

Stefan Schreiber

## Die Vita des Königs Jesus

### Über die Gattung des Johannesevangeliums

„Biography was the natural form of telling the story of a Caesar.“ Dieses Diktum von Arnaldo Momigliano, bezogen auf die Attraktivität der Gattung Vita in der römischen Kaiserzeit, bringt die Beobachtung auf den Punkt, dass ein monarchisches politisches System durch seine Fixierung auf *eine* Person an der Spitze der Gesellschaft das politische Klima für die Entstehung biographischer Schriften schafft.<sup>1</sup> Bezugsgrößen für diese Beobachtung sind sowohl die von erblichen Monarchien (Antigoniden, Seleukiden, Ptolemäer) geprägte Epoche des Hellenismus als auch das römische Prinzipat: Wenn *eine* Person die Geschehnisse eines historischen Zeitfensters bestimmt, kann diese in ihrer Individualität in den Mittelpunkt des allgemeinen Interesses treten. Betrifft dies speziell politisch orientierte Viten (die nicht nur Lob, sondern auch Kritik<sup>2</sup> an der politischen Führung transportieren können), so wirken sich die politischen Rahmenbedingungen im weiteren kulturellen Kontext des Hellenismus, der durch ein verstärktes Interesse am Einzelnen, am Individuum geprägt ist, auch auf Viten von Dichtern, Künstlern, Wissenschaftlern und Philosophen aus. In der Philosophie war es grundlegend die Gestalt des Sokrates, an der sich überragende moralische Autorität an einem vorbildlichen Einzelleben zeigen ließ.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Cambridge 1971, 99. Den Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Entwicklung von Monarchien und der Entstehung der Literaturgattung Biographie in der Antike macht besonders H. Sonnabend, *Geschichte der antiken Biographie*. Von Isokrates bis zur *Historia Augusta*, Darmstadt 2003, 19–21.24.62f.82f. 84–87.113f.140f.222 plausibel; vgl. F. Römer, *Biographisches in der Geschichtsschreibung der frühen römischen Kaiserzeit*, in: E.-M. Becker (Hrsg.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (BZfW 129), Berlin/New York 2005, 137–155; für die lateinische Vita A. Dihle, *Antike Grundlagen*, in: W. Berschin (Hrsg.), *Biographie zwischen Renaissance und Barock*, Heidelberg 1993, 1–22, 12–19; zur speziellen Situation von Plutarchs *Caesarenviten* (unter Domitian) G.W. Bowersock, *Vita Caesarum. Remembering and Forgetting the Past*, in: W.W. Ehlers (Hrsg.), *La biographie antique* (Fondation Hardt. Entretiens XLIV), Genf 1998, 193–210.

<sup>2</sup> A. Momigliano, *Development* (s. Anm. 1) 99 verweist auf die Viten, die über die Senatoren Paetus Thrasea und Helvidius Priscus verfasst wurden und die Domitian als Angriff auf seine Alleinherrschaft las, was die Autoren Arulenus Rusticus und Herennius Senecio das Leben kostete (Quelle: Tac., *Agr* 2,1).

<sup>3</sup> A. Dihle, *Zur antiken Biographie*, in: W.W. Ehlers (Hrsg.), *La biographie antique* (s. Anm. 1), 119–140, arbeitet die philosophische, besonders peripatetische Tradition, die in den

An das JohEv dürfte Momigliano bei seinem Ausspruch kaum gedacht haben. Und doch profiliert diese Schrift (nach etwa einhundert Jahren römischer Kaiserzeit) königliche Züge der Gestalt Jesu, so angedeutet in der Außenwahrnehmung einer jüdischen Volksmenge bei der Brotgabe (Joh 6,15) oder narrativ ausgefaltet und teilweise in ironischer Brechung bei der Passionserzählung, wo eine Konfrontation Jesu mit den Vertretern der römischen Besatzungsmacht in Palästina stattfindet. Damit stellt sich eine doppelte Frage: Inwiefern ist das JohEv als Vita Jesu gestaltet, und was ist die Intention dieser Entscheidung für die Vitengattung?

### 1. Gattungsmerkmale einer Vita im Johannesevangelium

Antike rhetorische Theorien über einzelne Textgattungen beschäftigen sich, soweit wir sehen, nicht mit dem βίος bzw. der *vita* (so die Quellsprache; der Begriff „Biographie“ ist erst in der Spätantike bezeugt). Daher liegen uns auch keine Erörterungen über Stil- und Formgesetze oder idealisierte Muster einer Biographie vor. Dennoch lassen sich eine ganze Reihe griechischer und römischer Schriften zusammenstellen, deren Gegenstand der Lebenslauf eines einzelnen Menschen bildet; dabei scheint zwischen der Lebensleistung des Porträtierten und seinem Charakter ein innerer Zusammenhang vorausgesetzt.<sup>4</sup> Die mit der Methode des formgeschichtlichen Vergleichs zu gewinnenden Gattungsmerkmale, die einen antiken Text als *vita* ausweisen, sind von antiken Autoren teilweise selbst angeführt worden, so dass sich die in der Forschungsliteratur verwendeten Begriffe an quellsprachlichen Kategorien orientieren können. Es handelt sich um Herkunft/Familie, Kindheit/Ausbildung, Taten und Worte (Leistungen, Aussprüche) sowie Tod (und teilweise Nachgeschichte).<sup>5</sup>

Aus der griechischsprachigen jüdischen Literatur um die Zeitenwende ist die zwei-bändige Mose-Vita des Philo von Alexandrien einschlägig, ferner die Autobiographie des Flavius Josephus. Biographische Erzählzüge prägen die Bücher Rut, Ester, Jona, Judit und Tobit und sind auch im Ijob-Buch sichtbar; in größere Geschichtszusam-

---

Meistern Exempla für die eigene Lebensführung findet, als Entstehungsfaktor antiker Viten heraus; vgl. *ders.*, Grundlagen (s. Anm. 1) 3–9.

<sup>4</sup> Vgl. die Definition bei H. Görgemanns, Art. Biographie I. Griechisch, in: DNP 2 (1997) 682–685, 682. Oder, schon klassisch, A. Momigliano, Development (s. Anm. 1) 11: „An account of the life of a man from birth to death“.

<sup>5</sup> Quellsprachliche Beispiele: Corn. Nep., Epaminondas 1,4: *genus – eruditus – mores – ingenii facultates – res gestae*; Philo, Vit Mos II 1: γένεσις – τροφή – παιδεία – ἀρχή – πεπραγμένα; Tac., Agr 1,1; 4,1f.; 6,1; 43,1: *facta moresque – pater – mater – pueritia adolescentiaque – magistratus – finis vitae*. Dazu in diesem Band M. Ebner, Von gefährlichen Viten und biographisch orientierten Geschichtswerken 38f.; H. Sonnabend, Geschichte (s. Anm. 1) 18; A. Dihle, Grundlagen (s. Anm. 1) 8f.

menhänge eingeordnet finden sie sich auch in den Erzählungen über Josef (Gen 37–50) und David (1 Sam 16–1 Kön 2). Der in diesen Schriften dominierende „biblische“ Erzählstil,<sup>6</sup> kurz charakterisiert als Folge episodischer Szenen mit Dialogen in direkter Rede, erinnert stark an die Gestaltung der Jesus-Viten.

In das Gattungsprofil einer *vita* lässt sich auch das JohEv einordnen. Dort steht eindeutig ein einzelner Mensch – Jesus von Nazaret – im Mittelpunkt der Erzählung, und sein „Lebenslauf“ wird, zumindest was die Rahmendaten betrifft, weitgehend chronologisch dargestellt, beginnend mit seiner Herkunft (Joh 1,1–18) und endend mit seinem Tod und der sich unmittelbar anschließenden „Nachgeschichte“ (Joh 18–21).<sup>7</sup>

Richard Burridge kann diese Konzentration auf *eine* Person sogar empirisch nachweisen: Eine Wortstatistik lässt auf den ersten Blick erkennen, wenn die Mehrzahl der Verben eine bestimmte Person als Subjekt hat – was auf Jesus im JohEv zutrifft.<sup>8</sup> Auch Dirk Frickenschmidt ordnet das JohEv als *Vita* ein, indem er im Vergleich mit anderen antiken Viten einen dreigliedrigen Aufbau und detaillierte Parallelen in Einzelmotiven erarbeitet.<sup>9</sup>

Während Jesu Herkunft auffallend kurz behandelt wird (1,1–18), liegt das Gewicht der Lebensschilderung auf den wenigen Jahren seines öffentlichen Auftretens, das mit seinem Tod endet. Seine Wirksamkeit wird durch Gespräche, Taten und (zum Teil lange) Reden entfaltet.

Genügen diese doch recht allgemeinen Gemeinsamkeiten für eine klare Gattungszuweisung? Legt nicht der Vergleich des JohEv mit z.B. Lukians *Demonax-Vita* oder Suetons *Kaiserviten* gerade große Unterschiede in der Präsentation der Hauptpersonen offen?

Entscheidend für die Möglichkeit einer Gattungszuweisung ist die Beobachtung, dass für Viten über das gemeinsame Grundgerüst hinaus eine

<sup>6</sup> Dazu *M. Reiser*, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung* (UTB 2197), Paderborn 2001, 102.

<sup>7</sup> Es sind nur wenige Szenen, in denen Jesus nicht selbst gegenwärtig ist: zwei Johannes-Episoden (1,19–28; 3,23–30/36); Episoden um Juden bzw. Hohepriester und Pharisäer (7,45–52; 9,13–34; 10,19–21; 11,45–53.55–57; 12,9–11). Doch auch dabei steht seine Person im Mittelpunkt.

<sup>8</sup> Vgl. *R.A. Burridge*, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids 2004, 110–112.216f.321; weitere formale und inhaltliche Merkmale, die Burridge aus antiken Viten erhebt (105–184), sind demgegenüber variabler und weniger eindeutig, so dass sich das JohEv gut einfügen lässt (213–232).

<sup>9</sup> Vgl. *D. Frickenschmidt*, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst* (TANZ 22), Tübingen 1997, 415–459; zum Aufbau s. unten 3. – Zur Einordnung der Evangelien als Viten vgl. *K. Berger*, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 346–357; *D.E. Aune*, *The New Testament in Its Literary Environment*, Cambridge 1988, 27–67; die Einordnung ist in der englischsprachigen Forschung verbreitet, vgl. *R.A. Burridge*, *Gospels* (s. Anm. 8) 253–288. Zurückhaltend bleibt *I. Broer*, *Einleitung in das Neue Testament*, Bd. 1 (NEB.Erg 2/1), Würzburg 1998, 29–38. – Zur Diskussion um die Gattung *Vita* und die Evangelien vgl. *B. McGing/J. Mossman* (Hrsg.), *The Limits of Ancient Biography*, Swansea 2006.

hohe Variabilität in der Darstellungsweise kennzeichnend ist. Das betrifft zunächst die Form. Besonders der Mittelteil, der Taten und Worte behandelt, kann grundsätzlich entweder chronologisch-erzählend oder thematisch-registrierend aufgebaut sein; im ersten Fall folgt die Erzählung im Wesentlichen einem Plot, der Spannungsbögen, Höhepunkte und Kontraste entwirft, im zweiten Fall liegt eine rubrizistisch nach Sachkategorien wie Kriege, Gesetzgebung, Bautätigkeit, Eigenschaften geordnete Materialsammlung vor.<sup>10</sup>

Holger Sonnabend hat diese Formvariabilität besonders an den beiden Klassikern des Genres, Plutarch und Sueton, gezeigt.<sup>11</sup> Plutarch verfolgt dabei in seinen Parallelbiographien eine zielorientierte Erzählstrategie, die den Charakter der Porträtierten gegenüber isolierten Taten und Leistungen profiliert. An den historischen Gesamtzusammenhängen zeigt er dabei kein Interesse. Dagegen lässt Sueton bei seinen Kaiserviten die Tendenz erkennen, die Geschichte der römischen Kaiserzeit zu personalisieren. In seiner Darstellung verbindet sich ein chronologischer Auftakt (Herkunft, Familie, Geburt bis zum Regierungsantritt) bzw. Schluss (Tod) mit einer kategorisierten Darstellung der Regierungstätigkeit. Sueton reflektiert den Übergang zwischen zeitlicher und thematischer Anordnung und belegt die beiden unterschiedlichen Vorgehensweisen mit den Begriffen *per tempora* und *per species* (Aug 9,1). Auch Philo Mose-Vita vereint beide Vorgehensweisen, verteilt sie aber auf zwei Bücher: Das erste bietet die Chronologie des Lebens des Mose, verstanden als Ausübung seiner herrscherlichen Funktion, das zweite erörtert thematisch seine Begabungen als Gesetzgeber, Priester und Prophet.

Die Variabilität des Vitengenres betrifft weiter die Intention. Sieht man von Dichterviten ab, die lediglich eine Kurzinformation über den Dichter, die der Ausgabe seines Werkes vorangestellt ist, vermitteln wollen, intendieren alle Viten die literarische Zeichnung eines *Leitbildes*, das Orientierung geben will. Doch sind dabei verschiedene Sprechsituationen betroffen, wie die von Martin Ebner vorgeschlagenen Klassifizierungen zeigen:<sup>12</sup> Er unterscheidet individuelle Zielsetzung (Orientierung des eigenen Lebens an einem großen *ἦθος*/Charakter), politische Zielsetzung (Unterstützung oder Kritik des aktuellen politischen Systems) und ätiologische Zielsetzung

<sup>10</sup> Dazu H. Görgemanns, Art. Biographie I. (s. Anm. 4) 683; M. Ebner, Viten (s. Anm. 5) 39f. (jeweils mit Hinweisen auf die Entwicklung in der Forschung); F. Römer, Biographisches (s. Anm. 1) 143 (exemplifiziert an den Feldherrenviten des Nepos); ferner R.A. Burridge, Gospels (s. Anm. 8) 184.

<sup>11</sup> H. Sonnabend, Geschichte (s. Anm. 1) 146.165–168.173.180f. Vgl. A. Dihle, Grundlagen (s. Anm. 1) 6–9.17f.; D. Frickenschmidt, Evangelium (s. Anm. 9) 278–281. Die Flexibilität des Genres betont auch R.A. Burridge, Gospels (s. Anm. 8) 59–67.

<sup>12</sup> M. Ebner, Viten (s. Anm. 28) 40–43. Eine an sozialen Funktionen orientierte Typologie bietet C.H. Talbert, Biographies of Philosophers and Rulers as Instrument of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity, in: ANRW II 16/2 (1978) 1619–1651, 1622, der jedoch in erster Linie von den Philosophenviten ausgeht.

(sog. „Diadochen“: Vitenketten von Philosophen, die eine Schul-Sukzession und eine Verankerung der Schule in der Ursprungsgestalt belegen).

In charakteristischer Brechung finden sich diese drei Zielsetzungen auch im JohEv. Es stellt dem einzelnen Mitglied der Gruppe Jesus als Vorbild und Vermittler authentischer Offenbarung vor Augen. Es insinuiert der Gruppe<sup>13</sup> innerhalb ihres gesellschaftlichen Kontextes, dass sie – im Unterschied zu ihrer unmittelbaren Umwelt – dem richtigen „System“ folgt (vgl. 5.). Und es fundiert die Existenz der Gruppe in der Ursprungsgestalt Jesus, wobei die Frage der Nachfolge in der Leitung der Gruppe zumindest angedeutet erscheint – in den Gestalten des geliebten Jüngers und Petrus.<sup>14</sup> Eine exklusive Zuordnung zu einer der genannten Intentionen ist kaum möglich, was wohl damit zusammenhängt, dass die joh Gruppe den umfassenden Lebenskontext für ihre Mitglieder darstellt.

Auch den genrespezifischen Spielraum in der formalen Gestaltung nutzt das JohEv. Der Handlungsbogen zeigt sich grundsätzlich *chronologisch* orientiert. Nach der sehr eigenwilligen Herkunftsangabe Joh 1,1–18 beginnt die Darstellung mit Johannes als Zeugen für Jesus, den ersten Nachfolgern Jesu und dem ersten Zeichen (1,19–2,11). Dabei folgt der Plot einem strengen Tagesschema, das die Einzelepisoden eng aneinander reiht: „am nächsten Tag“ (1,29.35.43), „am dritten Tag“ (2,1). Nach dieser ersten erzählten Woche wird die Chronologie großflächiger, wobei die jüdischen Feste zeitliche Markierungen innerhalb des Erzählflusses setzen: Drei Passafeste (2,13.23; 6,4; 13,1 mit 19,14) geben einen groben Zeitrahmen von zwei bis drei Jahren für Jesu Auftreten vor; dazwischen deuten weitere Feste eine chronologische Struktur an: ein unbestimmtes Fest 5,1; ein Laubhüttenfest 7,2; ein Tempelweihfest 10,22.<sup>15</sup> Die gesamte zweite Hälfte des Buches ist

---

<sup>13</sup> Ich spreche nicht von einer joh *Schule*, weil die Existenz eines regelrechten Schulbetriebs innerhalb der joh Gruppe nicht belegbar ist. Vgl. den Beitrag von C. Cebulj in *Th. Schmeller, Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit* (HBS 30), Freiburg 2001, 254–342.349f. Eine neue Charakterisierung der joh Gruppe mittels eines soziologischen „Kult“-Modells entwickelt K.S. Fuglseth, *Johannine Sectarianism in Perspective* (NT.S 119), Leiden 2005. – R.A. Burridge, *Gospels* (s. Anm. 8) 294–299 folgert aus der Gattung, dass die vier Jesus-Viten nicht für einzelne Gemeinden, sondern für ein größeres Publikum (christlich und – zumindest bei Lukas – auch nichtchristlich) verfasst sind, ohne dass dadurch bestimmte Charakteristika der Lesergruppen (z.B. der eher jüdische Hintergrund des MtEv) ausgeschlossen wären. M.E. muss hier vorsichtiger geurteilt werden: Viten gehören in soziopolitische Kontexte, doch über Größe und Eigenart des Publikums sagt die Gattung allein wenig aus; ein exklusiver Gemeindebezug bleibt durchaus möglich.

<sup>14</sup> Besonders Joh 21,15–23.

<sup>15</sup> Weitere Angaben nehmen relativ darauf Bezug: „danach“ 3,22; 6,1; 7,1; „am nächsten Tag“ 6,22; 12,12; „nach zwei Tagen“ 4,43; „in der Mitte des Festes“ 7,14; „am letzten Tag des Festes“ 7,37. – Konzentrationen der erzählten Zeit auf wichtige Ereignisse sind in Viten durchaus üblich; vgl. R.A. Burridge, *Gospels* (s. Anm. 8) 217f.; D. Frickenschmidt, *Evangelium* (s. Anm. 9) 429f.

um das dritte Passafest herum angesiedelt: Einer langsamen Annäherung („nahe“ 11,55; sechs Tage davor 12,1; vor dem Passafest 13,1; Rüsttag 19,14) entspricht eine zunehmende Entfernung (erster Tag der Woche morgens 20,1, abends 20,19; nach acht Tagen 20,26; „danach“ 21,1).

Deutet sich so ein relatives chronologisches Gerüst an, fehlen absolute Zeitangaben völlig und sind nur indirekt aus dem Auftreten einiger Handlungsträger wie Pilatus ungefähr zu erschließen. Der geographische Handlungsraum ist begrenzt. Jesus bewegt sich zwischen Galiläa und Judäa/Jerusalem hin und her, unterbrochen von einem kurzen Ausflug nach Samaria (4,4–42), bis sich das Szenario ab 12,12 ganz auf Jerusalem konzentriert. Erst mit 21,1 geschieht eine Verlegung der Handlung an den See von Tiberias.

Innerhalb der chronologisch nur oberflächlich verbundenen Dialoge und Reden Jesu zeigt sich häufig eine *thematische* Struktur, z.B. in den Motivfeldern vom Lebenswasser (Joh 4), vom Lebensbrot (Joh 6) und vom Hirten (Joh 10) oder in den Abschiedsreden mit der Zusage des Parakleten (Joh 14–16).

## 2. Gattungsunschärfen

Antike Autoren sind sich der Gattungsunterschiede zwischen *vita* und *historia* durchaus bewusst. So begründen z.B. Nepos (Pelopidas 1,1) und Plutarch (Alex 1) zu Beginn einer Vita ihre Entscheidung für gerade diese Gattung.<sup>16</sup> Dennoch können Gattungsunschärfen zwischen *vita* und *historia* auftreten, und diese resultieren aus der Einschätzung des geschichtsprägenden Einflusses von Einzelpersonen. Kurz gesagt: Finden sich historiographische Elemente in einer Vita, wird deutlich, dass eine Einzelperson entweder ihre Bedeutung in einer konkreten geschichtlichen Situation entfaltet oder den Geschichtsverlauf (tatsächlich oder zumindest in der Wahrnehmung ihrer Zeitgenossen) bestimmt.<sup>17</sup> Ein Beispiel bietet die Agricola-Vita des Tacitus, bei der die politische Stellung des Agricola als Statthalter der römischen Provinz Britannia die Verbindung zu geschichtlichen Abläufen geradezu herausfordert. Ehe Tacitus die Übernahme des Amtes durch Agricola darstellt, berichtet er daher in einem Exkurs ausführlich über Geographie und Bevölkerung Britanniens, der Landschaft, in dem sich das folgende Geschehen zuträgt (Tac., Agr 10–17). Bevor es dort zur entscheidenden Schlacht kommt, präsentiert Tacitus die jeweiligen kulturellen Hintergründe und politischen Motivationen der Kriegsparteien, indem er den Heerführern

<sup>16</sup> Dazu M. Ebner, Viten (s. Anm. 5) 36f. Vgl. Polyb. X 21.

<sup>17</sup> Diese These mit ausführlicher Begründung bietet M. Ebner, Viten (s. Anm. 5) 44–56.

Calgacus und Agricola je eine längere Rede in den Mund legt (Agr 30–34). Beides ist historiographische Praxis.<sup>18</sup>

Jüngst hat Richard Bauckham zu zeigen versucht, dass das JohEv innerhalb der Vitengattung eine große Nähe zur Historiographie besitzt – und zwar weit mehr, als dies für die Synoptiker zutrifft.<sup>19</sup> Die von ihm angeführten Merkmale erweisen sich jedoch als wenig trennscharf. So fällt im JohEv auf, dass Angaben über Topographie und Chronologie fast durchgängig die Szenen und Ereignisse einordnen.<sup>20</sup> Doch die Grenze zwischen *vita* und *historia* ist hier schwer fassbar, zumal wenn Viten nach einem chronologischen Schema aufgebaut sind. Überdies besitzen diese Zeit- und Ortsangaben keineswegs nur die Funktion, geschichtliche Genauigkeit zu simulieren, sondern dienen als Gliederungssignale oder theologische Voreinstellungen, wie z.B. die Angabe eines bestimmten Festes nicht nur eine zeitliche Einordnung bietet, sondern auch mit dem Inhalt der anschließenden Szene korrespondiert (so das Passafest Joh 6,4, das Brotwunder 6,5–15 und die Lebensbrot-Rede 6,22–59).<sup>21</sup> Das Motiv der Augenzeugenschaft<sup>22</sup> steht in Joh 19,35 und 21,24 im Hintergrund, ist aber nicht direkt thematisiert; 20,29 relativiert sogar in gewisser Weise die Bedeutung des eigenen Sehens. Auch in Viten ist Augenzeugenschaft dann vorausgesetzt, wenn der Biograph den Porträtierten noch persönlich kannte (z.B. Corn. Nep., Att; Tac., Agr; Luc., Demon).

Die Redeanteile Jesu in der Joh Vita, Dialoge und längere Diskurse, führt Bauckham auf die historiographische Praxis zurück, Reden als *Repräsenta-*

<sup>18</sup> Dazu F. Römer, Biographisches (s. Anm. 1) 147f.; H. Sonnabend, Geschichte (s. Anm. 1) 143f.; A. Dihle, Grundlagen (s. Anm. 1) 15f.

<sup>19</sup> Vgl. R. Bauckham, *Historiographical Characteristics of the Gospel of John*, in: NTS 53 (2007) 17–36. Vgl. C.S. Keener, *The Gospel of John*. Bd. 1–2, Peabody 2003, I 11–34, der die Gattungen zu wenig differenziert und von „historical biography“ spricht (25.29–34); offensichtlich leitet ihn die Intention, die *historische* Verlässlichkeit des JohEv zu erweisen (vgl. auch I 34–52). An *histoire poétique* (P. Ricoeur) denkt J. Zumstein, *Der irdische Jesus im Johannesevangelium*, in: Ders., *Kreative Erinnerung* (AThANT), Zürich <sup>2</sup>2004, 65–81, 79f.

<sup>20</sup> Vgl. R. Bauckham, *Characteristics* (s. Anm. 19) 19–25.

<sup>21</sup> Auch die Stoffauswahl und das Vorkommen von *narrative asides* (Erzählerkommentaren) (R. Bauckham, *Characteristics* [s. Anm. 1] 27–29) sind nicht genrespezifisch. S.M. Sheeley, *Narrative Asides in Luke-Acts* (JSNT.S 72), Sheffield 1992, 40–96, hat gezeigt, dass *narrative asides* in antiken Romanen, Historien und Viten begegnen, wobei die Funktionen je nach Gattung variieren können.

<sup>22</sup> Vgl. R. Bauckham, *Characteristics* (s. Anm. 19) 29f.; vgl. ders., *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006, 384–411: Der geliebte Jünger sei der Autor des JohEv; er berufe sich auf seine Augenzeugenschaft und interpretiere selbst das dargestellte Geschehen, womit Topoi antiker Historiographie aufgegriffen seien. Spezifisch sind die Topoi nicht. Auch die Hervorhebung des „Sehens“ gegenüber dem „Hören“ (ebd. 406) ist nur für *einige* Historien wichtig (Thuk. I 73,2; Polyb. XII 7,1; Hdt. I 8; Luc., *Hist Conser* 29), für andere angesichts der Quellenlage kaum möglich. Im JohEv muss differenziert werden zwischen „empirischem“ Sehen und Sehen als Verstehen der Bedeutung von Ereignissen (z.B. Joh 1,14).

tion von Worten geschichtlicher Personen in bestimmten Situationen zu verfassen.<sup>23</sup> Diese Repräsentation der vorösterlichen Lehre Jesu sei „more realistic than the typical Synoptic presentation of his teaching“ (32) und daher in ihrer Form „quite historically credible“ (33).<sup>24</sup> Nun sind aber größere Redeanteile auch in Viten nicht gattungsfremd.

Einige Beispiele: Nepos führt die letzte Rede des Atticus (Att 21,5f.) und Ratschläge des Alkibiades an (Alkibiades 8,2f.5f., in indirekter/direkter Rede). Plutarch gibt Reden des Remus (Romulus 7,5f.) und des Numa wieder (Numa 5,2–6,3, mit Gegenrede des Vaters und von Verwandten, angesichts der Lebensentscheidung, König Roms zu werden); von Cato d. J. erzählt er Abschiedsgespräche vor dessen Selbstmord (Cato minor 66–69), knapp auch von Brutus (Brutus 52,1–4). Philo vermittelt gerade im ersten Buch der Mose-Vita zahlreiche Reden und Dialoge, deren Sprecher in erster Linie Mose, aber auch das Volk und weitere Protagonisten sind.<sup>25</sup> Zahlreiche Reden enthält die *Vita Apollonii* des Philostrat (3. Jh.). Entferntere Parallelen bieten der hohe Anteil an Apophthegmata in Lukians Demonax-Vita und das doxographische Element in den Philosophen-Viten des Diogenes Laertios.<sup>26</sup>

Eine gattungsspezifische Zuordnung von Reden könnte von der differenzierenden Frage ausgehen, ob Reden eher Licht auf den Charakter einer Person (*vita*) oder die Hintergründe und Triebkräfte eines Geschichtsablaufs (*historia*) werfen. Trennschärfe lässt sich allerdings auch damit nicht erreichen. Zur Gattung der Vita passt es, wenn im JohEv Jesus in seinen Reden als Leitbild für seine Anhänger/innen erscheint. Er deutet sich selbst als den, der den ihn sendenden Gott und damit sich selbst im Wort (vgl. Joh 1,1) offenbart. Er deutet sein Sterben und die Zukunft seiner „Familie“, indem er ihr den Parakleten als Beistand ankündigt (14,16f.26; 15,26; 16,7–15).

Wichtig ist abschließend, dass die (moderne) Kategorie des „Historischen“ kein Gattungsmerkmal der *historia* darstellt; sowohl *historia* als auch *vita* enthalten fiktionale und faktische Anteile in unterschiedlichen

<sup>23</sup> R. Bauckham, *Characteristics* (s. Anm. 19) 33f.36.

<sup>24</sup> Noch deutlicher verbindet R. Bauckham, *Jesus* (s. Anm. 22) 409, die historiographische Konvention mit historischer Plausibilität; vgl. ebd. 388 „eyewitness reporting“.

<sup>25</sup> Mose: Vit Mos I 54–56.201f.222–226.244f.307f.322–327.331f.; II 171; Prophetien des Mose: II 251f.259.272f.280f.; das Volk: I 193–195.328–330; andere: I 11.46.58.84; II 139f.; Dialoge führt Mose mit Gott (I 72–77) und dem Volk (171–175); Reden und Dialoge entwickeln sich in I 274–299 passim zwischen König Balak und dem (nicht namentlich genannten) Seher.

<sup>26</sup> R.A. Burridge, *Gospels* (s. Anm. 8) 162 gibt einen Anteil der Apophthegmata von 60% in Luc., *Demon an*. Zu Diogenes Laertios vgl. H. *Sonnabend*, *Geschichte* (s. Anm. 1) 192. Diogenes stellt z.B. ausführlich die Lehren Platons dar (III 67–109, freilich nicht in direkter Rede); eine gewisse Analogie bildet das wörtliche Zitat von drei langen Briefen, die die Lehre Epikurs enthalten (X 35–116.122–135). Briefe zitiert auch Corn. Nep., Themistokles 9,2–4; Pausanias 2,3f. – Ein Kuriosum bildet die Euripides-Vita des Satyros (um 200 v.Chr.), die als Dialog verfasst ist (erhalten ist nur das Fragment POxy 1176); dazu H. *Sonnabend*, *Geschichte* (s. Anm. 1) 75f. Zum weiteren Hintergrund in der antiken Literatur vgl. G.L. *Parsenios*, *Departure and Consolation. The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature* (NT.S 117), Leiden 2005.

Graden, die nicht durch die Gattung bestimmt sind. Holger Sonnabend hat darauf hingewiesen, dass antike Historiker ihre eigene Reflexion in ganz unterschiedlicher Intensität mit dem überlieferten Geschichtsstoff verbinden. Bei Thukydides z.B. ist die Reflexion so dominant, dass der geschichtliche Gegenstand dahinter nur noch bedingt zugänglich ist, während Velleius Paterculus seine Quellen weitgehend direkt und ohne eingehende Bearbeitung übernahm.<sup>27</sup> Für die heutige historische Frage ist also durch eine Gattungszuweisung als *historia* nichts zu gewinnen.

Eitliche Autoren, gerade im deutschsprachigen Raum, sprechen von der Gattung „Evangelium“.<sup>28</sup> Dies scheidet daran, dass „Evangelium“ im 1. Jh. keine Gattungsbezeichnung darstellt, sondern (im Plural) zum Idiom der Werbesprache römischer Kaiser ab Augustus geworden ist, mit dem besondere Ereignisse der kaiserlichen Karriere als politische „Frohbotschaften“ markiert werden.<sup>29</sup>

Schwierig bleibt die Einordnung des JohEv als Drama, genauer als Lesedrama, wie es z.B. von Seneca überliefert ist.<sup>30</sup> Unspezifisch ist die Gliederung nach räumlichen und zeitlichen Kriterien, die auch in Historien und Viten begegnet. Dialoge und damit die Perspektive einzelner Spielfiguren dominieren die Handlung des Dramas. Dabei werden mögliche epische Passagen zumeist entweder vom Chor oder Chorführer oder von einer spielinternen Figur (häufig ein Bote) vorgetragen. Das JohEv ist

<sup>27</sup> H. Sonnabend, *Geschichte* (s. Anm. 1) 126. Was nicht bedeutet, dass nicht auch Velleius von einer eigenen Geschichtsauffassung und Methode geleitet ist; vgl. F. Römer, *Biographisches* (s. Anm. 1) 144f., der ebd. 155 auch auf Unterschiede in der Intensität des historischen Urteils zwischen Tacitus (der seinem Urteil Raum gibt) und Sueton (der eher Material auswählt und disponiert) hinweist. – Von der Gattung *Vita* her lässt sich nicht auf den Anteil an Historizität schließen, wie dies A.T. Lincoln, *Truth on Trial. The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel*, Peabody 2000, 370–378.389–397, versucht (a „middle way“); er sieht die *joh Vita* als Prozess um den Anspruch Jesu gestaltet (was der Gattung nicht entspricht). Zur antiken und modernen Wahrnehmung der Konstruktivität von Historiographie vgl. K. Backhaus/G. Häfner, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese* (BThSt 86), Neukirchen-Vluyn 2007.

<sup>28</sup> R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*. Bd. 1 (HThK IV/1), Freiburg <sup>6</sup>1986, 2f.; J. Gnllka, *Johannesevangelium* (NEB 4), Würzburg <sup>3</sup>1989, 5; U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen <sup>6</sup>2007, 517.532; ders., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), Leipzig <sup>2</sup>2000, 12.16; K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, Bd. 1–2 (ThKNT 4/1.2), Stuttgart <sup>2</sup>2004, I 31f.; J. Zumstein, *Erinnerung und Oster-Relecture im Johannesevangelium*, in: Ders., *Kreative Erinnerung* (ATHANT), Zürich <sup>2</sup>2004, 47–63, 48f. M. Hengel, *Die johanneische Frage* (WUNT 67), Tübingen 1993, 265, bezeichnet das JohEv als „ein Werk sui generis“, das aus der mündlichen Lehre erwachsen ist und auf dem Vorbild der Synoptiker aufbaut, diese aber verändert (ebd. 204–209.253).

<sup>29</sup> Vgl. zur Begriffsgeschichte jetzt M. Ebner, *Evangelium*, in: Ders./S. Schreiber (Hrsg.), *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh 6), Stuttgart 2008, 110–121.

<sup>30</sup> Dazu besonders L. Schenke, *Das Johannesevangelium. Einführung – Text – dramatische Gestalt* (Urban-TB 446), Stuttgart 1992, bes. 211–223. Schon F.R.M. Hitchcock, *Is the Fourth Gospel a Drama?* (1927), in: M.W.G. Stibbe (Hrsg.), *The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives* (NTTS 17), Leiden 1993, 15–24; dann z.B. S. Smalley, *John. Evangelist and Interpreter*, Exeter 1978, 192–203; M.W.G. Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (MSSNTS 73), Cambridge 1992, bes. 30–49.

dagegen aus der Perspektive eines (auktorialen) Erzählers verfasst, der auch Reden und Dialoge in seine Darstellung einbaut. Der Prolog in Joh 1,1–18 erinnert in seiner poetischen Form (Hymnus) und seiner vorausdeutenden Funktion an das Drama. So beginnt Aischylos sein Perser-Drama mit einem Lied des Chorführers, das in die Situation einführt und bereits die Dramatik der Handlung andeutet (Aischyl., Pers 1–64).<sup>31</sup> Doch auch Viten stellen gerne vorweggenommene Deutungen an den Anfang, so viele Viten des Nepos (ausführlich Alkibiades 1,1–4; Thrasybulos 1,1–5; vgl. auch Plut., Sertorius 1,1–6; Pelopidas 2,5). Poetische Formen begegnen auch in den Philosophen-Viten des Diogenes Laertios, der selbst verfasste und fremde Epigramme zitiert (z.B. über Sokrates: II 19.46).

### 3. Eigentümlichkeiten der johanneischen Jesus-Vita

#### 3.1 Prolog und Herkunft

Am Anfang einer antiken Vita muss die Herkunft des Porträtierten stehen, da sie bereits Entscheidendes über dessen spätere Entwicklung verrät. Der Logos-Hymnus in Joh 1,1–18 stellt dabei eine ungewöhnliche Variante dar. Um ihn verstehen zu können, ist religionsgeschichtliches Wissen über den frühjüdischen Weisheitsmythos vorausgesetzt. Demnach existierte die personifizierte Weisheit bereits vor der Schöpfung (als erstes Geschöpf) in unmittelbarer Nähe Gottes, wirkte bei der Schöpfung mit, kennt daher Gott und die Schöpfung und kann so der Welt Gott offenbaren. In manchen Traditionen findet sie einen Wohnort bei den Menschen in Israel, in anderen erfährt sie Ablehnung.<sup>32</sup> Teilweise wird die Weisheit mit dem ebenfalls personifizierten Logos identifiziert.<sup>33</sup>

In diese Rolle tritt nun in Joh 1,1–18 die als „Logos“ codierte Hauptperson ein, indem von ihr uranfängliche Gott-Unmittelbarkeit (1,1f.),<sup>34</sup> Schöpfungsmittlerschaft (1,3f.) und daraus folgende Offenbarungsfunktion für die Welt mit ambivalenter Reaktion darauf (Annahme oder Ablehnung 1,5.9–13) erzählt werden. Die Menschwerdung dieses Logos (1,14) umschreibt die Geburt eines konkreten Menschen, der mit dem Logos identifiziert wird und dessen Name (wie in Viten anfangs üblich) in 1,17 mit „Je-

<sup>31</sup> L. Schenke, *Johannesevangelium* (s. Anm. 30) 216 weist auf Plautus und Terenz hin.

<sup>32</sup> Belege sind Spr 1,20–28; 8; 9,1–18; Ijob 28; Sir 1,1–10; 24; Weish 7–9; äthHen 42,1–3; vgl. die Aufstellung bei K. Wengst, *Joh I* (s. Anm. 28) 37–39. Zu ergänzen sind entsprechende Vorstellungen, die Philo mit der Gestalt des „Logos“ verbindet, z.B. Conf 146f.; Fug 94f.109; Som I 75.85f.229f.; Post 122; Leg All III 96.175; Cher 125.127.

<sup>33</sup> Parallelisiert in Weish 9,1f. und bei Philo, *Leg All I* 65; laut Sir 24,3 geht die Weisheit aus dem „Mund des Höchsten“ hervor.

<sup>34</sup> Der Beginn mit *ἐν ἀρχῇ* in 1,1 ist als intertextuelle Bezugnahme auf Gen 1,1 LXX zu verstehen, nicht als Leserlenkung, die den Beginn der Vita anzeigt (wie z.B. bei Philo, *Vit Mos I* 5 „anfangen will ich“). Anders D. Frickenschmidt, *Evangelium* (s. Anm. 9) 241f.417f.

sus Christus“ angegeben ist. Die göttliche Herkunft des Porträtierten bedingt hier seinen besonderen „Charakter“. Dahinter tritt seine irdische Herkunft, von der der Verfasser durchaus weiß (1,45; 6,42; 7,27.41), zurück. Das „Einssein“ mit dem Vater als „einziger Sohn“ (1,14.18; 10,30) verbürgt die Authentizität von Jesu späteren Worten und Taten als Offenbarung Gottes. Die Offenbarungsgemeinschaft mit Gott – quellensprachlich: „Herrlichkeit, Gnade, Wahrheit“ (1,14.16f.) – wird damit bereits zu Beginn als Beurteilungskriterium für das zu schildernde Leben deutlich. Und mit Annahme und Ablehnung wird das Lebensschicksal im Voraus angedeutet.

Eine göttliche Herkunft des Porträtierten ist ein seltenes Thema in Viten, begegnet aber auch in Suetons Caesar-Vita, indem Sueton Caesar selbst bei seiner Leichenrede auf eine verstorbene Tante hervorheben lässt, dass deren – und damit natürlich auch *Caesars* – Vorfahren väterlicherseits von den unsterblichen Göttern abstammen (Suet., Iul 6,1). – Das Buch Ijob, das zumindest biographische Züge enthält, beginnt nach der Einführung Ijobs formal analog mit einer „Metageschichte“ im Himmel (Ijob 1,6–12).

### 3.2 Leitbild-Funktion

Plutarch reflektiert die pragmatische Relevanz einer Lebensschilderung zu Beginn der Aemilius-Vita und rechtfertigt damit zugleich seine Tätigkeit als Vitenschreiber. Die Betrachtung literarischer Lebensbilder vermittelt persönliche Orientierung, wenn man sein eigenes Leben „mit den Tugenden jener Männer in Einklang zu bringen“ sucht; ein „stetiges, inniges Zusammenleben“ mit dem Porträtierten fördert die Bildung des eigenen Charakters/ἦθος (Plut., Aemilius 1,1–3). Das Lesen der Vita bedeutet eine virtuelle Kommunikation mit dem Leitbild. Entsprechend heben auch andere Biographen die Vorbildfunktion des Porträtierten hervor (Philo, Vit Mos II 59; Tac., Agr 46; Luc., Demon 1). Die Joh Jesus-Vita stellt bereits im Prolog den Logos als Leitbild heraus. Seine Aufnahme führt zu einer intensiven Lebensgemeinschaft mit ihm, die die Aufnehmenden, metaphorisch gesprochen, zu „Kindern Gottes“ macht (Joh 1,12f.). Wenn der Text ab 1,14 in die 1. Pers. Plural wechselt, ist die Integration der Lesenden in die Lebensgemeinschaft mit Jesus insinuiert.

Das Thema der Nachfolge Jesu vertieft anschließend diese pragmatische Intention. Die Erzählung über Jesu erste Schüler in Joh 1,35–51 enthält textpragmatische Elemente, die die Leser/innen mittelbar zur Nachfolge motivieren: „was sucht ihr?“ (1,38), „kommt und seht!“ (1,39), „folge mir nach!“ (1,43), „komm und sieh!“ (1,46). Die Nathanael-Szene verbindet Anerkennen und Nachfolge inhaltlich mit der Messias-Frage (1,45–51). Das

Nikodemus-Gespräch vertieft die Gründe für den Existenzwandel, den der Eintritt in die Nachfolge bedeutet,<sup>35</sup> durch die Heil und Leben schaffende Offenbarung Gottes in seinem Sohn (3,1–21, bes. 3,16). Der erste Epilog in 20,30f. fasst abschließend die Konzentration der Vita auf Jesus, der sich in Zeichen offenbarte, zusammen und legt in zwei Finalsätzen (*lva*) die Intention offen, zur persönlichen Beziehung mit Jesus („damit ihr glaubt“) als Offenbarer Gottes und aus dieser Beziehung zum (modern gesprochen: gelungenen) Leben zu führen.

Die Charakterisierung Jesu geschieht wie in vielen Viten vor allem indirekt über seine Worte und Taten. Die Darstellung bietet ein Interpretationspotential für das Verständnis der Person Jesu an, so in der Charakterisierung seiner Wunder als „Zeichen“ (z.B. 2,11; 4,54; 6,2.14.30; 12,37; 20,30f.) und der metaphorischen Sprache der „Ich bin“-Worte (z.B. 6,35; 8,12).<sup>36</sup> Gerade die Abschiedsreden Joh 14–17 greifen über die erzählte Situation hinaus in die Gegenwart der Leser/innen. Aber nicht nur der Inhalt, sondern auch der literarische Charakter profiliert die joh Vita gegenüber anderen antiken Viten (einschließlich der Synoptiker): Sie wirken theologisch assoziativ, ihr Thema umkreisend und wiederholend, was auf die pragmatische Intention einer persönlichen, innerlich aneignenden Rezeption schließen lässt.

### 3.3 Synkrisis

Ebenfalls im Prolog beginnt eine Erzähllinie, die Jesus und Johannes (den Täufer) vergleicht. Johannes wird in der Funktion des Zeugen eingeführt (1,6–8.15), die auch bei seinen weiteren Auftritten seine Rolle bestimmt.<sup>37</sup> Das Formschema der Synkrisis, des Vergleichs mit einem geeigneten Gegenüber, gehört zu den grundlegenden Darstellungsmitteln antiker Viten. Die Parallelbiographien Plutarchs erheben die Synkrisis zum Ordnungsprinzip ganzer Viten, indem sie jeweils eine bedeutende griechische und römische Persönlichkeit in Analogie zueinander porträtieren. Als Vergleichskriterium ist dabei „eine vergleichbare hervorstechende Leistung, Eigenschaft, Qualität“ der parallelisierten Männer vorausgesetzt.<sup>38</sup> In ande-

<sup>35</sup> Dafür wird das starke Bild der „Neugeburt“ verwendet (3,3.5.7), das, unterstützt vom folgenden Kontext 3,22, an die Taufe und die damit verbundene rituelle Konzentration der Erfahrung eines Existenzwandels erinnert.

<sup>36</sup> Vgl. R.A. Burridge, *Gospels* (s. Anm. 8) 222f.

<sup>37</sup> Joh 1,19–36; 3,22–36; 4,1f.; 5,33f.36; 10,41.

<sup>38</sup> Vgl. H. Sonnabend, *Geschichte* (s. Anm. 1) 149. Dazu auch H. Erbse, Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs, in: *Hermes* 84 (1956) 398–424. Als Hintergrund F. Römer, Kontrastfiguren in den *Annalen* des Tacitus, in: *AAH* 39 (1999) 297–312. Zum Phänomen

ren Viten begegnen synkritische Einspielungen, z.B. wenn Plutarch den aufstrebenden Pompeius neben den bereits politisch etablierten Sulla stellt und bemerkt, dass Pompeius' Macht im Wachsen, die des Sulla aber im Abnehmen begriffen sei.<sup>39</sup> Vergleichskriterium zwischen Jesus und Johannes ist ihre Offenbarer-Funktion: Während Johannes Jesus als Messias offenbart, also Zeugnis für Jesus ablegt,<sup>40</sup> vermag Jesus aufgrund seiner Herkunft *Gott selbst* unmittelbar zu offenbaren – wie sein gesamtes Auftreten zeigen wird. Während Jesus wachsen muss, muss Johannes abnehmen (Joh 3,30).

Häufig wird Jesus auch mit Mose,<sup>41</sup> je einmal mit Jakob (4,12–14) und Abraham (8,30–59) synkritisch in Beziehung gesetzt. Die Suche nach dem Vergleichskriterium erkennt Abraham, Jakob und vor allem Mose als wesentliche Traditionsträger der jüdischen Kultur. Der Vergleich mit ihnen profiliert Jesus als authentischen Offenbarer Gottes, der die Tradition Israels anwendet und modifiziert. Anders gelagert ist die narrative Synkrisis in 18,12–27, die zwei Verhaltensweisen scharf kontrastiert: Während Petrus gegenüber den Bediensteten des Hohenpriesters seine Beziehung zu Jesus leugnet, spricht Jesus vor dem (ehemaligen) Hohenpriester Hannas ein freimütiges Bekenntnis zu seiner Sendung aus.

### 3.4 Handlungsbogen

Mit Joh 2,1 beginnt, unmittelbar aus den Nachfolgeerzählungen hervorgehend,<sup>42</sup> die Darstellung der Taten und Worte Jesu. Die rückblickende Kennzeichnung des Weinwunders von Kana als „Anfang der Zeichen“ (2,11) korrespondiert dabei mit dem gebräuchlichen Viten-Motiv, dass auf einen

---

der Synkrisis C.G. Müller, Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk (HBS 31), Freiburg 2001, 49–58; *ders.*, Der Zeuge und das Licht. Joh 1,1–4,3 und das Darstellungsprinzip der „synkrisis“, in: Bib. 84 (2003) 479–509.

<sup>39</sup> Plut., Pomp 14,3. Vgl. D. Frickenschmidt, Evangelium (s. Anm. 9) 433 Anm. 40.

<sup>40</sup> Das „Zeugnis des Johannes“ (Joh 1,19) steht unter der Thema-Frage, wer der Messias ist (1,20). Dieses Zeugnis verdankt sich göttlicher Offenbarung (1,31–33) und ist am Anfang der Vita wichtig, da Jesus noch nicht aus seinen Taten oder Worten erkannt werden kann (1,26). Mit dem „Lamm Gottes“ (1,29.36; wohl eine Allusion an Jes 53,7; dazu D. Rusam, Das „Lamm Gottes“ [Joh 1,29.36] und die Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: BZ 49 [2005] 60–80) sind Bedeutung und Geschick Jesu angedeutet. Zur Synkrisis Jesus/Johannes vgl. auch D. Frickenschmidt, Evangelium (s. Anm. 9) 419f.423–427. – In 4,1 werden konkret die Tauffähigkeit und das Gewinnen von Schülern zum Vergleichskriterium.

<sup>41</sup> Joh 1,17; 3,14; 5,45–47; 6,32–35; 7,19–24; 8,5.7; 9,28f.

<sup>42</sup> Die Zeitangabe „am dritten Tag“ verbindet mit dem Vorhergehenden und markiert zugleich eine Distanz, einen Neueinsatz. Letzteres wird durch den Ortswechsel nach Kana unterstrichen.

vielversprechenden Anfang weitere bedeutende Taten folgen.<sup>43</sup> Die Erzählstrategie wirkt zunächst eher statisch: Nachdem im Prolog Herkunft und Bedeutung Jesu bereits deutlich in Position gebracht sind, kann der Handlungsverlauf keine schrittweise Enthüllung dieser Bedeutung mehr bieten.<sup>44</sup> Jede Einzelepisode kreist *mutatis mutandis* wieder um das zentrale Problem, das die ganze Vita durchzieht: die Diskussion um Anerkenntnis oder Ablehnung des Offenbareranspruchs Jesu.

Und doch unterlegen zwei Erzähllinien die Darstellung mit einer dramatischen Handlungsstruktur. Von Beginn des Auftretens Jesu an deuten sich Konflikte mit der geistigen und politischen Führung der Juden (bzw. „den Juden“ allgemein) an, die sich verschärfen und zuspitzen<sup>45</sup> und im Todesbeschluss des Jerusalemer Synedriums gipfeln (11,47–53.57). Parallel dazu richtet die Erzählung ebenfalls von Anfang an und mit zunehmender Deutlichkeit den Blick auf Jesu Tod.<sup>46</sup> Darin geschieht eine groß angelegte Verarbeitung der Hinrichtung Jesu am Kreuz und der darin enthaltenen negativen soziopolitischen Semantik.

In der Mitte der Vita ist der Eintritt Jesu in das Sterben erreicht: „Vor dem Passafest aber erkannte Jesus, dass seine Stunde gekommen war, dass er aus dieser Welt hinübergehe zum Vater“ (13,1). Zuvor hat der Porträtierte selbst sein öffentliches Wirken abgeschlossen durch eine Vorausdeutung seines Sterbens (12,23–33) und eine letzte Gegenüberstellung von Glaube und Unglaube, Annahme und Ablehnung gegenüber seiner Sendung (12,34–36.44–50). Der darin inkludierte Erzählerkommentar dazu (12,37–43) zieht eine Art Zwischenfazit, indem er Jesu Wirken als öffentliche „Zeichen“ zusammenfasst und die Ablehnung als Erfüllung prophetischer Voraussagen (Jes 53,1 und 6,10) erklärt. Damit ergibt sich eine Zweiteilung der Vita: Auf eine Phase des Wirkens Jesu vor der (jüdischen) Öffentlichkeit (1,34–12,50) folgt eine Phase der Konzentration auf die eigene Anhängergruppe (13,1–20,29); die Ereignisse von Gefangennahme, Verhör und Tod Jesu blenden dabei die jüdische bzw. römische Öffentlichkeit in Jerusalem zusätzlich ein (18,1–19,42). Die Analyse der erzählten Zeit unterstützt diese Zweiteilung: Während der erste Teil etwa zwei bis drei Jahre umfasst, lässt sich der

<sup>43</sup> Z.B. Xenoph., Ag I 10; Plut., Timoleon 13,1. Vgl. D. Frickenschmidt, Evangelium (s. Anm. 9) 431. Auch Philo, Vit Mos I 79 spricht vom „ersten Wunder“ des Mose (dem sogleich zwei weitere folgen: 79–82); einleitend hatte er diese Wunder als σημεῖα bezeichnet (I 77).

<sup>44</sup> D. Frickenschmidt, Evangelium (s. Anm. 9) 435 betont, dass im JohEv kein erzählerischer Spannungsbogen wie im MkEv existiert, der Jesu Identität erst allmählich klärt.

<sup>45</sup> Joh 2,13–21; 3,9–12.36; 4,1.44; dann 5,16.18.41–47; 6,41f.52; 7,1–52; 8,37–59; 9,16.22.24–41; 10,31–39.

<sup>46</sup> Joh 1,29.36; 2,19–22; 3,14–16; 5,18; 7,1; 12,24–33.

zweite in Tagen zählen und signalisiert so eine Bedeutungsverdichtung des Geschehens.<sup>47</sup>

In seinem Sterben und Tod ereignet sich der letzte große Konflikt Jesu mit der jüdischen und jetzt auch der römischen Führung, auf den die Vita zielgerichtet und in proleptischen Vorgriffen zulief. Hier wird das Lebensprogramm, für das Jesus steht, besonders deutlich. Mit der Symbolaktion der Fußwaschung gibt er seinen Schülern ein „Beispiel“ (ὑπόδειγμα 13,15 im Rahmen von 13,1–17) zur Orientierung des Umgangs miteinander, das er im anschließenden Gespräch in das „neue Gebot“ der gegenseitigen Liebe fasst (13,34f.). Das Thema wird in den darauf folgenden Abschiedsreden – die Szene ist die eines Symposions nach dem Abendessen (δείπνον 13,2,4) – vertieft (15,9–17) und am Ende explizit für die, „die durch ihr Wort an mich (Jesus) glauben werden“, also für alle Lesenden, geöffnet – damit alle eins seien wie auch der Vater und der Sohn eins sind (17,20f.). In seinem Sterben „für seine Freunde“ (15,13)<sup>48</sup> ist Jesu Leben an sein Ziel gelangt, so dass Jesu *ultima verba* lauten können: „Es ist vollendet“ (19,30). Nach den Maßstäben Gottes war dieses Leben ein voller Erfolg!<sup>49</sup> Indem sich Jesu Tod vor den Augen der Öffentlichkeit vollzieht, wird die Vollenendung seines Lebensprogramms für alle sichtbar.

Die joh Vita Jesu endet nicht mit dem Tod Jesu. Mit den Erzählungen vom leeren Grab (20,1–10) und von den Erscheinungen Jesu vor Maria von Magdala, den versammelten Schülern und Thomas (20,11–29) werden die Überwindung des Todes durch die einzigartige Beziehung Jesu zu Gott, die göttliche Bestätigung seiner Sendung und seine bleibende Bedeutung für die Leser/innen narrativ entfaltet. Diese Erzählungen stellen ein Proprium der Jesus-Überlieferung innerhalb der antiken Vitenform dar.

Die nächste Parallele findet sich meines Wissens am Ende von Plutarchs Romulus-Vita. Zunächst gibt das geheimnisvolle Verschwinden des Romulus Anlass zu der Annahme, er sei zu den Göttern entrückt worden (Plut., Romulus 27,3–8; vgl. Numa 2,1–3). Dann erscheint der Entrückte selbst einem gewissen Proculus, als herrscherliche Gestalt in prächtiger Waffenrüstung, enthüllt ihm seine göttliche Sendung zur

<sup>47</sup> Eine andere Struktur erkennt *D. Frickenschmidt*, Evangelium (s. Anm. 9) 430–443.447: Joh 2,1–12 bilde den Übergang zum Mittelteil, der seinen Höhepunkt bereits im Speisungswunder 6,5–15 finde (worin ein für alle vier Evangelien prägendes Schema liege, vgl. 302f.); ab 11,47 vollziehe sich der Schlussteil.

<sup>48</sup> Vgl. *J. Schröter*, Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS K. Berger), Tübingen 2000, 263–287; *K. Scholtissek*, „Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde“ (Joh 15,13), in: J. Frey/U. Schnelle (Hrsg.), Kontexte des Johannesevangeliums (WUNT 175), Tübingen 2004, 413–439.

<sup>49</sup> Tacitus bewertet Leben und Tod des Agricola als „glücklich zu preisen“ (Tac., Agr 45,3). Zum Tod als „Siegel“ eines tugendhaften Lebens vgl. *A. Dihle*, Biographie (s. Anm. 3) 126.134f.; *ders.*, Grundlagen (s. Anm. 1) 4f.

Gründung Roms und seine Rückkehr in den Himmel nach vollbrachter Tat, übergibt ihm die Zusage an die Römer, mittels der Tugenden *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία* zur höchsten Macht zu gelangen, und verspricht dazu seinen nunmehr göttlichen (*δαίμων*) Beistand (Romulus 28,1–3). Vom heroisierten Theseus weiß Plutarch zu erzählen, er sei einigen Athenern bei der Schlacht von Marathon als Geist erschienen (Plut., *Thes* 35,5). Philo deutet eine Entrückung des Mose als Vollendung seiner göttlichen Sendung an (Vit Mos II 291). Im Zusammenhang römischer Kaiser-Ideologie bedeuten die Entrückungen des Caesar und des Augustus (Suet., *Iul* 88; *Aug* 100) die göttliche Legitimation des Herrschers; auch der Steinsarg des Numa wurde leer aufgefunden (Plut., *Numa* 22,5).

### 3.5 Zwei Epiloge und ein Nachtrag

Die joh Vita Jesu endet in 20,30f. mit dem zusammenfassenden Verweis auf weitere „Zeichen“ Jesu, die nicht in der Vita dokumentiert sind. Zeichen waren auch schon der Gegenstand des Zwischenfazits in 12,37, so dass sich vom „Anfang der Zeichen“ in 2,11 über beide Teile der Vita bis zum Epilog ein großer Bogen spannt. Zugleich wird der Zweck der Vita angegeben: die Lebens-Beziehung der Leser/innen zu Jesus als Leitbild (Messias und Sohn Gottes).

Als formale Analogie eines Vitenabschlusses sei die Zusammenfassung bei Philo, Vit Mos II 292 zitiert: „So war das Leben, so war auch das Ende des Herrschers, Gesetzgebers, Oberpriesters und Propheten Mose, wie es in der heiligen Schrift geschildert wird.“ Die in der Vita als wesentlich herausgearbeiteten Funktionen und Eigenschaften des Mose sind damit abschließend resümiert. Den Auswahlcharakter des Erzählten hält das Schlusswort in Lukians *Demonax-Vita* fest: „Dies wenige aus vielem, was ich noch hätte beibringen können, wird doch immer hinlänglich sein, den Lesern einen richtigen Begriff von diesem denkwürdigen Mann zu geben“ (Luc., *Demon* 67). Das Erzählte genügt, um die Bedeutung des *Demonax* erfassen zu können.

Dem im ersten Epilog erreichten Abschluss des Lebens Jesu folgt jedoch in Joh 21,1–23 eine weitere Erscheinung des erweckten Jesus und ein Gespräch zwischen Jesus und Petrus. Jesus konstituiert am See von Tiberias die Nachfolgegemeinschaft nach den Ereignissen um seinen Tod neu<sup>50</sup> und regelt die Leitung des Schülerkreises,<sup>51</sup> nicht ohne dabei dem geliebten

<sup>50</sup> Indizien sind die Schülerliste 21,2, das mit 153 Fischen prall gefüllte Netz, das dennoch nicht reißt 21,11, und das gemeinsame Essen von Fisch und Brot 21,12f. Zur enigmatischen Zahl 153 vgl. K. Wengst, *Joh II* (s. Anm. 28) 315f. Der Kontext leitet das Verstehen der Zahl: Größe, Menge und Einheit – wohl ein Bild für die junge Christengemeinschaft in petrinischer Tradition.

<sup>51</sup> 21,15–19 nimmt wesentliche Motive der joh Gemeindeftheologie auf: die Liebe als Verbindung zu Jesus; der gute Hirte, der sein Leben für die Schafe gibt (10,11 im Kontext von Kap. 10). Auch bei Petrus wird die Nachfolge in den Tod führen (21,18f.).

Jünger als Repräsentationsgestalt der joh Tradition eine besondere Rolle einzuräumen (21,20–23). Diesen geliebten Jünger profiliert nun der zweite Epilog, der das Buch endgültig beschließt, als verlässlichen Zeugen und Tradenten des Stoffes der Jesus-Vita (21,24). Ganz am Ende gibt damit der Verfasser seine „Quelle“ an und betont deren Zuverlässigkeit.

Das „Ich“ dieses Verfassers scheint dann im letzten Satz kurz auf, bleibt freilich gegenüber dem eigentlichen Tradenten im Hintergrund und verbirgt sich hinter dem floskelhaften Hinweis auf die nicht zu erfassende Gesamtmenge der Taten Jesu (21,25). Vielleicht bedeutet die unbestimmte Erwähnung endlos vieler „Bücher“, die zu schreiben wären, um Vollständigkeit zu erreichen, eine hintergründige Relativierung der Schriften anderer Jesus-Gruppen.<sup>52</sup> Eine Vita erfasst das Wesentliche eines Lebens, auch wenn noch mehr Material zur Verfügung stünde,<sup>53</sup> und so bleibt für die joh Gemeinde die vorliegende Vita, authentisch begründet im Zeugnis des geliebten Jüngers, Orientierung ihres Lebens.

Mit Joh 21 liegt also ein Nachtrag zur eigentlichen Jesus-Vita vor. Innerhalb der antiken Viten-Literatur stellt dies eher eine Ausnahme dar, findet aber doch Parallelen. Cornelius Nepos fügt seiner Atticus-Vita kurz nach dem Tod des Porträtierten und anlässlich einer zweiten Auflage einen Nachtrag an.<sup>54</sup>

Der Neueinsatz in 19,1 blickt auf die Vita *vor* Atticus' Tod zurück, gibt die Absicht der nunmehr möglichen Vervollständigung und den Zweck der Vita an: Atticus soll als Beispiel (*exemplum*) für die eigene Lenkung des persönlichen Schicksals durch Bildung des Charakters dienen (vgl. 11,6). Der Nachtrag enthält aber nicht nur Erkrankung, Ankündigung des Freitods, Tod und Begräbnis des Atticus (21), sondern thematisiert auch sein Verhältnis zum aufstrebenden Octavian, der zuvor lediglich beiläufig erwähnt wurde (12,1), dessen politische Karriere jedoch zur Zeit des Nachtrags einen steilen Aufstieg nahm. Bezeichnend ist, dass das Verhältnis eher distanziert gezeichnet ist: Atticus' freundschaftliches Verhalten gegenüber Octavian ging nicht über das für ihn typische Maß hinaus (19,2); das Interesse an dieser Freundschaft ging einseitig von Octavian aus (20,1f.), Atticus trat dabei v.a. für *öffentliche* Belange ein (20,3); Atticus wurde von Octavian und dessen politischem Gegner Antonius in gleicher Weise geschätzt und schlug sich

<sup>52</sup> Ob dabei an Paulusbriefe, die Logienquelle, das MkEv oder an MtEv und LkEv zu denken wäre, sei hier offen gelassen. Zur strittigen Frage nach dem Verhältnis zwischen JohEv und Synoptikern vgl. S. Schreiber, Kannte Johannes die Synoptiker? Zur aktuellen Diskussion, in: VF 51 (2006) 7–24.

<sup>53</sup> Damit dient die Aussage eher der Abgrenzung denn der Eröffnung eines Erfahrungsraums für das weiterhin geschehende Wirken Jesu. Letzteres vertritt K. Wengst, Joh II (s. Anm. 28) 328.

<sup>54</sup> Corn. Nep., Att 19–21. Datum ist das Jahr 29 v.Chr.; die Vita wurde erstmals im Jahr 35 und damit noch zu Lebzeiten des Atticus, der 32 starb, veröffentlicht, was eine Ausnahme darstellt. Vgl. die Hinweise bei H. Sonnabend, Geschichte (s. Anm. 1) 108.112; M. Ebner, Viten (s. Anm. 5) 47f.

auf keine Seite (20,4f.). Mehr noch, es wird verborgene Kritik am Anspruch Octavians hörbar: Glück, nicht besondere persönliche Dignität, ist die Ursache seines Erfolgs (19,2f.); das Streben Octavians nach Weltherrschaft und absoluter Macht wird mit dem seines Erzfeindes Antonius gleichgesetzt (20,5) – und indirekt mit dem Streben des Atticus konfrontiert, der „seine eigene Persönlichkeit geformt hat (*se ipse finxit*)“ (11,6); eine andere Form von Macht – die über sich selbst – ist das Ziel des Atticus!

So schafft Nepos in diesem Nachtrag einen stärkeren Bezug der Vita zur aktuellen politischen Situation, für die das an Atticus entwickelte Leitbild Bedeutung gewinnt: eine zum römischen Politiker-Ideal der Zeit alternative Lebensgestaltung, orientiert an der griechischen Kultur und Philosophie.<sup>55</sup> Damit rechtfertigt Nepos nicht nur den Lebensstil seines Freundes Atticus, sondern verteidigt implizit auch seine eigene Lebensweise. Die Darstellung des Nachtrags forciert die Gültigkeit des Atticus-Ideals für die Gegenwart des Nepos und damit die *politische* Relevanz der Vita.

In seiner Epaminondas-Vita kennzeichnet Nepos den Schlussgedanken als Nachtrag (10,4: *adiunxero*): Das tugendhafte Leben des Epaminondas führt letztlich dazu, dass Theben während dessen Lebenszeit nicht unter *alienum imperium*, sondern ausnahmsweise *caput* Griechenlands war; und er fügt hinzu: *Ex quo intellegi potest unum hominem plures quam civitatem fuisse*. Vorsichtig formuliert steht der Einzelne mit besonderen Tugenden der Bürgerschaft gegenüber. Man fühlt sich an Atticus erinnert,<sup>56</sup> besonders, wenn man die in der Vita beschriebenen Tugenden betrachtet: musisch-geistige Vorzüge (2,2; 3,1–3) – in Verbindung mit der Bemerkung, diese würden zur Zeit des Biographen kaum mehr geschätzt (2,3); Unbestechlichkeit (4,1–6); Überzeugungskraft durch politische Rhetorik (5,1–6,4); Souveränität gegenüber der öffentlichen Meinung (auch angesichts drohenden Todes; 7,3–8,5); Verweigerung der Beteiligung am Bürgerkrieg (10,3).

Diogenes Laertios beschließt die Vita des Sokrates (Diog. L. II 18–47) mit einem Nachtrag (43–47), wobei er den Übergang knapp andeutet: „So war er (Sokrates) also von den Menschen weggenommen“ (43). Als zentrales Thema des Nachtrags erscheint der Gegensatz zwischen der Verkennung und der wahren Größe des Sokrates, womit die Rehabilitation des von den Athenern zum Tode verurteilten Sokrates herausgestellt wird.

So erzählt Diogenes von der bald eintretenden Reue der Athener, die sich in der Bestrafung der Gegner und der Errichtung einer Bronzestatue ausdrückt; dabei ist

---

<sup>55</sup> Dazu S. Anselm, Struktur und Transparenz. Eine literaturwissenschaftliche Analyse der Feldherrnviten des Cornelius Nepos (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 11), Wiesbaden 2004, 175–182; H. Sonnabend, Geschichte (s. Anm. 1) 113.

<sup>56</sup> S. Anselm, Struktur (s. Anm. 55) 175.182, arbeitet Atticus als idealen Leser der Feldherrnviten heraus.

Sokrates mit anderen verkannten Geistesgrößen vergleichbar (43f.).<sup>57</sup> Ein selbst verfasstes Epigramm<sup>58</sup> auf Sokrates kontrastiert die göttliche Weisheit des Sokrates mit der ungerechtfertigten Ablehnung seitens der Athener (46). Und was die Ablehnung seiner Lehre betrifft, steht Sokrates in der Gesellschaft prominenter Vorgänger wie Pythagoras, Homer und Hesiod (46) – was wieder seiner Rechtfertigung dient. Die Liste der Schüler des Sokrates kann so berühmte Namen wie Plato, Xenophon und Antisthenes nennen (47).<sup>59</sup>

In welcher Beziehung die hier hervorgehobene Rechtfertigung des Sokrates bzw. allgemeiner das Thema der unangemessenen Ablehnung eines großen Philosophen zur Gegenwart des Diogenes Laertios steht, bleibt uns verborgen, da über dessen Person und Leben kaum Informationen erhalten sind.<sup>60</sup>

Auf diesem Hintergrund scheint es möglich, die beiden Epiloge in Joh 20,30f. und 21,24f. nicht als literarkritische Naht, sondern als literarisches Darstellungsmittel zu lesen, mit dem sich eine bewusste Textstrategie verbindet: Der Nachtrag in Joh 21 trennt die „Nachgeschichte“ von der eigentlichen Vita, um sie zugleich sachlich mit ihr in Beziehung zu setzen. Die soziopolitische Situierung der Vita kommt im Nachtrag fokussiert zur Sprache.<sup>61</sup> Daraus ergeben sich Impulse für die Verfasserfrage (4.) und die Konstruktion der textexternen Situation (5.).

Die internationale Forschung beurteilt Joh 21 nach wie vor kontrovers. Der Großteil der Forschung versteht 21,24f. so, dass sich hier der Verfasser des *Nachtrags* zu erkennen gibt, der zugleich den Hauptteil als Werk des geliebten Jüngers kenntlich macht.<sup>62</sup> Daraus ergibt sich die Zuweisung von Joh 21 an eine spätere Redaktion. Auf der anderen Seite wächst die Zahl der Stimmen, die Joh 21 als ursprünglichen Bestandteil der Schrift verstehen – freilich teilweise verbunden mit dem texttheoreti-

<sup>57</sup> Etwas unsystematisch, aber für die kompilierende Arbeitsweise des Diogenes typisch, schließt sich eine Diskussion über das Geburts- und Todesdatum des Sokrates und ein Hinweis auf dessen naturwissenschaftliches Interesse an (44f.).

<sup>58</sup> Dies entspricht der Gewohnheit des Diogenes, vgl. zu Aristoteles (V 8) oder Epikur (X 16).

<sup>59</sup> Den Abschluss bilden wie üblich andere prominente Träger des gleichen Namens.

<sup>60</sup> Dazu *H. Sonnabend*, *Geschichte* (s. Anm. 1) 191.

<sup>61</sup> Nepos intendierte die Rechtfertigung der eigenen Lebensweise gegenüber dem politischen Trend. Für ihn lässt sich auch ein Gruppenbezug verifizieren: Zusammen mit seinen Freunden Varro und Cicero steht er für eine „Richtung im späterepublikanischen Rom, der an einer Annäherung des griechischen und des römischen Kulturkreises gelegen“ war (*H. Sonnabend*, *Geschichte* [s. Anm. 1] 110). Der Bezug zur außertextlichen Wirklichkeit sei betont gegen *H. Thyen*, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2005, 776–796, der Joh 21 als intra- oder intertextuelles „Spiel“ zwischen Text und Prätexten versteht. Aber auch *U. Busse*, *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual* (BETHL 162), Leuven 2002, 268–271.301f., betont die *literarische* Funktion des geliebten Jüngers.

<sup>62</sup> So für viele *K. Wengst*, *Joh I* (s. Anm. 28) 30f.; II 325, und *U. Schnelle*, *Joh* (s. Anm. 28) 314f.320f.; *ders.*, *Einleitung* (s. Anm. 28) 523f. Für eine kaum im Einzelnen identifizierbare Schlussredaktion, die durch Joh 21,24f. bezeugt ist, *M. Hengel*, *Frage* (s. Anm. 28) 224f.273.

schen Postulat, dass die literarische Textwelt ganz in sich zu verstehen sei und nicht transparent für eine dahinter erkennbare Gesprächssituation werde.<sup>63</sup>

#### 4. Joh 21 und die Verfasserfrage

Lässt Joh 21,24f. also zwei unterschiedliche Verfasser erkennen? Und steht überhaupt die *Verfasserfrage* im Zentrum der Verse? Ein äußerer Hinweis auf die Einheitlichkeit von Joh 1–21 ergibt sich aus dem Fehlen jedes textkritischen Belegs für eine Version des JohEv ohne Kap. 21. Eine Abfassung des Nachtrags durch den Biographen in großer zeitlicher Nähe zum Hauptteil wird damit wahrscheinlich.<sup>64</sup> Dies bestätigt der Anschluss mit μετὰ ταῦτα in 21,1, der keinen Hinweis auf einen größeren Zeitabstand zwischen Nachtrag und Hauptteil enthält.

Sprachlich bezieht sich die Aussage in 21,24 auf das *ganze* Buch. Denn die Demonstrativpronomina in 21,24 (περὶ τούτων bzw. ταῦτα) verweisen nach üblichem griechischen Sprachgebrauch auf etwas gerade Genanntes, können also kaum über Kap. 21 hinweg nur Joh 1–20 meinen.<sup>65</sup> Der unmittelbar vorangehende Text 21,1–23 muss zumindest mitgemeint sein.

Dann ist es auch unwahrscheinlich, dass ein Anonymus in 21,24f. den geliebten Jünger als *Verfasser* des übrigen Textes ausweisen will. Die Struktur des Satzes 21,24 hebt nämlich die *Zeugnisfunktion* des geliebten Jüngers hervor: „Dieser ist der Schüler, der über dieses zeugt und der dies schrieb, und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist.“ Das Zeugnis umgreift das „Schreiben“ in Form einer *inclusio*, die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses ist der Zielpunkt. Der Fokus liegt nicht auf der Verfasserschaft der Vita, sondern auf der Verlässlichkeit des darin enthaltenen Zeugnisses. Bereits

<sup>63</sup> Vgl. H. Thyen, Joh (s. Anm. 61) 4f.772–777.788.793f.; U. Busse, Johannesevangelium (s. Anm. 61) 260–268. Geschichtliche Einblicke sieht dagegen C.S. Keener, John I (s. Anm. 19) 113; II 1217–1224.

<sup>64</sup> Der Einwand, dass bis zu den ersten greifbaren Textzeugen ein Zeitraum von über einhundert Jahren bleibe, wird relativiert durch andere Texteinheiten, deren sekundäre Zufügung in der Textüberlieferung Spuren hinterlassen hat, z.B. 1 Kor 14,34f.; Mk 16,9–20; Joh 7,53–8,11. Vielleicht hat ja Tertullian die Textgestalt von Joh 21 als Nachtrag wahrgenommen, wenn er nach einem Durchgang durch das Werk Joh 20,30f. als *clausula Evangelii* und *definitiva sententia* bezeichnet (Prax 25,4), denn zugleich zeigt er Kenntnis von Passagen aus Joh 21 (Belege bei M. Hengel, Frage [s. Anm. 28] 218 Anm. 36). Ins Gespräch brachte die Tertullian-Stelle M. Latke, Joh 20,30f. als Buchschluss, in: ZNW 78 (1987) 288–292. Wenig beweiskräftig ist m.E. ein koptisches Papyrusblatt mit Joh 20,19–31, wohl eine private (!) Abschrift aus dem 4. Jh., das den Rest der Seite nach 20,31 nicht füllt; unklar bleibt, ob nur diese Passage oder das ganze JohEv kopiert wurde; Edition bei G. Schenke, Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas, in: Coptica – Gnostica – Manichaica (FS W.-P. Funk) (BCNH.E 7), Québec/Leuven 2006, 893–904.

<sup>65</sup> Zur Verwendung der griechischen Demonstrativpronomina vgl. BDR § 290.

19,35 betont die Authentizität des Zeugnisses vom Kreuzestod Jesu, verbürgt durch den Augenzeugen (nach 19,26 wohl der geliebte Jünger). Dem entspricht auch die 1. Pers. Plural des Verbs οἴδαμεν in 21,24: Das Bewusstsein, die Überzeugung der Gemeinde („wir“) bestätigt das Zeugnis.<sup>66</sup> Dass das Zeugnis der Gemeinde anvertraut ist, zeigt auch 15,26f.: Der Paraklet, den Jesus seinen Schülern zusagt, wird ebenso zum Jesus-Zeugen wie die Schüler, die von Anfang an dabei waren. Das „Wir“, in das sich der Biograph in 21,24 einreihet, ist vom geliebten Jünger als (Ur-)Zeugen unterschieden.

Der Verfasser der Vita legt also in 21,24 seine Quelle offen. Die Angabe von Quellen zählt zu den Gepflogenheiten der Darstellung in antiken Viten.<sup>67</sup> Philo erwähnt ganz am Ende seiner Mose-Vita eine schriftliche Quelle – die „heilige Schrift“ selbst ist die Basis seines Werkes (Vit Mos II 292, zitiert unter 3.5), auf der er freilich eine eigene Vita aufbaut. In Joh 21,24 dient die Quellenangabe der personalen Autorisierung der Schrift als Zeugnis des geliebten Jüngers: Der geliebte Jünger ist der eigentliche, „wahre“ Verfasser der Vita, sein Zeugnis bildet die Basis, auch wenn er selbst nicht bei der Abfassung die Feder geführt hat.<sup>68</sup> Die literarische Quellenfrage verbindet sich mit der theologischen Zeugnisthematik. Der Hinweis auf das „Schreiben“ des geliebten Jüngers kann dann so interpretiert werden, dass für den Verfasser der geliebte Jünger die Vita im tieferen Sinne geschrieben hat und er selbst ganz hinter dessen Autorität zurücktritt.<sup>69</sup>

## 5. Die textexterne Situation – Konstruktionen

### 5.1 Die Exklusivität des Königs Jesus

Antike Viten, so konnten wir feststellen, setzen sich mehr oder weniger direkt mit den soziopolitischen Verhältnissen ihrer Zeit auseinander. Bereits

<sup>66</sup> Vgl. schon R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK II), Göttingen <sup>11</sup>1978, 555f., der das „Bewusstsein der Gemeinde“, freilich von einem redaktionellen Verfasserkreis, angesprochen sieht. U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen <sup>2</sup>2000, 331: „im ‚Wir‘-Stil der Kirche“. Anders R. Bauckham, Jesus (s. Anm. 22) 369–383: das „Wir“ sei ein „we‘ of authoritative testimony“ (371) und stehe für „Ich“.

<sup>67</sup> Beispiele sind die Quellen-Diskussionen bei Corn. Nep., Alkibiades 11,1; Konon 5,4; Plut., Alex 31,2f.; 38,4; 46,1f.; Numa 21,4; 22,2,4.

<sup>68</sup> Als grammatikalische Eröffnung eines semantischen Spielraums des Verbs γράφειν sei an dessen *kausative* Bedeutung („schreiben lassen“) erinnert (z.B. Joh 19,19: Pilatus ließ den Titulus schreiben); vgl. die antike Praxis, Briefe zu diktieren (z.B. Röm 15,15 mit 16,22). Für ein wörtliches Verständnis tritt u.a. R. Bauckham, Jesus (s. Anm. 22) 358–363 ein.

<sup>69</sup> Sprachlich hebt sich Joh 21 nicht vom Rest der Schrift ab, vgl. E. Ruckstuhl/P. Dschulnigg, Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium (NTOA 17), Freiburg (Schweiz) 1991, bes. 251–253. Zu einigen inhaltlichen Verbindungen vgl. den folgenden Abschnitt (5.).

die Tatsache, dass über Jesus eine Vita verfasst wurde, ist bemerkenswert, belegt sie doch die Fokussierung auf die Gestalt Jesu als Leitbild einer bestimmten Gruppe. Mit der Vita findet eine Konzentration auf eine aus den Volksgruppen Israels herausgehobene *Einzelperson* als Offenbarer des Gottes Israels statt.<sup>70</sup> Der Exklusivanspruch, der dabei immer wieder erhoben wird (z.B. 3,36; 6,53; 8,24; 12,48; 14,6; 15,4–6), findet besonders starken Ausdruck in der Königsprädikation für Jesus.

Die messianische Königsstellung Jesu wird, ausgehend vom Bekenntnis in Joh 1,49 zu Jesus als „Sohn Gottes“ und „König Israels“, im Plot der Vita entfaltet.<sup>71</sup> Nach dem Speisungswunder entzieht sich Jesus dem Wunsch der Volksmenge, ihn zum König zu machen (6,15). Die unverhältnismäßig große Menge (eine Litra entspricht etwas mehr als einem Viertelliter) sehr teuren (300 Denare) Nardenöls, das bei der Salbung Jesu in 12,1–8 allein für seine Füße aufgewendet wird, zeigt königliche Dimensionen. Der als Einholung eines Herrschers gestaltete Einzug Jesu in Jerusalem (12,12–19) proklamiert ihn als „König Israels“. Den Höhepunkt bildet die Passion. Beim Verhör vor Pilatus bestätigt Jesus sein Königein (18,36f.). Die Verspottung Jesu durch die Soldaten (19,2–5) verbindet die grausame Handlung mit hintergründiger Ironie: Der wahre König wird in einer Persiflage unwissentlich als König verehrt. Die Szene um den Kreuzestitel (19,19–22) oszilliert zwischen der Verurteilung Jesu als revolutionärem Königsprätendenten und seinem wirklichen Königein; dass Pilatus den Titel gegen den erklärten Willen der jüdischen Führung nicht entfernt, bestätigt ironischerweise den Königsanspruch. Jesu Begräbnis schließlich wird unter Verwendung einer „königlichen“ Menge wertvoller Duftstoffe vollzogen (19,38–42).

Als König Israels gebührt Jesus innerhalb des Judentums umfassende Anerkennung, womit ein Exklusivanspruch reklamiert wird. Paradoxerweise

<sup>70</sup> Dieser Vorgang ist sonst nur für Mose belegt, vgl. Philo, Vit Mos I–II. Die biographischen Passagen über Josef (Gen 37–50) oder David (1 Sam 16–1 Kön 2) z.B. sind in größere Erzählzusammenhänge eingebunden, d. h. im AT dominiert die Geschichtsschreibung, die JHWHs Wirken in Israels Geschichte dokumentiert. Die Autorisierung apokalyptischer Schriften durch fiktive Gestalten (der Vergangenheit) wie Henoch, Esra, Mose kann nur bedingt als Analogie gelten. Der christologische Fokus der Jesus-Viten gewinnt zusätzlich Profil angesichts des Fehlens von Rabbinen-Viten; dazu P.S. Alexander, *Rabbinic Biography and the Biography of Jesus. A Survey of the Evidence*, in: C.M. Tuckett (Hrsg.), *Synoptic Studies. The Ampleforth Conferences of 1982 and 1983 (JSNT.S 7)*, Sheffield 1984, 19–50; R.A. Burridge, *Gospels (s. Anm. 8)* 303f.337–339. Eine Jesus-Vita bedeutet aber nicht, dass Jesus an die Stelle der Tora tritt (die im Zentrum der rabbinischen Überlieferung steht und von jedem einzelnen Rabbi repräsentiert wird), sondern Jesus ist das Modell, nach dem die Tora zu verstehen ist (was Konsequenzen für Joh 1,17 hat).

<sup>71</sup> Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der königlichen Gesalbtenenerwartung vgl. S. Schreiber, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105)*, Berlin/New York 2000. Auch die Hirten-Metaphorik in Joh 10,1–18 besitzt Anklänge an Israels Königstheorie; vgl. ebd. 182.474; dazu Philo, Vit Mos I 61f. Zur Entfaltung des Königeins Jesu im JohEv H. Kvalbein, *The Kingdom of God and the Kingship of Christ in the Fourth Gospel*, in: *Neotestamentica et Philonica (FS P. Borgen)*, Leiden 2003, 215–232, 227–231.

offenbart er sich besonders dort als König, wo seine Machtlosigkeit am sichtbarsten hervortritt: am Kreuz. Die Gemeinde, die die Hintergründigkeit der Darstellung versteht, erkennt in Jesus die singuläre Leitfigur ihres Lebens. Sie erkennt aber auch die Besonderheit des Königseins Jesu, das durch das Kreuz nicht falsifiziert, sondern charakterisiert wird. Damit leistet die Vita eine Rechtfertigung des durch den schändlichen Kreuzestod gesellschaftlich desavouierten Jesus, der eigentlich als verbrecherischer Sklave oder Terrorist niederen Standes gelten müsste.

Der Exklusivanspruch der (jüdischen) Jesus-Anhänger muss ein Diskussionspunkt mit anderen jüdischen Gruppen der lokalen Umgebung gewesen sein. Ein innerjüdischer Differenzierungsprozess wird erkennbar, der bereits Jahrzehnte vor der Abfassung der Vita begonnen haben wird. Angestoßen durch den geschichtlichen Umbruch innerhalb des Judentums nach dem jüdisch-römischen Krieg mit der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels im Jahr 70, tritt diese innerjüdische Diskussion in eine neue Phase ein. Der in Joh 9,22.34f.; 12,42 und 16,2 thematisierte Ausschluss aus der (lokalen!) Synagoge steht für einen institutionellen Trennungsprozess, der für die joh Gemeinde einschneidende rechtliche und soziale Folgen zeitigte.<sup>72</sup> Genau die dabei zur Diskussion stehende besondere Bedeutung Jesu als Offenbarer Gottes ist *das* Thema der Vita. Daher gehe ich davon aus, dass die Folgen der Trennung der joh Gemeinde von der lokalen Synagoge die Situation der Gemeinde zur Zeit der Abfassung der Vita aktuell bestimmten.<sup>73</sup> Der Sinn exklusiver Zugehörigkeit zu Jesus bedarf verstärkter Begründung und Verifikation.

Wie Viten über vergangene Größen für die eigene Situation transparent werden können, hat Sabine Anselm für die Feldherrnviten des Nepos untersucht, bei denen nicht-römische Feldherrn dem römischen Publikum als moralische Exempla vorgestellt werden.<sup>74</sup>

Die Vita Jesu bearbeitet die entstandene existentielle Verunsicherung. Sie dokumentiert eine Festlegung auf die Überzeugung, dass *Jesus* der entscheidende, einzigartige offenbarungstheologische Zugang zu Gott ist. Und sie begründet ein Zugehörigkeitsgefühl der Anhänger/innen, dessen stärkster Ausdruck die Metaphorik der *familia dei* ist. Bereits in Joh 1,12 sind die Anhänger/innen als „Kinder Gottes“ angesprochen (vgl. 11,52), die Szene

<sup>72</sup> Zu den Hintergründen vgl. *K. Wengst*, Joh I (s. Anm. 28) 21–26; *S. Schreiber*, Begleiter durch das Neue Testament, Düsseldorf 2006, 117–119.

<sup>73</sup> Ein Großteil der Forschung sieht diese Trennung bereits als ein Stück Gemeindeggeschichte; vgl. nur *U. Schnelle*, Einleitung (s. Anm. 28) 513f.; *M. Hengel*, Frage (s. Anm. 28) 298–306; *U. Busse*, Johannesevangelium (s. Anm. 28) 5.10 (vgl. ebd. 49–55 zu klassischen Stufenthesen zur Entstehung der Schrift).

<sup>74</sup> *S. Anselm*, Struktur (s. Anm. 55) bes. 65f.161–174.183–185.

mit Maria und dem geliebten Jünger beim Kreuz in 19,26f. lässt sich als symbolische Konstituierung der joh *familia dei* lesen, und gegenüber Maria von Magdala referiert der Erweckte in 20,17 auf die Schüler als „Brüder“, die in der Beziehung zu Gott als Vater mit ihm selbst verbunden sind.<sup>75</sup>

Interessant ist im Vergleich die Vita, die Tacitus gegen Ende des 1. Jh. über seinen Schwiegervater Agricola, also ein Familienmitglied, schreibt. Die hellen Farben, mit denen er Agricola darstellt, strahlen auf die Familie zurück und bedeuten zugleich eine Verteidigung der *memoria* des Verstorbenen, auf dessen politische Karriere unter Domitian nach dem Tod des Kaisers ein durchaus kritisches Licht fallen konnte. Mittels einer Vita betreibt Tacitus Propaganda für die eigene Familie.<sup>76</sup>

## 5.2 Der König als politische Alternative

Im Tötungsbeschluss des Synedriums wird – freilich aus der Gegnerperspektive – deutlich, dass Jesus eine politische Alternative darstellt (11,47–53). Weil er Anhänger um sich sammelt (11,48: „alle werden an ihn glauben“, 12,19: „siehe der Kosmos läuft weg ihm nach“), kann er politisch gefährlich werden und Rom einen Anlass für einen Militärschlag bieten. Brisant erscheint diese Sorge angesichts militanter jüdischer Befreiungsbewegungen in Judäa und Galiläa in der Zeit nach dem Tod Herodes' des Großen 4 v. Chr. und im Vorfeld des jüdisch-römischen Krieges 66–70/73.<sup>77</sup> Doch wieder ist damit nur die Oberfläche berührt; hinter der pragmatischen Strategie des amtierenden Hohenpriesters Kaiaphas (11,50: „es ist besser, dass *ein* Mensch sterbe für das Volk“) erkennt der Verfasser der Vita einen tieferen Sinn, der Jesu Sterben von Gottes Heilsmacht her deutet.

Die Vita macht deutlich, dass es sich bei Jesus um einen *alternativen* König handelt. Bereits die Wahl eines kleinen Esels als Reittier beim Einzug in Jerusalem (Joh 12,12–19) bezeichnet die nicht an Macht und Gewalt orientierte Art des Königseins Jesu.<sup>78</sup> Ebenso distanziert die Korrektur des

<sup>75</sup> Zu dieser Metaphorik J.G. van der Watt, *Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John* (BIS 47), Leiden 2000.

<sup>76</sup> Dazu H. Sonnabend, *Geschichte* (s. Anm. 1) 133f.143. Das geht noch über die *pietas* gegenüber einem Familienmitglied, der traditionell in der Leichenrede (*laudatio funebris*) entsprochen wird, als Abfassungszweck hinaus.

<sup>77</sup> Dazu S. Schreiber, *Gesalbter* (s. Anm. 71) 275–317.

<sup>78</sup> Interessant ist im Vergleich, wie Plutarch den Einzug Numa in Rom als Gegenmodell zu römischen Triumphzügen schildert: Zu Fuß und ohne Waffen, aber begleitet von der Freude des Volkes, zieht der neue König ein (Plut., Numa 7,1). H.-D. Betz, *Plutarch's Life of Numa. Some Observations on Graeco-Roman „Messianism“*, in: M. Bockmuehl/J. Carlton Paget (Hrsg.), *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, London 2007, 44–61, zeigt, wie Plutarch (in platonischer Tradition) Numa als Philosophen und damit idealen König stilisiert.

Königsanspruchs Jesu beim Pilatus-Verhör (18,33–37) Jesus von allen Formen gewaltbereiter Machtpolitik und kontrastiert damit seine umfassende Bedeutung als Offenbarer der „Wahrheit“. Impliziert erscheint eine Kritik am imperialen Machtanspruch Roms. In 19,11 spricht Jesus diese Kritik gegenüber dem lokalen Vertreter Roms in Palästina direkt aus: Die Überzeugung vom Ursprung der politischen Macht in Gott relativiert die faktische Macht des Pilatus – zumindest auf der Ebene der persönlichen Zustimmung. Als sich beim Verhör Jesu durch Pilatus die Waagschale zu ihren Ungunsten neigt, greifen „die Juden“ zum stärksten politischen Mittel: Sie spielen Jesus als Königsprätendenten gegen den römischen Kaiser aus (19,12–16) – und bringen damit die Alternative auf den Punkt.

Dabei müssen sich die Hohenpriester selbst zur absoluten Anerkennung des Kaisers bekennen (19,12.15). Für den Biographen geben sie damit ihre jüdische Identität auf. In der innerjüdischen Gesprächssituation der Vita impliziert dies, pragmatisch betrachtet, den Vorwurf an die jüdischen Gesprächspartner nach 70 n.Chr., Jesus als einzige Alternative zum totalen Machtanspruch des römischen Kaisers, zur Fremdherrschaft, abgelehnt zu haben. Es ist der Vorwurf der inneren Anpassung, der die Vita-Leser ihrem Selbstverständnis gemäß durch ihr Festhalten an der Exklusivität des Königs Jesus entgehen.

Die Vita lässt die politische Tragweite von Jesu Königssein auffallend offen. Symbolische Handlungen, Gegnerperspektive, ironische Brechung und theologische Spezifizierung nehmen dem Königsanspruch bei oberflächlicher Lektüre seine politische Anstößigkeit. Dabei handelt es sich neben der sachlichen Überzeugung von der Eigenart des Königsseins Jesu auch um eine politische Schutzfunktion. Eine Vita über eine politische Gegenfigur zur aktuellen (flavischen) Kaiserherrschaft konnte tödliche Folgen für den Biographen und seine Anhänger haben, wie der Fall der Vitenschreiber Arulenus Rusticus und Herennius Senecio belegt, die oppositionelle Senatoren unter Nero bzw. Vespasian porträtierten – und dafür unter Domitian hingerichtet wurden.<sup>79</sup> Eine hintergründige Lektüre der Jesus-Vita freilich entdeckt schnell die politische Brisanz der Hauptfigur!

### 5.3 Was der geliebte Jünger Petrus zu sagen hat ...

Der Nachtrag signalisiert einen Blickwechsel. Nach dem Verlust der Heimat im Synagogenverband sucht der Biograph aktuell eine Ortsbestimmung der joh Gemeinde innerhalb *christlicher* Gemeindegruppen. Über diese

---

<sup>79</sup> Vgl. Anm. 2. Zur Notwendigkeit und Praxis bewusster Verschleierung politischer Kritik in der römischen Kaiserzeit vgl. S. Schreiber, Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, in: BZ 48 (2004) 65–85.

außertextliche Situation ist der Nachtrag der Vita mit dem Hauptteil kausal verbunden.

Der Text Joh 21 enthält Indizien für einen konkreten Situationsbezug. Sowohl beim Tod des Petrus (21,18f.) als auch beim Tod des geliebten Jüngers (21,22f.) handelt es sich um konkrete Ereignisse. Bei Petrus wird dieselbe Todesart wie bei Jesus, also die Hinrichtung am Kreuz, vorausgesetzt.<sup>80</sup> Das „Bleiben“ des geliebten Jüngers (21,22f.) deutet demgegenüber auf einen natürlichen Tod, und die Zurechtweisung Jesu an Petrus stellt klar, dass dieser keinen Mangel bedeutet.<sup>81</sup> Bei den beiden *erzählten* Figuren handelt es sich um *fiktive* Gestalten, hinter denen jedoch reale Gestalten umrisshaft erkennbar werden, was auch deswegen wahrscheinlich ist, weil sich die Erinnerung an die Todesarten logischer in die Erzählsituation (Zeit der Vita) als in die erzählte Zeit fügt. Die Synkrisis zwischen den beiden Gestalten, die den Blick von der Hauptperson der Vita weg auf die Nachfolger lenkt, verweist auf gruppenspezifische Funktionen dieser Erzählfiguren – sie werden zu Identitätsfiguren für bestimmte christliche Gruppen. Beim geliebten Jünger wird dies zusätzlich dadurch deutlich, dass auf ihn nie mit einem Eigennamen, sondern stets mit dem typisierenden Epitheton „geliebter Jünger“ referiert wird.

In der Fischfangerzählung 21,1–14 ist Petrus (neben Jesus) die Hauptfigur: Er ergreift die Initiative zum Fischfang, springt Jesus entgegen in den See, zieht das Netz mit den 153 großen Fischen, das nicht zerreißt, an Land. Symbolisch betrachtet, übernimmt Petrus die Rolle dessen, der neue Anhänger für Jesus gewinnt, zum gemeinsamen Mahl mit dem Herrn bringt und für die Einheit der Gemeinschaft steht. Aber dem geliebten Jünger gebührt doch das erste Erkennen Jesu (21,7), auf dessen Mitteilung hin Petrus reagiert.<sup>82</sup> Auch nach dem Kriterium der Nachfolge sind beide vergleichbar: Während an Petrus in 21,19.22 die Aufforderung ergeht: ἀκολούθει μοι, wird der geliebte Jünger bereits als Nachfolgender bezeichnet (21,20: ἀκολουθοῦντα).

Interessant sind die narrativen Rückverweise auf Schlüsselsituationen im Hauptteil. Bei Petrus verweist die dreimalige „Liebesfrage“, die Jesus ihm in 21,15–17 stellt, auf die dreifache Verleugnung aus 18,15–18.25–27.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Vgl. 21,18 „deine Hände ausstrecken“; 21,19 σημαίνων ποίω θανάτῳ wörtlich auch in Bezug auf Jesu Tod in 12,33; 18,32; die Ankündigung an Petrus „du wirst mit später folgen“ in 13,36. Dazu K. Wengst, Joh II (s. Anm. 28) 321f.

<sup>81</sup> Vgl. K. Wengst, Joh II (s. Anm. 28) 323f. Anders H. Thyen, Joh (s. Anm. 61) 790, der auf dasselbe Martyrium des geliebten Jüngers schließt.

<sup>82</sup> Eine vergleichbare Rollenverteilung zeigte schon der Lauf zum Grab in 20,1–10: Der geliebte Jünger läuft schneller, sieht bereits das Wesentliche, lässt Petrus aber den Vortritt ins Grab und ist dann doch der, von dem gesagt wird: „er sah und glaubte“ (20,8).

<sup>83</sup> Ein intratextuelles Verweissignal darauf ist schon das Kohlenfeuer (ἀνθρακία) am Ufer in 21,9, das an das Kohlenfeuer im Hof des Hohenpriesters aus 18,18 erinnert.

Petrus erhält dabei den Hirtenauftrag, d. h. die Leitung der Gemeinde, was ihn auf dem Hintergrund der „Hirtenrede“ (10,1–18) in die Nachfolge der Aufgabe Jesu einsetzt. Das bedeutet die Rehabilitation des Verleugners, zugleich aber wirkt das Versagen Petri insofern nach, als Jesus ihn *drei Mal* an die Liebe als Wesen der Nachfolge erinnern muss; zum Vertrauensbeweis tritt der Anspruch an Petrus. Beim geliebten Jünger, der das Wesensmerkmal der (ihm geschenkten!) Liebe bereits im Beinamen trägt, wird in 21,20 ausdrücklich auf die Szene beim Abendmahl (13,23–27) rückgeblickt, und zwar einerseits auf die besondere Nähe des geliebten Jüngers zu Jesus (Liegen an der Brust), andererseits auf die Frage nach dem Verräter, die Petrus nicht selbst stellen wollte und die er an den geliebten Jünger übergab (13,24).

Der Vergleich wertet Petrus keineswegs ab, er stellt vielmehr seine besondere Funktion für die ersten Christen heraus. Er demonstriert aber auch die charakteristische Eigenart des geliebten Jüngers, die in besonderer Nähe zu Jesus und direktem Verstehen Jesu besteht.<sup>84</sup> Die Überlieferung dieses Verstehens macht den besonderen Wert der Tradition der joh Gemeinde aus. Das in 21,22f. betonte „Bleiben“ des geliebten Jüngers, das der Erzähler ausdrücklich vom „Nicht-Sterben“ differenziert, codiert die bleibende Bedeutung der Gemeinde-Tradition und konkret der vorliegenden Vita.<sup>85</sup>

Der Nachtrag zeichnet so kein *anderes* Petrus-Bild als der Hauptteil,<sup>86</sup> sondern konkretisiert das Bild auf die *Funktion* für die Entstehung der ersten christlichen Gemeinschaften hin.

Der Nachtrag intendiert also eine Einordnung der joh Gruppe in eine petrinisch geprägte Gemeinschaft des Urchristentums. Dazu ist die unbedingte Anerkennung der Urgemeinde als Basis der Gemeinschafts- und Traditionsentwicklung unumgänglich.<sup>87</sup> Zugleich bleibt der joh Gruppe ihre eigene Bestimmung und ihr Wert für die gesamte Christenheit bewusst: Sie besitzt mit ihrer Tradition und ihrem Traditionsgaranten eine besondere Sprache und eine besondere Einsicht in die Bedeutung Jesu, die sie den

<sup>84</sup> Allgemeiner *R. Bauckham*, Jesus (s. Anm. 22) 395: „Peter and the Beloved Disciple represent two different kinds of discipleship: active service and perceptive witness“ (vgl. 367f.).

<sup>85</sup> Das „Bleiben“ bezieht auch *K. Wengst*, Joh II (s. Anm. 28) 325 auf das Evangelium.

<sup>86</sup> So aber grundlegend *R.E. Brown*, The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times, New York 1979, 161f.; vgl. *K. Wengst*, Joh II (s. Anm. 28) 316.319, der nun in Petrus die Einheit der Kirche garantiert sieht und daher auf einen Nachtrag von anderer Hand schließt; *U. Schnelle*, Joh (s. Anm. 28) 315. Die Spannung zwischen Petrus und geliebtem Jünger wird aber, neben 20,1–10, z.B. auch schon in 13,23f. deutlich.

<sup>87</sup> Das erklärt auch die im JohEv singuläre Nennung der „Söhne des Zebedäus“ in 21,2, die den Kreis über die in Joh 1–20 agierenden Schüler hinaus ausweitet um zwei für die Urgemeinde wichtige Gestalten; vgl. Gal 2,9 (Jakobus ist hier freilich der Herrenbruder); Apg 1,13; 3,1–4,31; 8,14–25; 12,1f.; Mk 1,19f.; Mt 4,21f.; Lk 5,10; Mk 9,2 parr; Mk 10,35 par Mt 20,20.

anderen Jesus-Nachfolgern mitzuteilen hat. Mit eigenem Selbstbewusstsein<sup>88</sup> kann sie die Gemeinschaft mit anderen christlichen Gruppen suchen.<sup>89</sup>

## 6. Die Relevanz der Gattungsfrage

Das Koordinatensystem, in dem zeitgenössische Rezipienten das JohEv wahrnahmen, ist die antike Literatur mit ihren vielfältigen Gattungsmöglichkeiten. Eine christliche Binnenperspektive würde damit zu kurz greifen. Mit der Einordnung als Vita fallen Vorentscheidungen für die Lektüre. So steht bei aller möglichen Fiktionalität der Darstellung eine *geschichtliche* Person im Mittelpunkt des Interesses, und diese besitzt besondere Bedeutung als *Leitfigur* für die eigene, gruppenspezifische Lebenswirklichkeit. Die Einsicht in die Vitengattung fordert geradezu die Rückfrage nach der konkreten Kommunikationssituation. Erst in der geschichtlichen Konkretion gewinnt die Theologie des JohEv wirklich Profil und lebensweltliche – persönliche, soziale und politische – Relevanz.

---

<sup>88</sup> Pragmatisch bietet sich der Vergleich mit Plutarchs Parallelviten an, in denen Plutarch durch den Blick auf große Gestalten der griechischen Vergangenheit eine Aufwertung seiner griechischen Landsleute und eine Stärkung des griechischen Selbstbewusstseins gegenüber der römischen Kultur intendiert. Vgl. *H. Sonnabend*, *Geschichte* (s. Anm. 1) 162f.

<sup>89</sup> Hier würden sich weitere Fragen anschließen, besonders nach dem konkreten Ort dieses Prozesses. Die Nähe zur petrinischen Tradition deutet vielleicht weniger nach Kleinasien (pln Gemeinden) denn in die Nähe Palästinas, z.B. Syrien (Petrus-Tradition des MtEv) oder Ägypten.