vgl. näher ebd., 250-265.

³⁷ Vgl. etwa Becker, a.a.O. (A. 22), I, 155.

³⁸ Vgl. die bei A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen 1966 (=BGBE 6), 43-46 angeführten Autoren.

³⁹ Vgl. etwa M. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Göttingen 1911 (=FRLANT 15), 112; ferner Backhaus, a.a.O. (A. 4), 138-161.

⁴⁰ Zur Diskussion vgl. etwa Barrett, a.a.O. (A. 30), 188f; Becker, a.a.O. (A. 22), I, 110f; Bultmann, a.a.O. (A. 13), 83; Schnackenburg, a.a.O. (A. 28), 343. Einen Überblick bis 1966 bietet Smitmans, a.a.O. (A. 38), 31-37.

tur sonst unbekannte, möglicherweise ad hoc geschaffene „Weinregel“ (Joh 2,10)⁴¹ nachgerade dazu ein, sie vor dem Hintergrund eines brisanten Problems zu lesen, das das vierte Evangelium immer wieder beschäftigt: die Aporie des chronologischen Vorrangs des Täufers vor Jesus. Der Antike neigt zum Konservatismus: was später kommt, ist eo ipso auch schlechter. Joh 1,15.30 (vgl. 1,27) suchen mit dem Paradoxon „ὁ ὀπίσω μου ἔρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν“ dieses chronologische Prae des Täufers mit dem ontologischen Super Jesu zu erwidern. Später werden die Pseudoklementinen die massiv pejorative Syzygienlehre gegen den zeitlichen Vorrang des Täufers entwickeln⁴². Im Frühstadium der Semeia-Quelle geht es erheblich irenischer und ironischer zu: Die Jesus-Bewegung ist zwar neu wie der gewandelte Wein, obschon doch, wie der biedere Speisemeister bemerkt, sonst nur Trunkenen das Neue zuzusagen pflegt. Aber gegen solch hausbackenes Menschenurteil steht die Wandlungsmacht des Messias. Gewiß, die Täuferbewegung war eher da, und doch: erst der neue Wein zeugt von der Herrlichkeit des Messias, denn er selbst steht auf der Seite des Neuen.

In *summa* vermuten wir also: Joh 2,1-11 hebt auf die Verwandlung der Täuferbewegung in das Novum Christianum ab. Insofern stimmt die Perikope der Grundintention nach mit der von der Jüngerberufung überein, obschon diese, bereits redaktionell überformt, deutlicher auf ein missionarisches Anliegen schließen läßt. Immerhin ist auch das Motiv des Geschenkunders charakteristisch für missionarische Texttypen⁴³, wenn auch das Werbende in der Kana-Erzählung sicher nur Nebenzug ist. In keiner Weise geht es der Perikope um polemische Abgrenzung. Nicht gegen die Täuferbewegung handelt die Semeia-Quelle, sondern von ihr! Antagonistische Geltungsansprüche einer Sekte werden nicht bestritten. Vielmehr ist eine gewisse Nähe von Täufer- und Jesus-Bewegung vorausgesetzt, die die beschriebene Konversionsdynamik ja allererst ermöglicht. In bestimmtem Sinn geht es der Erzählung sogar um die Identität beider Bewegungen. Denn das Christentum ist ja nichts anderes als das ὕδωρ οἴνον γεγενημένον Die Täuferbewegung ist die Vergangenheit des Christentums; die Jesus-Bewegung ist die Erfüllung des Täuferiums, in dem dieses positive, negative und supereminenter aufgehoben ist. Nicht mit einer konkurrierenden Sekte setzt sich also die Semeia-Quelle auseinander, sondern mit ihrer eigenen religiösen Herkunftsgeschichte.

⁴¹ Vgl. etwa Schnackenburg, a.a.O. (A. 28), 337.

⁴² Vgl. näher Backhaus, a.a.O. (A. 4), 290-296.

⁴³ Zum Zusammenhang zwischen Wunder und Mission vgl. D.L. Tiede, *Religious propaganda and the gospel literature of the early Christian mission*, in: ANRW II, 25.2 (1984), 1705-1729, hier: 1716-1721.

2.3 Die Fluktuation zwischen Täufer- und Jesus-Bewegung

Die die Semeia-Quelle rudimentär präsentierende Berufungserzählung und die ganz dieser Quelle zuzuweisende Kana-Perikope spiegeln also auf der historischen Redeebene prototypisch am Beispiel der berufenen Einzelgestalten wie des verwandelten Weines den Übergang von der Bewegung des Täufers zu der Jesu wider.

Damit ist noch nichts gesagt über die soziologische Struktur der Täuferkreise im Hintergrund der Zeichen-Quelle. Wir haben festgestellt, daß theologisch profilierte Ansprüche einer Sekte in Joh 2,1-11 nicht bekämpft werden. Bedingung der Möglichkeit der erfaßten Transformationsprozesse scheint eine gemeinsame Basis der Kommunikanten zu sein. Das Denken von Sekten aber bewegt sich in eigenen religiösen Plausibilitätsstrukturen; ihr elitäres Sendungsbewußtsein verbindet sich mit gesellschaftlicher Isolierung und einer hochgradigen Kohärenz der Binnengruppe. Solche abgekapselten Formationen sind über Texte wie Joh 2,1-11 nicht zu erreichen, neigen erst recht nicht zu breiter Konversion. Im Hintergrund der Quelle sind eher offene, sich gegenseitig determinierende Beziehungen zu vermuten. So werden die weiteren Zirkel der täuferischen Umkehrbewegung im Blickfeld der Quelle stehen. Dem entspricht der religionsgeschichtliche Befund: In der Frühzeit fehlt von einer Täufersekte jede Spur; die umfassende Taufbewegung hingegen ist reich belegt⁴⁴. Am ehesten wird diese Phase der Fluktuation in einer Zeit anzusetzen sein, in der der johanneische Kreis wie die Täuferbewegung noch unter dem synagogalen Dach vereint waren, also vor dem Synagogalbann gegen den Kreis, den man heute gemeinhin um 80 datiert.

Wenn die Semeia-Quelle sich mithin auf die täuferischen Ursprünge der johanneischen Gemeinde besinnt, dann gewinnt das gemeinchristliche Theologoumenon von dem Täufer als der ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου religionsgeschichtliche Prägnanz: Johannes der Täufer als corporate personality der von ihm gestifteten Bewegung steht am Anfang des christlichen Evangeliums. Und es bietet sich in der Tat an, den Täuferspruch Joh 3,30 als Reflex dieser Fluktuationsbewegung soziologisch zu lesen: Die Jesus-Bewegung nimmt der Zahl nach zu, die Täuferbewegung nimmt ab, weil ihre Anhänger zum Christentum streben⁴⁵. Und genau dies ist der heilsgeschichtliche Lauf, den der Jordanprophet im Sinn des vierten Evangeliums proklamiert hat: seine Bewegung findet im Christentum zu sich selbst!

2.4 Die Lokalisierung der Fluktuation in Samarien

Halten wir fest: in der Frühzeit bestehen offene Beziehungen zwischen Täuferbewegung und johanneischem Christentum; erst die Spätredaktion

⁴⁴ Vgl. Backhaus, a.a.O. (A.4), passim.

⁴⁵ Heckerens, a.a.O. (A. 20), 101.

des vierten Evangeliums geht zum Angriff auf geschlossene Täuferzirkel über. Diese religionssoziologische Differenzierung ist nun noch durch eine geographische Unterscheidung zu vervollständigen.

Zusammenhänge zwischen dem Johannes-Evangelium und dem samaritanischen Milieu sind in der jüngeren Forschung nicht selten behauptet worden⁴⁶. Neben einem theologischen Interesse des Evangeliums an der Samariter-Frage (vgl. Joh 4,4-42; 8,48) sprechen die topographischen Kenntnisse der Schrift für solche Beziehungen⁴⁷. Vor allem ist eine religionsgeschichtliche Verwandtschaft beider Strömungen anzunehmen⁴⁸. Vor diesem Hintergrund gewinnen die Beobachtungen der jüngsten Studie zur Zeichen-Quelle von H.-P. Heekerens an Gewicht, der diese Vorlage theologisch wie soziokulturell in Samarien lokalisiert. Für unsere Kana-Erzählung wäre der Zusatz τῆς Γαλιλαίας in Joh 2,1.11 innerhalb des galiläischen Raums wohl überflüssig, und die Christologie des Weinwunders läßt sich am ehesten aus typologischen Traditionen um den Nordreich-Propheten Elija erhellen, wie sie in Samarien gepflegt wurden⁴⁹.

Geht man also arbeitshypothetisch von einer samaritanischen Herkunft der Semeia-Quelle aus, so erhalten solche textimmanenten Indizien äußeren Beleg. Es war vor allem C.H.H. Scobie, der das Interesse auf das „Samaritan ministry“ des Täufers gelenkt hat⁵⁰. Die Notiz Joh 3,23, nach der der Jordanprophet in Samarien gewirkt hat, ist historisch zuverlässig⁵¹. Tatsächlich ist dem radikalen Bruch des Täufers mit Vergangenheit und Gegenwart seiner orthodoxen jüdischen Umwelt auch die schnöde Mißachtung des antisamaritanischen Ressentiments zuzutrauen. Jesus wäre dann später auch hier in seinen Spuren gegangen. Konvergierend kommt die Tatsache einer frühen Täufer- und Täufergrabverehrung in Samarien hinzu, bleibt freilich auch die Annahme eines tatsächlichen Begräbnisses des Täufers in dieser Region äußerst zweifelhaft⁵². Wenn die pseudoklementinische Häresiologie die beiden samaritanischen Häresiarchen Simon Magus und Dositheus ausgerechnet als Johannesjünger ausgibt und eine ebenso dramatische wie fiktive Geschichte ihrer ruchlosen Sekte gleich beifügt (vgl. Hom β,23f)⁵³, so mag dies eine gewisse historische Grundlage in der Beheimatung der Täuferbewegung im samaritanischen Raum ha-

⁴⁶ Vgl. den forschungsgeschichtlichen Überblick bei Kysar, a.a.O. (A. 19), 2429f; ferner E.D. Freed, Samaritan influence in the Gospel of John, in: CBQ 30 (1968) 580-587.

⁴⁷ Vgl. W.A. Meeks, The Prophet-King. Moses traditions and the Johannine christology, Leiden 1967 (= NT.S 14), 314-316.

⁴⁸ Vgl. Heekerens, a.a.O. (A. 20), 102.

⁴⁹ Vgl. ebd., 96, 105f; Nicol, a.a.O. (A. 19), 79-94.

⁵⁰ John the Baptist, London 1964, 163-177; vgl. Hughes, a.a.O. (A. 16), 176-185.

⁵¹ Zur Begründung vgl. Backhaus, a.a.O. (A. 4), 254f.

⁵² Vgl. näher ebd., 168f.

⁵³ Zur Analyse der pseudoklementinischen Passus vgl. Backhaus, a.a.O. (A. 4), 293-296.

ben⁵⁴. Vor allem aber setzte nach Apg 1,8; 8,4-25 die früheste christliche Mission just in Samarien an; das erklärt sich am plausibelsten dann, wenn sie hier wie in Galiläa an das verwandte Fluidum der Täuferbewegung anknüpfen konnte⁵⁵. Und damit schließt sich der Kreis: denn eben dies dokumentiert sich nach unserer Auslegung in der Erzählung vom Weinwunder zu Kana.

2.5 „Andere haben sich abgemüht“ (Joh 4,38)

Ein letzter Gedanke führt zu einer Ratifizierung des Gesagten durch den johanneischen Jesus selbst. Gemeint ist Joh 4,38. Jesus weilt in Samarien, und die Samariter strömen ihm zu. Da macht er seine Jünger auf die Felder aufmerksam, die weiß sind zur Ernte: „Schon empfängt der Erntende Lohn und sammelt Frucht zu ewigem Leben, damit der Säende gemeinsam sich freut mit dem Erntenden. Darin nämlich ist das Sprichwort wahr: ein anderer ist der Säende und ein anderer der Erntende. Ich (hervorgehoben) sandte (johanneische Retrospektive!) euch zu ernten, worum nicht ihr euch gemüht habt; andere haben sich abgemüht (ἄλλοι κεκοπιᾶκασιν), und ihr seid in ihre Mühe eingetreten (ὕμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε)“ (Joh 4,35-38).

Wer sind diese ἄλλοι Das in Joh 4,37 zitierte Sprichwort ist im generischen Singular abgefaßt, die Anwendung in 4,38 ist pluralisch formuliert, so daß eine prägnante Bedeutung naheliegt. Der Kontext bietet keine Möglichkeit zu einer konkreten Identifizierung, wohl aber zu einer Verbindung mit den samaritanischen Missionsverhältnissen, um die es in Joh 4 ja geht. Von daher hat vor allem O. Cullmann immer wieder auf die urchristlichen Träger der hellenistischen Mission geschlossen⁵⁶. Hiergegen sprechen meiner Auffassung nach zwei Bedenken: 1) Der christliche Missionserfolg der Hellenisten wird kaum sub voce σπείρω behandelt werden⁵⁷. 2) Die parallele Struktur des Sprichworts Joh 4,37 wird durch den Relativsatz auffällig unterbrochen, so daß die Aussage behutsam gemieden wird, Jesus hätte auch die κεκοπιᾶκότες ausgesandt. So liegt gerade auch in Ansehung des von uns ermittelten Befunds für die Frühzeit des johanneischen Kreises doch wohl nahe, daß der vierte Evangelist hier auf die Ursprünge seiner Gemeinde in der Täuferbewegung schaut⁵⁸. Jene Täu-

⁵⁴ Vgl. Scobie, a.a.O. (A. 50), 168-173, 176.

⁵⁵ Vgl. ebd., 175.

⁵⁶ Etwa: Samarien und die Anfänge der christlichen Mission. Wer sind die „ἄλλοι“ von Joh. 4,38? (1953), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925-1962. Hg. von K. Fröhlich, Tübingen/Zürich 1966, 232-240, hier: 237, 240; ders., The significance of the Qumran texts for research into the beginnings of Christianity (1955), in: K. Stendahl (Hg.), The Scrolls and the New Testament, New York 1957, 18-32, hier: 26f; ders., Der johanneische Kreis, Tübingen 1975, 52.

⁵⁷ Vgl. auch Heckerens, a.a.O. (A. 20), 103.

⁵⁸ Diese Identifizierung wurde von E. Lohmeyer, Das Urchristentum I: Johannes der Täufer,

feranhänger waren es, die sich abgemüht haben und in deren Mühe das johanneische Christentum eingetreten ist!

Mit dieser Nebenaussage hat der Evangelist aber wiederum keineswegs eine konkurrierende Täufersekte im Blick. Heekerens mißdeutet Joh 4,37f, wenn diese Verse ihn „weniger an Abfolge als an Konkurrenz“ denken lassen⁵⁹. „In deren Mühe eintreten“ läßt unbedingt an Abfolge denken! Zudem übersieht Heekerens den optimistischen Duktus der Deutung durch Jesus: der Säende freut sich gemeinsam mit dem Erntenden. Das Säen der Täuferbewegung ist die *praeparatio evangelii*, und sie, die säende Gemeinschaft, teilt die Freude mit denen, die ernten dürfen. Und wenn die Felder des Glaubens weiß geworden sind zur Ernte, dann nicht, weil Christen gesät haben, sondern weil die Saat der Täuferbewegung aufgegangen ist. Der Täufer ist der Anfang, seine Bewegung der Samen des Evangeliums. Und nicht der selbstzufriedene Verweis auf die eigene Leistung, sondern das bescheidene Staunen über die ἄλλοι jenseits der Kirche ist es, das den Blick des vierten Evangelisten auf die Ursprünge des Christseins prägt.

3. *Theologischer Ertrag*

„Die Lehre der Exegeten nehme ich gerne an“, sagt Yves Congar einmal, „aber ich verbitte mir ihr Lehramt“⁶⁰. Von daher wage ich nur mit der gebotenen Zurückhaltung den Versuch, eine theologische Konsequenz aus dem Gesagten zu ziehen. Die Betrachtung der Genese des Christentums lehrt, daß es keineswegs vom Himmel gefallen ist, wie ein unbewußter ekklesiologischer Doketismus mitunter voraussetzt. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung bringt es mit sich, daß das Christentum wie Jesus selbst nicht exakt geschieden werden kann von der übrigen Religionsgeschichte, in unserem Fall also von dem Milieu des heterodoxen samaritanischen Baptismus. Die systematische Scheidung von Religionen und christlichem Glauben, von Kult und christlichem Gottesdienst wird der geschichtlichen Gestalt der Kirche nicht gerecht. Blicken wir auf die Kirche im Werden, dann ist sie jedenfalls so abgrenzbar von den Religionen nicht; sie steht vielmehr – zum Teil wenigstens – in einem offenen System, in dem sie die Religionen bestimmt und umgekehrt selbst durch die Religionen bestimmt wird.

Göttingen 1932, 26 A. 3 vorgeschlagen und von J.A.T. Robinson, *The „Others“ of John 4,38. A test of exegetical method*, in: K. Aland u.a. (Hg.), *Studia Evangelica*, Berlin 1959 (=TU 73), 510-515 ausgebaut. Weitere Vertreter nennt Backhaus, a.a.O. (A. 4), 363 A.132.

⁵⁹ A.a.O. (A.20), 103.

⁶⁰ Wörtlich: „Je respecte et j'interroge sans cesse la science des exégètes, mais je refuse leur magistère“ (*Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, 498f).

Kirche ist nicht nur an ihrem historischen Anfang „Kirche im Werden“, sie ist es in ihrer ständigen Grundgestalt. Was mithin Kirche ist, das ist uns nicht nur immer schon vor-, das ist uns je neu aufgegeben⁶¹. Was also galt in der praechristlichen Ära, das kann auch in der postchristlichen Epoche, auf die wir zugehen – besser: in der wir stehen – Geltung beanspruchen: Nicht in sektenhafter Abschottung und polemischer Verteidigung nach außen gewinnt sich christliches Profil, sondern in selbstbewußt-kritischer, aber eben auch bescheiden-staunender Aneignung dessen, was die Religionen jenseits der Kirche trägt, im weitesten Sinn: was alle Überzeugungen von dem, was uns unbedingt angeht, leben läßt.

Gewiß, es muß auch eine christliche Streitkultur geben. Das zeigt uns der entschiedene Kampf der johanneischen Spätredaktion gegen die Täufersekte, als es um den unaufgebbaren Maßstab des Christentums geht: um Christus. Aber die Semeia-Quelle lehrt uns, daß die natürliche Haltung des Christen zunächst einmal die ist, wachsam genug zu bleiben, um nach außen zu hören, und gelassen genug, um von dort zu lernen. Die Kirche ist keine Schankwirtschaft, in der man den Heiligen Geist, säuberlich abgezapft in großen Humpen, kosten kann nach Belieben, und noch viel weniger darf man sich zurückziehen in die stickigen Hinterzimmer innerkirchlicher Denkgemeinden. Der Heilige Geist ist ein Strom, der fließt, wo er will, und der so auch gerade jene Felder bewässert, die wir für Wüsten halten. Die Christen der Semeia-Quelle haben dies gewußt, weil sie sich selbst einmal „abgemüht“ hatten auf diesen Feldern. Sie wußten freilich auch, daß sich alles Wasser durch den Herrn ihres Glaubens verwandeln läßt in den Wein der Erlösten.

Die kirchliche Selbstausslegung hat sich in der Semeia-Quelle jener ἄλλοι erinnert, denen sich das Christentum historisch verdankt. Diesen Mangel an ekklesiologischer Abgrenzbarkeit festzustellen bedeutet freilich nichts anderes, als sich zur Grenzenlosigkeit des Logos zu bekennen, von dem eine andere frühchristliche Schrift in einer schönen Weite des Blicks zu sagen weiß: „οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανεῖς καὶ παλαιὸς εὐρεθείς“ (Diog 11,4). In theologischer Paraphrase: Dieser war es, der von Anfang an war, der als der Neue erschien in der Geschichte und doch erfunden wurde als der Alte, den die Religionen schon immer kannten.

⁶¹ Vgl. die programmatischen Ausführungen bei J. Hainz, in: ders. (Hg.), Kirche im Werden, München 1976, 11f und G. Richter, ebd., 290f.