

HERDERS BIBLISCHE STUDIEN

Philippe Van den Heede

DER EXEGET  
GOTTES

Studien zur johanneischen  
Offbarungstheologie

Philippe Van den Heede  
Der Exeget Gottes

Herders Biblische Studien  
Herder's Biblical Studies

Herausgegeben von  
Christian Frevel (Altes Testament)  
und  
Knut Backhaus (Neues Testament)

Band 86

Philippe Van den Heede

Der Exeget Gottes

Philippe Van den Heede

# Der Exeget Gottes

Eine Studie zur johanneischen  
Offenbarungstheologie

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



**MIX**  
**Papier aus verantwortungsvollen Quellen**  
**FSC® C005833**

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Satz: Claudia Wild, Konstanz

Herstellung: Těšinská Tiskárna, a.s.

Printed in Czech Republic

ISBN (Print) 978-3-451-34988-1

ISBN (E-Book) 978-3-451-84988-6

# Inhalt

Vorwort .....	11
---------------	----

## **Fragestellung:**

### **Die johanneische Offenbarungstheologie**

<b>in der Diskussion .....</b>	<b>13</b>
--------------------------------	-----------

1. Aporien und Perspektiven der Forschung .....	14
1.1.    Offenbarung und Sendung .....	14
1.2.    Sendung und Menschsein .....	18
1.3.    Menschsein und Liebe .....	21
2. Der Ansatz der Studie .....	23
3. Methodik und Aufbau der Studie .....	26

## **I. Die Kunde von Gott im Spiegel des Prologs**

1. Text und Übersetzung .....	29
2. Das Ziel des Prologs .....	32
3. Die Struktur des Prologs .....	34
3.1.    Die griechischen Verbalformen .....	35
3.2.    Die Gliederung des Prologs .....	39
3.2.1.    Der Logos jenseits der Zeit (Joh 1,1–2) .....	39
3.2.2.    Der Logos in der Schöpfung (Joh 1,3–5) .....	41
3.2.3.    Der Logos in der Geschichte der Menschen (Joh 1,6–13) .....	43
3.2.4.    Der Kairos des menschgewordenen Logos (Joh 1,14–18) .....	44
3.3.    Zwischenfazit: Die Dramatik der Offenbarung .....	45
4. Die Kommunikation Gottes .....	46
4.1.    Im Anfang: der Logos (Joh 1,1–2) .....	46
4.2.    Die Kommunikation in der Schöpfung (Joh 1,3–5) ..	50
4.3.    Die Kommunikation in der Geschichte der Men- schen (Joh 1,6–13) .....	51

## Inhalt

4.4.	Die Fülle der Kommunikation (Joh 1,14–18) . . . . .	53
4.4.1.	Joh 1,14: Die Unmittelbarkeit der Kommunikation ..	53
4.4.2.	Joh 1,16 f.: Gnade und Gesetz . . . . .	56
4.4.3.	Joh 1,18: Die Kundgabe Gottes . . . . .	60
4.4.3.1.	Joh 1,18bc: Die Charakterisierung des Offenbarers	60
4.4.3.2.	Joh 1,18ad: Der Exeget Gottes . . . . .	65
4.4.3.2.1.	Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε . . . . .	65
4.4.3.2.2.	Die Bedeutung des Verbs ἐξηγέομαι . . . . .	67
4.4.3.2.3.	Die Objektlosigkeit des Verbs ἐξηγήσατο . . . . .	76
4.5.	Zwischenfazit: Joh 1,18 als Spitzensatz des Prologs und Öffnung zur johanneischen Erzählung . . . . .	80
5.	Jesus als Logos . . . . .	81

## II. Die Person des Exegeten

1.	Der Mensch Jesus . . . . .	83
1.1.	Ein bedürftiger Mensch . . . . .	83
1.2.	Ein tief bewegter Mensch . . . . .	85
1.3.	Ein durchbohrter Mensch . . . . .	89
1.4.	Zwischenfazit: Menschliche Christologie . . . . .	90
2.	Der Jude Jesus . . . . .	91
2.1.	Der Blick der Samariterin auf einen Juden . . . . .	92
2.2.	Der Blick des Pilatus auf den König Israels . . . . .	95
2.3.	Zwischenfazit: Jesus im Volk Gottes . . . . .	97
3.	Der Sohn Jesus . . . . .	98
3.1.	Der Sohn des Joseph . . . . .	99
3.2.	Die Herkunft Jesu . . . . .	101
3.3.	Der Sohn Gottes . . . . .	110
3.4.	Zwischenfazit: Jesus, Mensch und Gott . . . . .	115
4.	Jesus als Exeget . . . . .	116

## III. Der Weg Jesu

1.	Das Kommen des Gesandten . . . . .	120
1.1.	Die Sendung Jesu aus Gottes Liebe zur Welt . . . . .	120
1.2.	Die Liebe Gottes zum gesandten Sohn . . . . .	127

1.3.	Das Kommen Jesu als Exegese der Liebe Gottes . . . .	129
1.4.	Zwischenfazit: Die Dynamik der Liebe . . . . .	130
2.	Die Reisen des Irdischen . . . . .	130
2.1.	Das Itinerar Jesu und die Struktur der johannei- schen Erzählung . . . . .	133
2.2.	Der Ausgangspunkt: das Zeugnis des Johannes . . . .	134
2.2.1.	Das programmatische Zeugnis (Joh 1,29–34) . . . . .	135
2.2.1.1.	Der Verweis auf den Gekreuzigten bzw. Auf- erstandenen . . . . .	136
2.2.1.2.	Die Einführung Jesu in seinen irdischen Weg . . . . .	138
2.2.1.2.1.	„Nach mir kommt ein Mann“ . . . . .	139
2.2.1.2.2.	Der auf Jesus bleibende Geist . . . . .	139
2.2.1.2.3.	„Alles, was Johannes von diesem gesagt hat, war wahr“ . . . . .	142
2.2.1.2.4.	Die Stunde, die schon da ist . . . . .	144
2.2.1.2.5.	Ergebnisse: Der Duktus der johanneischen Erzählung . . . . .	149
2.2.2.	Die Erinnerung an das Zeugnis des Johannes . . . . .	150
2.2.3.	Der Freund des Bräutigams . . . . .	153
2.3.	Die Perspektive Jerusalem . . . . .	155
2.4.	Die Wege Jesu . . . . .	157
2.4.1.	Die Orte des Glaubens und Unglaubens . . . . .	158
2.4.2.	Das Zeugnis Jesu als exegetischer Prozess . . . . .	165
2.4.2.1.	Die Dimensionen des Zeugnisses . . . . .	166
2.4.2.2.	Die Entfaltung des Zeugnisses Jesu . . . . .	169
2.4.2.2.1.	Die Werke – die Zeichen . . . . .	170
2.4.2.2.1.1.	Das Zeugnis der Werke . . . . .	170
2.4.2.2.1.2.	Zeichen zum Glauben . . . . .	171
2.4.2.2.1.3.	Zeichen und Unglaube . . . . .	174
2.4.2.2.1.4.	Glaube und Gericht (Joh 9,39f.) . . . . .	176
2.4.2.2.2.	Die Worte . . . . .	178
2.4.2.2.2.1.	Das „Reden“ Jesu . . . . .	178
2.4.2.2.2.2.	Der Lehrer Jesus . . . . .	180
2.4.2.2.2.3.	Die Auslegung der Schrift . . . . .	181
2.4.2.3.	Der Zusammenhang von Werken und Worten . . . . .	185
2.5.	Zwischenfazit: Exegese am Weg . . . . .	187
3.	Das Weggehen des Sohnes . . . . .	187
3.1.	Das Sterben Jesu als Exegese der Gottesliebe . . . . .	188
3.2.	Die Zeichen der Vollendung . . . . .	190
3.2.1.	Das Zeichen des leeren Grabes . . . . .	190

## Inhalt

3.2.2.	Das Hinaufgehen Jesu als Vollendung der Exegese Gottes .....	192
3.3.	Zwischenfazit: Gott als Vater der Jünger .....	195
4.	Die Wiederkunft Christi .....	196
4.1.	Das Zurückkommen als Erfüllung der Verheißung ..	196
4.1.1.	Von Traurigkeit zur Freude (Joh 16,16–22/Joh 20,20) .....	197
4.1.2.	Von Unruhe zu Frieden (Joh 16,31–33/Joh 20,20) ...	200
4.1.3.	Die Gabe des Parakleten .....	201
4.2.	Das Sehen des Glaubens .....	202
4.3.	Zwischenfazit: Gaben und Erkenntnis des Auferstandenen .....	204
5.	Jesus als Weg .....	205

## IV. Die Beziehung Jesu zum Vater

1.	Die Engel über den Menschensohn (Joh 1,51) .....	210
2.	Der Eifer „für dein Haus“ (Joh 2,17) .....	217
2.1.	Die Tempelaktion .....	217
2.2.	Die Zeichenforderung der Juden .....	220
2.3.	Die nachösterliche Erinnerung .....	222
2.4.	Zwischenfazit: Engagement und Hingabe .....	223
3.	Die Speise Jesu (Joh 4,34) .....	223
3.1.	Der Wille dessen, der ihn gesandt hat .....	224
3.2.	Die Vollendung des Werkes .....	225
3.2.1.	Das Werk des Vaters .....	225
3.2.2.	Das Werk als Projekt des Sohnes .....	226
3.2.3.	Die Bedeutung des Jesus gegebenen Werkes .....	227
3.2.3.1.	Die Zusammenarbeit am Werk .....	227
3.2.3.2.	Freiheit und Gehorsam Jesu bei der Erfüllung des Werkes .....	227
3.3.	Zwischenfazit: Die Speise als Gabe .....	229
4.	Das Lernen Jesu .....	230
4.1.	Der lehrende Vater und der lernende Sohn .....	232
4.1.1.	Joh 5,19f. .....	233
4.1.2.	Joh 5,30 .....	235

4.1.3.	Ergebnisse: Das Gesandten- und Lehrer/Schüler- Modell in Joh 5,19–30	236
4.2.	Das Sehen des Sohnes	237
4.2.1.	Das Sehen im Präsens (βλέπω)	237
4.2.2.	Das Sehen im Perfekt (έώρακα)	245
4.2.3.	Ergebnisse: Die Gottesschau Jesu	251
4.3.	Das Hören Jesu	253
4.4.	Zwischenfazit: Lernen aus Liebe	256
5.	Das Beten Jesu	257
5.1.	Das Dankgebet (Joh 6,11.23; 11,41)	259
5.2.	Das Bittgebet	261
5.3.	Zwischenfazit: Das Beten als Exegese	266
6.	Jesus als Sohn	267

## V. Die Mitteilung Jesu

1.	Die Teilhabe der Jünger	269
1.1.	Die Teilhabe mit Jesus (μέρος [Joh 13,8])	270
1.1.1.	Die soteriologisch-christologische Bedeutung (Joh 13,6–8)	271
1.1.2.	Die soteriologisch-ekklesiologische Bedeutung (Joh 13,9–11)	273
1.2.	Anteilgabe Jesu und Anteilnahme der Jünger	276
1.2.1.	Die Gabe des Wassers – Trinken	277
1.2.2.	Die Gabe des Brotes – Essen	279
1.2.2.1.	Die Gabe des Menschensohns und das Wirken der Menschen	279
1.2.2.2.	Die Gabe des Vaters	281
1.2.2.3.	Das Brot des Vaters essen	283
1.2.2.4.	Das Brot des Menschensohns essen	284
1.2.3.	Das gegebene υπόδειγμα und das gegebene Gebot – das Tun der Jünger	286
1.2.4.	Die gegebene Freude – Das „Bleiben“	289
1.3.	Die Freundschaft zwischen Jesus und seinen Jün- gern	290
1.3.1.	Das Geschenk der Freundschaft	290
1.3.2.	Die Reziprozität der Freundschaft	291
1.4.	Zwischenfazit: Die Gaben Jesu und die „Auf-Gabe“ der Menschen	293

## Inhalt

2.	Die Führung in die göttliche Einheit (Joh 17) . . . . .	293
2.1.	Die Bitte um die gegenseitige Verherrlichung (Joh 17,1b–5) . . . . .	294
2.2.	Der Anlass der Bitte . . . . .	296
2.3.	„Bewahre sie in deinem Namen“ . . . . .	297
2.4.	„Heilige sie in der Wahrheit“ (Joh 17,17) . . . . .	299
2.5.	„[...] damit alle eins sind“ (Joh 17,21) . . . . .	302
2.6.	„Ich will“ (Joh 17,24) . . . . .	305
2.7.	Zwischenfazit: Die Einheit als Erfahrung und Erkenntnis Gottes . . . . .	306
3.	Jesus als Mittler . . . . .	306

## Ergebnissicherung:

### Profil und Gehalt der johanneischen

<b>Offenbarungstheologie</b> . . . . .	309
--	-----

1.	Das Dtn und sein Mose-Porträt im Vergleich mit dem JohEv . . . . .	310
1.1.	Das Motiv der Gesetzgebung . . . . .	310
1.2.	Mose, Lehrer des Gesetzes . . . . .	313
1.3.	Mose als Ausleger und Jesus als Exeget . . . . .	316
1.4.	Tod des Mose – Tod Jesu . . . . .	317
1.5.	Die γράμματα des Mose und das βιβλίον des Lieblingsjüngers . . . . .	319
2.	Das MkEv und sein Jesus-Porträt im Vergleich mit dem JohEv . . . . .	322
2.1.	Menschsein und Menschensohn . . . . .	323
2.2.	Gesandtsein – Gekommensein . . . . .	327
2.3.	Die Liebe und der Sohn Gottes . . . . .	333
2.4.	Fazit . . . . .	337
2.4.1.	Die Theo-logie im MkEv und im JohEv . . . . .	337
2.4.2.	Der göttliche Heilsplan im MkEv und im JohEv . . . . .	339
3.	Die Exegese Jesu im JohEv . . . . .	340
	Literaturverzeichnis . . . . .	345
	Stellenregister . . . . .	387

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2015/2016 von der Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie leicht ergänzt und sprachlich überarbeitet.

Sehr herzlich danken möchte ich an dieser Stelle meinem Doktorvater Prof. Dr. Thomas Söding, der das Erstgutachten erstellte und durch zahlreiche Gespräche sowie mit seinem fachkundigen Rat viel zur Entwicklung meiner Forschung beigetragen hat. Danken möchte ich ebenfalls dem zweiten Gutachter, Prof. Dr. Christian Frevel, der mir im Laufe der Arbeit wichtige methodische Impulse gab. Mein Dank gilt darüber hinaus dem gesamten Lehrstuhl für Neues Testament der RUB, besonders Dr. Esther Brünenberg-Bußvolder für zahlreiche Anregungen, P. Julian Backes O.Praem. und der Sekretärin Elisabeth Koch.

Prof. Dr. Knut Backhaus danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die wissenschaftliche Reihe *Herders Biblische Studien*.

Auf dem Weg der Entstehung dieser Arbeit haben mich zahlreiche Menschen begleitet. Sehr dankbar bin ich Dr. Godehard Schwerhoff (†), Wolfram Zilske, Dr. Katharina Wild, Martin Wermter, Dr. Stefan Klug, Volker Schilmöller und Céline Delvert für das Korrekturlesen. Hinsichtlich der Publikation danke ich Hermann J. Benning, Dr. Tobias Häner und Josef Kral für ihre kostbare Unterstützung. Für Geduld und ständige Ermutigung danke ich von Herzen der Gemeinschaft des Fokolars von Münster, bes. Stephan Meyer, Rupert Liegenfeld, Francesco Murru, Klaus Edelman, Bernd Aretz und Christian Veldboer. Einige weitere Wegbegleiter, mit denen ich sehr verbunden bin, möchte ich dankbar nennen: meine Eltern Madeleine und Emmanuel Van den Heede, Weihbischof Dr. Christoph Hegge, Prof. Dr. Joseph Sievers und Christoph Tebel.

Gewidmet ist die Arbeit in Dankbarkeit dem Prof. em. und Freund Gérard Rossé, der mir als erster den Zugang zur Exegese erschlossen hat.

Münster, im April 2017

*Philippe Van den Heede*



## Fragestellung: Die johanneische Offenbarungstheologie in der Diskussion

„Offenbarung“ ist eine zentrale Kategorie johanneischer Theologie. Schon im Prolog (Joh 1,1–18) wird sie in einem einzigartigen Ereignis der Heilsgeschichte konzentriert: der Menschwerdung des Logos (Joh 1,14). In der anschließenden Erzählung (ab Joh 1,19) tauchen zahlreiche Offenbarungsverben auf (u. a.: λέγω – λαλέω [59 Mal]; μαρτυρέω [33 Mal]; φανερόω [9 Mal]; δείκνυμι [7 Mal]; γνωρίζω [3 Mal]),<sup>1</sup> deren Subjekt meistens Jesus ist. In der neutestamentlichen Forschung herrscht Einvernehmen darüber, dass man das Johannesevangelium als hervorragendes Beispiel neutestamentlicher Offenbarungstheologie lesen kann.

Kontrovers diskutiert werden allerdings *Form* und *Inhalt* der Offenbarung. Im Zentrum der Diskussion steht die *Rolle* des Menschen Jesus im Offenbarungsgeschehen. Umstritten ist die Frage der *Darstellung* des johanneischen Jesus als Offenbarer: Gibt es ein christologisches Modell, das alle anderen sozusagen auf einen Nenner zu bringen vermag? Oder gibt es ein Nebeneinander disparater Konzepte? Die Antwort entscheidet sich an den weitergehenden Fragen: Lässt sich eine *Gedankenstruktur* erkennen, die der johanneischen Gottesoffenbarung zugrunde liegt? Wie würde sie sich zur Vielfalt christologischer Motive, kerygmatischer Hintergründe und narrativer Prozesse verhalten, die das vierte Evangelium kennzeichnen? Die Beantwortung dieser Fragen ist entscheidend im Blick auf das Profil, die Kohärenz und Kommunikabilität der johanneischen Theologie.

Um dieser Gedankenstruktur auf die Spur zu kommen, werden einige christologische Deutungsmodelle der johanneischen Offenbarungstheologie dargestellt (1), die die jüngste johanneische Forschung geprägt haben. Die Beschreibung ihrer Ansätze, ihrer Schwerpunkte und ihrer Aporien dient zur Schärfung eines neuen Ansatzes der vorliegenden Studie, der zur Diskussion gestellt werden soll (2).

---

1 Vgl. V. Mannucci, Giovanni il vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto vangelo, Bologna 1993, 251.

## 1. Aporien und Perspektiven der Forschung

### 1.1. Offenbarung und Sendung

R. Bultmann stellt fest, dass der johanneische Jesus der Offenbarer Gottes ist.<sup>2</sup> Er hebt Joh 1,14a (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) als Schlüsselsatz hervor. Allerdings betont er, dass der Offenbarer „nichts als ein Mensch“ sei bzw. inkognito in „purer Menschlichkeit“<sup>3</sup> erscheine. Diese Deutung erklärt sich im Zusammenhang mit seinem Entmythologisierungsprogramm des johanneischen Textes von seiner angeblichen gnostischen Quelle her und hat zur Folge, dass die Offenbarung ihres Inhalts entleert wird: Nur das „Dass“ des Gekommenseins Jesu zähle. Die einzige Art und Weise, wie Jesus als Offenbarer wirke, bestehe darin zu sagen, dass er es sei und dass er die Offenbarung bringe, „– er, der Mensch im menschlichen Wort, das ohne Legitimation den Glauben fordert“. Daraus schlussfolgert Bultmann, dass Johannes „in seinem Evangelium nur das Daß der Offenbarung [darstellt], ohne ihr Was zu veranschaulichen“<sup>4</sup>.

Diese Auffassung hat viel Zustimmung gefunden, wurde aber auch von nicht wenigen Exegeten vehement kritisiert. So stellte E. Haenchen diese These Bultmanns infrage, indem er auf die wiederkehrende Formel „der Vater, der mich gesandt hat“ (Joh 5,37; 8,16.18; 12,49) verwies.<sup>5</sup> Der johanneische Text hebe zwar „die Autorität der Offenbarung Jesu“ (das „Dass“) hervor, aber Jesus stehe zugleich „als Gesandter des Vaters für diesen in der Welt“<sup>6</sup>. Die Sendung stelle also sowohl einen Aspekt des „Wie“ der Offenbarung dar als auch deren Inhalt (das „Was“), da der Vater selbst es sei, „der in Jesu Worten zu Wort kommt, der uns in diesen Worten sein Herz aufschließt“<sup>7</sup>. Mehrere Studien haben in der Folge die johanneische Darstellung des Gesandten vertieft, indem sie nach dem religionsgeschichtlichen Modell suchten, das der Gesandten-Christologie zugrunde liegt. Während Bultmanns Gnosis-Hypothese aufgrund ihres Anachronis-

---

2 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984, 418.

3 *Ders.*, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1986, 40.

4 *Ders.*, *Theologie des Neuen Testaments*, 419. Vgl. hierzu auch J. T. Nielsen, *Die kognitive Dimension des Kreuzes. Zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium*, Tübingen 2009, 60.

5 E. Haenchen, „Der Vater, der mich gesandt hat“. In: *NTS* 9 (1962/63), 208–216.

6 *Ebd.* 210.

7 *Ebd.* 211.

mus abgelehnt wurde,<sup>8</sup> wurden andere Modelle (Mose<sup>9</sup> und Propheten-traditionen<sup>10</sup>, die rabbinische Schaliach-Institution<sup>11</sup>, Weisheitstraditio-

8 Vgl. C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus, Göttingen 1961; H.-M. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, Göttingen 1962; J. Frey, Die johanneische Eschatologie. Band I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, Tübingen 1997, 133–140.

9 Nach W. A. Meeks stehe im Hintergrund des vierten Evangeliums eine jüdische und samaritanische Tradition von Mose als Prophet und König, in der die Sendungsaussage als Kennzeichen des wahren Propheten besonders wichtig werde: „In some circles of both Judaism and Samaritanism Moses was regarded as the prototypical king and prophet of Israel. The foundation of his prophetic-royal mission, in this view, was his enthronement in heaven (the Sinai theophany), where he received the Torah and, with or within it, all truth. From that moment he became God’s emissary or agent (his šaliah) and his vice-regent on earth“ (W. A. Meeks, The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology, Leiden 1967, 286). Moses Tod sei darüber hinaus nach bestimmten Traditionen als Aufstieg in den Himmel dargestellt. Meeks These ist jedoch umstritten: „Es fragt sich nur, wie weit diese Tradition auch hinter Joh 6,14f steht und ob die Bezugnahme auf Mose insgesamt das Gesandten-Modell bestimmt“ (R. Schnackenburg, W. A. Meeks, The Prophet-King [Rezension]. In: BZ 13 [1969], 136).

10 Vgl. u. a. K. H. Rengstorf, Art. ἀποστέλλω (πέμπω), ἐξαποστέλλω, ἀπόστολος, ψευδαπόστολος, ἀποστολή. In: ThWNT I, 446; Ch. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953, 254f.

11 J.-A. Bühner, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung, Tübingen 1977; J. P. Miranda, Der Vater, der mich gesandt hat. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformeln, zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie, Bern 1976, 159–295; A. E. Harvey, Christ as Agent. In: L. D. Hurst/ N. Th. Wright (Hgg.), The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology, Oxford 1987, 239–250; R. Schnackenburg, „Der Vater, der mich gesandt hat“. Zur johanneischen Christologie. In: C. Breitenbach/ H. Paulsen (Hgg.), Anfänge der Christologie, Göttingen 1991, 275–291 (bes. 278–283).

Nach J.-A. Bühner geht „die Gesandten-Christologie sachlich auf ein profanes, juristisches Verständnis von Sendung und Vertretung zurück“ (Der Gesandte und sein Weg, 262). Der Gesandte bekommt vom Sendenden einen Auftrag, mit dem eine Vollmacht verbunden ist. Ein jüdischer Halacha-Rechtsgrundsatz bringt dies zum Ausdruck: „Der Abgesandte eines Menschen ist wie dieser selbst“ (Ber 5,5). Nachdem der Gesandte seine Mission erledigt hat, muss er zum Sendenden mit der Pflicht zum Rechenschaftsbericht zurückkehren (vgl. Bühner, Der Gesandte und sein Weg, 257–261). Da die Schaliach-Institution auf die späten rabbinischen Schriften verweist, deren Quellen schwierig zu datieren sind, lehnen einige Autoren es ab, sie für die Auslegung des NT in Betracht zu ziehen. Vgl. hierzu auch A. Bash (Ambassadors for Christ. An Exploration of Ambassadorial Language in the New Testament, Tübingen 1997, 13): „[...] I consider it is unlikely that the institution of שליח existed before

nen<sup>12</sup>, das griechisch-römische Botschaftswesen<sup>13</sup> etc.<sup>14</sup>) diskutiert, die jenseits ihrer unterschiedlichen Eigenheiten eine grundlegende Sendungsstruktur gemeinsam haben, die die „nötige Kommunikationsinitiative aus dem Himmel hin zur Erde“<sup>15</sup> beschreibt:

---

the period of rabbinic Judaism and I regard it as inappropriate to interpret the New Testament as if it did.“ Siehe auch u. a. C. K. Barrett, Shaliah and Apostle. In: *Ders./ E. Bammel/ W. D. Davies* (Hgg.), *Donum Gentilicium*, Oxford 1978, 88–102, bes. 95 f.

12 Vgl. u. a. E. Schweizer, Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der „Sendungsformel“ Gal 4,4f. Rm 8,3f. Joh 3,16f. I Joh 4,9. In: *ZNW* 57 (1966), 207 f.; J. D. G. Dunn, Let John be John. A Gospel for Its Time. In: P. Stuhlmacher (Hg.), *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen 1983, 309–339; M. Scott, Sophia and the Johannine Christology. In: *Ders./ M. A. Daise* (Hgg.), *Light in a Spotless Mirror. Reflections on Wisdom Traditions in Judaism and Early Christianity*, Harrisburg u. a. 2003, 92–133 (bes. 107 f.); A. Niccacci, Logos e Sapienza nel Prologo di Giovanni. In: A. Passoni *Dell’Acqua*, „Il vostro frutto rimanga“ (Gv 16,16), Bologna 2005, 71–83; *Ders.*, La traiettoria della Sapienza dall’AT a Giovanni, al NT e sviluppi ulteriori. In: *LA.SBF* 63 (2013), 87–115.

13 R. Zimmermann, der auf die Studie von A. Bash (*Ambassadors for Christ* [siehe Anm. 11]) verweist, fasst dieses Modell wie folgt zusammen: „Nach den vorhandenen Quellen (insbesondere den Inschriften) stand bei den griechischen Botschaften (πρεσβείαι) meist die ‚Bitte von Untergebenen‘ im Vordergrund, während im jüdischen ‚Schaliach‘ vor allem die Legitimität des Gesandten zur Debatte stand. Im griechischen Botschaftswesen hingegen war eher die Beziehung zwischen Sender und Empfänger im Blickfeld, wenngleich auch hier die Person des Gesandten als Repräsentant des Senders galt“ (R. Zimmermann, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10*, Tübingen 2004, 187).

14 Einen Überblick über die verschiedenen Traditionen bieten D. G. van der Merwe, *Towards a theological understanding of Johannine discipleship*. In: *Neotestamentica* 31/2 (1997), 348–354.; Nielsen, *Die kognitive Dimension des Kreuzes*, 47–49; N. Chibici-Revneanu, *Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der δόξα im Johannesevangelium*, Tübingen 2007, 568 f.

Die heutige Forschung geht davon aus, dass sich im Hintergrund der johanneischen Gesandten-Christologie mehrere Traditionen verflechten. So denkt P. N. Anderson (*Having-Sent-Me Father: Aspects of Agency, Encounter, and Irony in the Johannine Father-Son*. In: *Semeia* 85 [1999], 43): „The sending motif‘ is the larger rubric under which several types of agency may be grouped. A common error is to identify a particular means of agency (prophetic, juridical, apocalyptic, sapiential, etc.) as exclusive of other means, when they often play complementary and parallel roles.“ Siehe auch Zimmermann (*Christologie der Bilder*, 188 f.): „Es soll keineswegs bestritten werden, dass die Sendungsaussagen im JohEv von geprägten Vorstellungen über die göttliche Sendung von Propheten, des Logos oder der Weisheit beeinflusst sind.“

15 J. Becker, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004, 136.

## 1. Aporien und Perspektiven der Forschung

„Der Bote im Altertum, der Nachricht vom Sendenden zum Empfänger übermitteln, durchläuft einen Weg, der drei Stationen umfaßt: die Aussendung durch den Nachrichtengeber, die Durchführung des Auftrags beim Adressaten und die Rückkehr.“<sup>16</sup>

Dass die Gesandten-Christologie das gesamte Evangelium prägt, lässt sich nicht leugnen (siehe Kap. III). Die Forschung hat es allerdings an allen drei Stationen aufgrund des komplexen Johannestextes vielfach differenziert. Jesu Kommen und sein Fortgehen werden auch als Herab- und Hinaufsteigen des Menschensohns ausgelegt;<sup>17</sup> seine Rückkehr zum Vater wird ebenso als Weg der Verherrlichung dargestellt;<sup>18</sup> die Erfüllung seiner irdischen Mission wird auch durch ein „Lehrer/Schüler-Modell“ interpretiert (siehe Kap. IV. 4.). Welchen Zusammenhang es zwischen diesen Phasen gibt, bedarf einer eigenen Untersuchung.

Die Kritik an Bultmann ist begründet. In der Tat ist der Gesandte, der den Sendenden vertritt,<sup>19</sup> kein anderer als der Sohn: Jesus offenbart also den Vater, weil er ständig in der Erfüllung seiner Mission seine Sohnesbeziehung zu ihm lebt.<sup>20</sup> Diese Mission ist „epiphanisch“<sup>21</sup>; es gibt also kein pures

---

16 *Bühner*, *Der Gesandte und sein Weg*, 123. Siehe auch *J. Becker*, *Ich bin die Auferstehung und das Leben. Eine Skizze der johanneischen Christologie*. In: *ThZ* 39 (1983), 145.

17 D. G. van der Merwe denkt umgekehrt, dass „the descent-ascent schema [is] the setting for Jesus’ agency“ (*van der Merwe*, *Towards a theological understanding*, 343): „The descent-ascent schema constitutes the framework within which the work of God is done. This implies that it constitutes a setting for the missions of Jesus and his disciples“ (345 f.). Zum Verhältnis zwischen Gesandten- und Menschensohn-Christologie siehe *P. Létourneau*, *Jésus, Fils de l’homme et Fils de Dieu*, Montréal 1993; *Ders.*, *La gloire de Jésus: gloire et glorification dans le IVe Évangile*. In: *LTP* 51/3 (1995), 551–572. Zur Menschensohn-Christologie siehe u. a. *F. J. Moloney*, *The Johannine Son of man*, Rom 1976; *B. E. Reynolds*, *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, Tübingen 2008.

18 Vgl. u. a. *W. Thüsing*, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1979.

19 „The basic principle of the Jewish institution of agency is that ,an agent is like the one who sent him““ (*P. Borgen*, *God’s Agent in the Fourth Gospel*. In: *Ders.*, *The Gospel of John: More Light from Philo, Paul and Archaeology. The Scriptures, Tradition, Exposition, Settings, Meaning*, Leiden 2014, 168).

20 Zur Verknüpfung der Gesandten-Christologie mit der Sohnes-Christologie siehe *Schnackenburg*, *Vater*, 275–291.

21 Vgl. *M. Frenschkowski*, *Offenbarung und Epiphanie. Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens*, Tübingen 1995, 368–375. Über die Herrlichkeit als Offenbarung siehe *Chibici-Revneanu*, *Die Herrlichkeit des Verherrlichten*, 501 f., 556–561.

„Dass“, sondern es besteht eine konstitutive Korrelation zwischen dem „Wie“ und dem „Was“. Offenbart wird die auf Liebe gründende Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn. Durch seine Person bzw. durch sein Wirken offenbart Jesus einen „christologischen Monotheismus“<sup>22</sup> (das „Was“), eine Vater-Sohn-Beziehung im Heiligen Geist (vgl. Joh 1,32), die das Verständnis des alttestamentlichen Monotheismus, von dem Johannes ausgeht, revolutioniert, wie die Polemik der „Juden“ in Joh 5,17–30 beweist.

## 1.2. Sendung und Menschsein

Gegen E. Haenchen versuchte E. Käsemann die Bedeutung der Gesandten-Christologie im JohEv dadurch zu relativieren, dass er geltend machte, der Ausdruck „der Vater, der mich gesandt hat“, sei weder „die einzige [...] christologische Formel“ noch „die kennzeichnendste“.<sup>23</sup> Für ihn „ist die Einheit des Sohnes mit dem Vater das zentrale Thema der johanneischen Verkündigung“ (59), die sich durch die Herrlichkeit Christi offenbare („Herrlichkeitschristologie“). Deswegen behauptet E. Käsemann gegen R. Bultmann,<sup>24</sup> dass nicht so sehr Joh 1,14a, sondern Joh 1,14c (καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ) der Kern der johanneischen Christologie sei. Die Herrlichkeit Christi sei diejenige des präexistenten Logos (49), der sich durch die Zeichen offenbare; seine Passion werde ebenfalls „statt als Schmach als Siegesweg geschildert“ (45) und sein Tod selbst hebe die souveränen und majestätischen Züge Jesu hervor (29.45 f.). Deswegen zeige die Darstellung Christi nach dem vierten Evangelium keine Veränderung in seinem Wesen (d. h. vom Logos asarkos zum ensarkos). Vielmehr verstehe der Evangelist „Inkarnation als Projektion der Präexistenzherrlichkeit und Passion als Heimkehr in sie“ (48). Die gesamte Gesandten-Christologie scheint also nach Käsemanns Auslegung in der „himmlischen Herrlichkeit“ Christi absorbiert und auf einen bloßen „Wechsel des Raumes und damit der Reich-

---

22 Zum Begriff des „christologischen Monotheismus“ siehe W. Dietrich/ U. Luz, Universalität und Partikularität im Horizont des biblischen Monotheismus. In: Ch. Bultmann/ W. Dietrich/ Ch. Levin (Hgg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments: Beiträge zur biblischen Hermeneutik*, Göttingen 2002, 382–391.

23 E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen<sup>4</sup>1980, 30 (in diesem Abschnitt beziehen sich die Zahlen in Klammern auf diese Studie).

24 Zur Kontroverse zwischen R. Bultmann und E. Käsemann über Joh 1,14 siehe u. a. M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh*, Münster 1988, 54–162; M. M. Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, Philadelphia 1988, 1–3.; R. Kysar, *Voyages with John: Charting the Fourth Gospel*, Waco 2005, 121–124; Chibici-Revneanu, *Die Herrlichkeit des Verherrlichten*, 9–12.

weite seiner Manifestation“ (49) reduziert zu sein. Seine Betonung der göttlichen Herrlichkeit Christi auf Kosten der Realität der Menschwerdung und damit auch der Gesandten-Theologie hat so zur Folge, dass die Menschheit Jesu überschattet wird. E. Käsemann greift zwar die These von F. Ch. Baur, W. Lütgert und E. Hirsch wieder auf,<sup>25</sup> nach der Jesus ein „über die Erde schreitender Gott“ (26) sei, und spitzt diese These zu, im JohEv finde sich angeblich ein „naiver Dokerismus“ (62).

In seiner Studie über den Weg des Gesandten im vierten Evangelium reagiert J.-A. Bühner auf Käsemanns Thesen, indem er sich rhetorisch die Frage stellt, warum „ein Gott [bzw. Jesus] es nötig [hätte], ständig auf sein Recht als Vertreter dessen, der ihn gesandt hat, hinzuweisen“.<sup>26</sup> Dieser dauernde Verweis erkläre sich aus dem Umstand, dass Jesus Mensch ist, was die johanneische Verwendung des Modells der Vertretungslehre erläutere:

„Jesus ist [...] nicht der Offenbarer, der aus der zum Begriff der Offenbarung gehörenden Einheit mit Gott heraus den Menschen gegenübertritt. [...] Sendung [ist] anders als ‚Offenbarung‘ ein an irdische Analogien gebundener Vorgang [...]“<sup>27</sup>

Es ist das Verdienst der jüngsten Forschung zur johanneischen Gottesoffenbarung, den zentralen Stellenwert des Gesandten-Konzepts als fundamentales und strukturierendes Element der johanneischen Theologie fokussiert zu haben.<sup>28</sup> Allerdings ist das Schema, das auf der Vertretung des Sendenden durch den Gesandten gründet, oft einseitig betont worden; dann wird die gesamte johanneische Christologie durch diese Linse gesehen<sup>29</sup>, während die Tragweite anderer theologischer Konzepte reduziert

---

25 F.Ch. Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung*, Tübingen 1847, 87.313; W. Lütgert, *Die johanneische Christologie*, Gütersloh 1916, 55 ff.; E. Hirsch, *Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt*, Tübingen 1936, 138.

26 Bühner, *Der Gesandte und sein Weg*, 265.

27 Ebd.

28 R. Bultmann betrachtet die Sendung als „die zentrale Anschauung“ und „Grundkonzeption“ bei Johannes (R. Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*. In: *Ders., Exegetica*, Tübingen 1967, 57).

29 Vgl. J. Beckers These: „Johanneische Christologie ist Sendungschristologie“ (Becker, *Ich bin die Auferstehung und das Leben*, 141). Ebenso fragt sich J. Kuhl: „Drängt der joh Befund nicht zu der Feststellung, daß die Begriffe Sendung und Offenbarung einander korrespondieren? Ist Jesus nicht ipso facto der Offenbarer, weil er der Gesandte ist?“ Und er antwortet: „Jesus ist der absolute Offenbarer, weil er der absolute Gesandte Gottes ist“ (J. Kuhl, *Die Sendung Jesu und der Kirche nach*

wird.<sup>30</sup> So werde das Wesen des Boten nach der Logik der Sendung durch seine „Eigennichtigkeit“ und „Eigenmachtlosigkeit“<sup>31</sup> gekennzeichnet. Er stelle sich „ganz in den Dienst seines Souveräns“, um nur Wort und Tat des Sendenden zu sein: „er denkt dessen Gedanken, er spricht dessen Worte, er trifft dessen Entscheidungen“<sup>32</sup>. Die Sicht auf Jesus im hermeneutischen Rahmen der Gesandten-Christologie hat einige Exegeten veranlasst, ihn auf seine Rolle als Vertreter Gottes festzulegen. Angesichts der Komplexität der johanneischen Christologie stellt diese Sichtweise jedoch eine unangemessene Vereinfachung dar: Obwohl sie wie bei E. Käsemann die Menschheit des johanneischen Jesus nicht leugnet, entfaltet sie die *Person* Jesu nur unzulänglich in ihrer *Geschichte*. Diese ist nicht nur „Transparenz“<sup>33</sup> des Vaters, sondern hat eine Dichte, die in sich Gottesoffenbarung *par excellence* ist. Johannes entwickelt deshalb eine Christologie des Menschseins Jesu: Indem er den Weg Jesu erzählt<sup>34</sup> (siehe Kap. III), macht er einerseits „la vie profonde de Jésus“<sup>35</sup> offenbar (siehe Kap. IV), der unaufhörlich

---

dem Johannes-Evangelium, St. Augustin u. a. 1967, 77.81). Siehe auch *Bühner*, *Der Gesandte und sein Weg*, 265.

30 Vgl. M. *Waldstein*, *Die Sendung Jesu und der Jünger im Johannesevangelium*. In: *Communio-IkaZ* 19 (1990), 209 f.

31 Y. *Ibuki*, *Die Doxa des Gesandten. Studie zur johanneischen Christologie*. In: *AJBI* 14 (1988), 67 f.

32 *Haenchen*, „Der Vater, der mich gesandt hat“, 210.

33 Für Th. Noack bedeutet Transparenz, „daß durch eine Ebene eins eine Ebene zwei durchscheint“, und er wendet diesen Begriff auf den johanneischen Jesus an: „Exegeomai (= kundtun, darlegen usw.) ist das Schlußwort des Prologs und zugleich das Leitwort des anschließenden Evangeliums. In ihm tritt Jesus als die Exegese des unsichtbaren Gottes auf; das fleischgewordene Wort legt seinen Ursprung aus. *Damit ist grundsätzlich die Transparenz des johanneischen Jesus ausgesagt; durch ihn scheint Gott hindurch*“ (Th. Noack, *Das Gesicht des Unsichtbaren: Zur Transparenz des Johannesevangeliums*, Zürich 2010, 13.28 [kursive Hervorhebung hinzugefügt]). N. Chibici-Revneanu ihrerseits stellt fest, dass die „Gleichheit“ des Sohnes und des Vaters darin besteht, „dass der Sohn sozusagen *durchlässig* ist für den Vater“ (*Chibici-Revneanu*, *Die Herrlichkeit des Verherrlichten*, 557 [kursive Hervorhebung hinzugefügt]). Wenngleich solche Formulierungen keineswegs falsch sind, sie sind dennoch unglücklich, insofern sie das Tor für einen latenten Doketismus offen lassen. (Th. Noack verteidigt sich zwar dagegen, jedoch mithilfe fraglicher Thesen, wie z. B. „kein präexistenter Sohn“ [72–77]).

34 „[...] allein schon der Umstand, dass zur Bekundung des Glaubens die Form der *Erzählung* gewählt wurde, [zeugt] vom starken Interesse [...], welches das Joh der Geschichte des irdischen Jesus entgegenbrachte“ (J. *Zumstein*, *Der irdische Jesus im Johannesevangelium*. In: *Ders.*, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 2004, 71).

35 I. *de la Potterie*, *La Vérité dans saint Jean*. T. II. *Le croyant et la vérité*, Rome 1977, 1012.

in Beziehung zu Gott ist (πρὸς τὸν θεόν [Joh 1,1]), und reflektiert andererseits das von Jesus abgelegte Zeugnis, das die Antwort des Menschen erwartet (siehe Kap. V): Es ist Jesus als fleischgewordener Logos (Joh 1,14), der durch das Zeugnis seines Lebens, durch seine Werke, seine Worte und sein Sterben, die die Herrlichkeit Gottes sichtbar machen,<sup>36</sup> die Gottesoffenbarung als Heilsoffenbarung, als Liebe, erfüllt.<sup>37</sup> Jesus kann dem, der sein Zeugnis annimmt, bzw. dem, der glaubt, versichern: „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (Joh 12,45). Es geht hier um ein Sehen, das sich auf den Menschen Jesus bezieht und das durch den Glauben in ihm die Präsenz und das Handeln Gottes erkennt.

### 1.3. Menschsein und Liebe

Die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn (vgl. Joh 10,30) ist ein zentraler Satz der johanneischen Offenbarung, „der über alles hinausgeht, was in den anderen Schriften des Neuen Testaments über das Verhältnis zwischen Jesus und Gott gesagt wird“<sup>38</sup>. Wenn man diese Einheit jedoch nur innerhalb des „Integrationszusammenhangs der Gesandtenchristologie“<sup>39</sup> betrachtet, wird sie einzig und allein funktionell bzw. exklusiv in ihrer Rolle der Vertretung<sup>40</sup> verstanden. Die göttliche Einheit wird schlichtweg zu einem vereinten Wirken, insofern es der Vater selbst ist, der durch den Menschen Jesus spricht und handelt.<sup>41</sup> So sollte man nach J. Becker die Aussage „Ich und der Vater sind eins“ „als Funktions- und Autoritätsaussagen [verstehen], die im Rahmen des Botenverkehrs angesiedelt sind, also die Offenbarungseinheit beinhalten“.<sup>42</sup> Diese Auffassung berücksichtigt zwar die Menschheit Christi, beschränkt aber die Person Jesu auf die Funktion als Bote, Instrument oder Beauftragter Gottes. Deshalb legen einige Autoren auch das Prinzip, wonach der Sendende größer ist als der Abgesandte (vgl. Joh 13,16; Gen. Rab. 78), in der Weise aus, dass sie die reale Abhängigkeit Jesu von Gott als „Subordination“ des Sohnes gegenüber

---

36 Vgl. *Chibici-Revneanu*, Die Herrlichkeit des Verherrlichten, 502.

37 Vgl. E. E. *Popkes*, Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus, Tübingen 2005, 173.

38 U. *Wilckens*, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1998, 168.

39 *Becker*, Ich bin die Auferstehung und das Leben, 150.

40 Siehe *Bühner*, Der Gesandte und sein Weg, 212–214; J. P. *Miranda*, Die Sendung Jesu im vierten Evangelium. Religions- und theologiegeschichtliche Untersuchung zu den Sendungsformeln, Stuttgart 1977, 41.49.67; *Ibuki*, Die Doxa, 59 f.

41 Vgl. *Létourneau*, Jésus, 251.

42 *Becker*, Ich bin die Auferstehung und das Leben, 147.

dem Vater deuten.<sup>43</sup> Daraus wird die Schlussfolgerung gezogen, das JohEv (bes. in Joh 14,28) vertrete „eine ausgesprochen subordinatianische Christologie“.<sup>44</sup>

In diesem Modell wird zwar die Theozentrik Jesu betont, aber einseitig nur unter dem Aspekt des Gehorsams. Johannes entwickelt jedoch eine Theologie der Agape, in der die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn die *Quelle* und das *Ziel* des Offenbarungsgeschehens ist.<sup>45</sup> Dies hat E. E. Popkes klar herausgearbeitet, indem er in seiner Studie „die dramaturgische Christologie der Liebe Gottes“ im JohEv hervorhob:<sup>46</sup> Er setzt als erste „Stufe der Dramaturgie“ „die ewige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn“ (174), aus der die zweite Stufe folgt, nämlich die Liebe Gottes zur Welt.<sup>47</sup> Popkes' Analyse zeigt so zu Recht, dass zum einen das Motiv der wechselseitigen Liebe zwischen Vater und Sohn „das Verhältnis von λόγος und θεός“ (183–187) erklärt und „die göttliche Herrlichkeit und Vollmacht Jesu“ (179–183) begründet und dass sich andererseits diese göttliche Liebe im gesamten Heilsgeschehen offenbart bzw. in „Gottes Liebe zur Welt, als Anlaß der Dahingabe bzw. Sendung des Sohnes“ (192–248). Der johanneische Erzähler denkt also die Beziehungen des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater, in denen sich die wechselseitige Liebe ausdrückt, so dynamisch und kom-

---

43 Siehe u. a. *Borgen*, *God's Agent in The Fourth Gospel*, 169f.; C. K. *Barrett*, *The Father is greater than I (Joh 14,28): Subordinationist Christology in the New Testament*. In: J. *Gnilka* (Hg.), *Neues Testament und Kirche*, Freiburg u. a. 1974, 144–159; J. V. *Dahms*, *The subordination of the Son*. In: *JETS* 37/3 (1994), 351–364; D. R. *Sadana*, *The Johannine Exegesis of God. An Exploration into the Johannine Understanding of God*, Berlin/New York 2004, 66.285; C. *Cowan*, *The Father and the Son in the Fourth Gospel: Johannine Subordination Revisited*. In: *JETS* 49 (2006), 115–135. Einen Überblick über diese Thematik bietet R. *Bieringer* „... because the Father is greater than I“ (Joh 14:28). *Johannine Christology in Light of the Relationship Between the Father and the Son*. In: C. *Karakolis*/ K.-W. *Niebuhr*/ S. *Rogalsky* (Hgg.), *Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship*, Tübingen 2012, 181–204.

44 E. *Haenchen*, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar*, Tübingen 1980, 392. Siehe auch M. *Theobald*, *Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium*. In: *Ders.*, *Studien zum Corpus Iohanneum*, Tübingen 2010, 368; *Ders.*, *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1–12*, Regensburg 2009, 388 f.

45 Vgl. U. *Schnelle*, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, 641.

46 *Popkes*, *Theologie der Liebe Gottes*, 172–174 (in diesem Abschnitt beziehen sich die Zahlen in Klammern auf diese Studie).

47 Die anderen Stufen der Dramaturgie betreffen die Antwort der Menschen auf die Offenbarung („Akzeptanz bzw. Ablehnung des Sendungsanspruchs“), und das Fundament („Liebe Jesu“), die Stellung und die Sendung der Gemeinde in die Welt (174). E. E. Popkes zeigt überzeugend, dass die dualistischen Motive dem Universalismus des Heils dienen.

munikativ, dass deutlich wird, woraus Jesus sowohl seinen Sendungsauftrag und seine Sendungsvollmacht als auch seine Verheißung ewigen Lebens abgeleitet hat. Aus dieser Perspektive ergibt sich, dass es nicht so sehr die Gesandten-Theologie ist, die die Einheit des Vaters und des Sohnes begründet, sondern umgekehrt die auf die ewige Liebe gestützte Einheit bzw. die Vater-Sohn-Beziehung als „Einheit ‚des Wir‘“<sup>48</sup> bzw. des Wesens<sup>49</sup>, die der Sendung des Sohnes Sinn verleiht.<sup>50</sup> Doch auch wenn diese Auslegung, die von der Präexistenz des Logos ausgeht, die Liebe als den „umfassende[n], tragende[n] Hintergrund des gesamten Offenbarungs- und Heilsgeschehens“<sup>51</sup> herausarbeitet, problematisiert sie, soweit sie auf die katabatische Verbindung fokussiert bleibt, nicht hinreichend die anabatische Beziehung. Nur wenn diese gesehen wird, lässt Jesus sich als Subjekt der Offenbarung, als Exeget erkennen. Erst dann wird deutlich, wie sich die Affirmation der Agape Gottes zum Menschensein Jesu, des Gesandten, verhält.

## 2. Der Ansatz der Studie

Sendung – Menschsein – Liebe sind drei Grundbegriffe, von denen die ganze Dramaturgie der Gottesoffenbarung nach dem vierten Evangelium bestimmt ist. Einerseits ist es die Sendung des Sohnes, die die Liebe Gottes

48 Als Neutrum zeigt das ἔν, dass es nicht um eine Einheit in der Identität geht, was εἷς erfordern würde: Jesus und der Vater bleiben unterschieden, sind aber ἔν, was „die Einheit des ‚Wir‘“ (*Haenchen*, Joh, 392) bezeichnet.

49 Da die gegenseitige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn Beziehung ist, macht dieses relationale Verhältnis offensichtlich, dass ihre Einheit nicht als Identität zu verstehen ist (der Sohn ist nicht der Vater und auch nicht umgekehrt). Darüber hinaus ist die Wesenseinheit auch nicht im Sinne der platonischen Philosophie zu verstehen, sondern nach den Worten von Th. Söding als „jenes ‚Wesen‘, das im ἐγώ εἰμι angesprochen wird: also eine präexistente, geschichtliche, eschatologische Präsenz, die im ‚Ich‘ Jesu wurzelt, das gerade in der Relation zum Vater, in seiner Menschwerdung, seinem Tod ‚für‘ andere und seiner Erklärung am Kreuz und seiner Wiederkunft sein ‚Ich‘ vollzieht“ (Th. Söding, „Ich und der Vater sind eins“ [Joh 10,30]. Die johanneische Christologie vor dem Anspruch des Hauptgebotes [Dtn 6,4f]. In: ZNW 93 [2002], 197 f.).

50 „[...] das Motiv der ewigen Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn [ist] nicht etwa nur eine Variation bzw. Konsequenz des Sendungs-, Offenbarungs-, oder Erwählungsmotivs [...], sondern deren sachliche Voraussetzung“ (*Popkes*, Theologie der Liebe Gottes, 182). Vgl. hierzu auch *Rengstorf*, Art. ἀποστέλλω, 405; M. L. *Appold*, The Oneness Motif in the Fourth Gospel: Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John, Tübingen 1976, 19–22; *Schnelle*, Theologie des Neuen Testaments, 624.

51 J. *Blank*, Das Evangelium nach Johannes, I/b, Düsseldorf 1981, 25.

zu den Menschen verständlich macht und vermittelt (Heilsoffenbarung); andererseits ist es die göttliche Liebe, die der Grund der Sendung des Sohnes ist, der offenbart, wer Gott ist (Gottesoffenbarung). Dass der johanneische Autor die Sendungstheologie und die Theologie der Agape in einer Erzählung entwickelt, die auf eine bestimmte Beschreibung des Lebens Jesu zielt, unterstreicht die Tatsache, dass das dialektische Verhältnis zwischen Liebe und Sendung *in ihm* zu begreifen ist, der als der Gesandte und als der mit dem Vater geeinte Sohn dargestellt wird. Hier stellt sich jedoch eine metanarrative Frage: *Warum* ist der johanneische Erzähler zu der Überzeugung gelangt, dass Jesus der Gesandte des Vaters bzw. der Sohn Gottes ist, der eins mit ihm ist? *Mit welchem Recht* kann er sogar über den transzendenten und unsichtbaren Gott schreiben, was er gleich im Prolog aussagt: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος; καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο? Die Antwort ist nach Johannes nicht in einer Psychologie des Glaubens und gar des Evangelisten zu finden. Sie wird am Ende des Prologs gegeben und lautet: weil ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (Joh 1,18); d.h., weil Gott sich im Menschen Jesus (Joh 1,17) den Menschen mitgeteilt und weil infolgedessen Jesus Gott „exegesiert“ hat. Das Verb ἐξηγήσατο, dessen Aorist auf einen bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte verweist, ist ein Kommunikations- und Offenbarungsverb (siehe Kap. I), das einerseits die Glaubensperspektive des Erzählers erklärt (vgl. „wir“ in Joh 1,14) und andererseits die Wahrheit seiner Erzählung stützt: Der Prolog ist also seinem Inhalt und seiner Form nach ebenso wie die anschließende Erzählung die Konsequenz dessen, dass Jesus von Gott „Kunde gebracht“ hat. Das Ereignis „Jesus“ wird zwar von der narrativen Instanz des Evangeliums selbst als nachösterliche Erinnerungsarbeit der Geschichte Jesu unter der Führung des Geistes verstanden,<sup>52</sup> der lehrt und an die Worte Jesu erinnert (Joh 14,26; vgl. 2,22; 12,16), doch diese Hermeneutik der Erinnerung ist nur aus der Kenntnis der Botschaft und des Geschicks des Menschen Jesu möglich, das infolgedessen erzählt werden *muss*:

„Der Geist redet nicht ‚eigenmächtig‘, sondern nimmt von dem, was (zu) Jesus gehört, und verherrlicht ihn (Joh 16,14). D.h., das Wirken und Reden des Geistes ist legitim, insofern es auf Jesus – und man muss sagen: auf den irdischen, geschichtlichen Jesus und seinen in der Hingabe in den Tod mündenden Weg – bezogen ist.“<sup>53</sup>

---

52 Vgl. J. Rahner, Vergegenwärtigende Erinnerung. Die Abschiedsreden, der Geist-Paraklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums. In: ZNW 91 (2000), 72–90.

53 J. Frey, Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie. In: Ders., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten, Studien zu den Johanneischen Schriften I, Tübingen 2013, 831 f.

Die Offenbarungstätigkeit Jesu Christi wird in Joh 1,18 lediglich durch das eine Verb ἐξηγήσατο beschrieben. Dieser Aspekt ist entscheidend, denn es handelt sich um die erste Bezeichnung der Aktivität des Logos ensarkos. Es geht also nicht nur um seine Mission als Gesandter: Vielmehr ist die Exegese Gottes die Funktion, die das Ereignis „Jesus“ fokussiert. Der Ort der Offenbarung ist der Mensch Jesus, der Kunde gebracht hat bzw. der „exegesierte“ (ἐξηγήσατο). Das Leitwort der johanneischen Offenbarungstheologie in der johanneischen Sprache ist „Exegese“. Das in der Johannesforschung verwendete Wort „Offenbarung“ ist deshalb in einem metasprachlichen Sinn zu verstehen. Entscheidendes Gewicht hat die Frage nach dem Sinn des johanneischen Leitwortes „Exegese“: Inwiefern kann die Offenbarung Exegese genannt werden? Anders gewendet: Warum kann die Exegese Jesu die Offenbarung Gottes bewirken?

In der Antwort auf die erste Frage ist die absolute Verwendung des Verbs ἐξηγήσατο in Joh 1,18 zu beachten. Sie setzt voraus, dass nicht sofort der Inhalt der Offenbarung, sondern die *Form* selbst des ἐξηγεῖσθαι (kundtun, Kunde bringen) geklärt wird (siehe Kap. I). Die Kunde, die Jesus bringt, ist tatsächlich in einer dynamischen Beziehung verwurzelt und dadurch charakterisiert: Der Logos ist immer auf Gott hin ausgerichtet (vgl. Joh 1,1b: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν). Auch als ensarkos lebt der Logos in andauernder Beziehung zum Vater (vgl. Joh 1,18c: εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς): Diese ständige und einzigartige Beziehung zu Gott, dem Vater, macht Jesus deshalb zum autorisierten Vermittler eines besonderen Wissens, das kein anderer Mensch hat (vgl. Joh 1,18a: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε). Was er so vom Vater bekommen (siehe Kap. III. 1.), gesehen, gehört und gelernt hat (siehe Kap. IV), gibt Jesus durch das Zeugnis seines Lebens (Werke, Worte, Passion) weiter: Sein Leben und sein Sterben bringen also Kunde, offenbaren bzw. „exegesieren“.

Andererseits ist seine Exegese die Gottesoffenbarung, weil es Jesus – *das Wort Gottes* – ist, der „Kunde gebracht hat“ (ἐξηγήσατο): „Jesus Christus ist Logos und Exeget zugleich.“<sup>54</sup> Seine Beziehung bzw. seine Liebe zum Vater ist demnach auch *Wort*: Dadurch offenbart er sich selbst als Gesandter und Sohn (Joh 3,16 *passim*) in einer Weise, dass er als θεός und μονογενής bekannt werden kann (Joh 1,18b). In diesem Sinn ist Jesus der Exeget Gottes: Die *Form* seiner Offenbarung ist gleichzeitig deren *Inhalt*: Indem er πρὸς τὸν θεόν lebt, bringt er den Menschen Kunde über Gott als Vater (Jesus handelt so als Exeget), sodass diese Beziehung selbst fester Bestandteil, ja geradezu der Nerv der Exegese Gottes ist („ich [der Sohn] und der Vater sind eins“ [Joh 10,30]). Wenn dann das Handeln Jesu demjenigen Got-

54 V. Stolle, Jesus Christus, der göttliche Exeget (Joh 1,18). Zur theologischen Standortbestimmung neutestamentlicher Exegese. In: ZNW 97/1 (2006), 66.

tes selbst entspricht, ist die Liebe Jesu zu den Menschen bis zum Tod gleichfalls Exegese Gottes als Liebe, der die Welt retten will (Joh 3,16). Die Erfüllung der Gottesoffenbarung (Form und Inhalt) drückt sich nach dem JohEv also durch die „Exegese“ eines Menschen aus, nämlich Jesus, der sowohl das Wesen Gottes als auch die Kraft des Wortes Gottes in seiner soteriologischen Dimension enthüllt.<sup>55</sup>

### 3. Methodik und Aufbau der Studie

Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht die Darlegung der vom Menschen Jesus betriebenen Exegese Gottes nach dem JohEv. Aus dieser Perspektive betrachtet die Studie das vierte Evangelium in seiner kanonisch überlieferten Gestalt als literarische Einheit<sup>56</sup>; sie gibt dessen synchroner Lektüre den Vorzug, weil es ihr darum geht, in der literarischen Handlung der johanneischen Erzählung die Charakteristiken dieser Exegese Gottes durch Jesus zu entdecken. Diachrone Analysen haben eine subsidiäre Funktion, den Sinn des Endtextes unter dem Aspekt seiner Genese zu erschließen.<sup>57</sup> Die Auslegung der verschiedenen Stellen, deren Auswahl sich aus der Logik der Fragestellung ergibt, erfordert eine genaue philologische Analyse; da es sich beim Johannesevangelium um eine Erzählung handelt, werden in die synchrone Analyse Begriffe der Narratologie<sup>58</sup>, der Relec-

---

55 R. D. Sadananda schreibt zu Recht, dass „[...] the unique Son-Jesus through his historical existence gives us an exegesis of God“ (217). Er gelangt zu dieser Erkenntnis, obwohl er die Göttlichkeit des Sohnes leugnet („theocentric Jesus cannot himself become God!“ [Sadananda, Exegesis, 44]); „The Evangelist identifies this continuous working of God in Jesus whom he calls the Son. In doing this he does not create ditheism or make Jesus God [...]“ (79). Daraus ergibt sich eine scharfe Abgrenzung zwischen Christologie und Theologie im Offenbarungsgeschehen. Der Logos sei als „mythological personification“ bzw. als „the relational/revelational face of God“ (215) zu betrachten; die Menschwerdung werde als „a phenomenon of God’s kenosis“ (215f.) interpretiert und die Vater-Sohn-Beziehung bestehe in „God’s self-emptying reciprocated by the Son’s obedience and dependence“ (80).

56 Die textkritische Analyse hat überzeugend nachgewiesen, dass Joh 5,3b–4 und 7,59–8,11 nicht zur johanneischen Erzählung gehören; deswegen werden diese Stellen in der vorliegenden Analyse nicht berücksichtigt.

57 Zum Beispiel sprechen zahlreiche Indizien dafür, dass der zweite Schluss (Joh 21) ein späterer Einschub ist.

58 D. Marguerat/ Y. Bourquin, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l’analyse narrative*, Paris/Genève 2009; R. Vorholt, *Das Osterevangelium. Erinnerung und Erzählung*, Freiburg/Basel/Wien 2013.

ture<sup>59</sup> oder der Réécriture<sup>60</sup> einbezogen. Sie dienen jedoch nicht allein der Aufhellung der Textstruktur, sondern ebenso der Rekonstruktion der narrativen Logik, die den Zugang zur Form sowie zum Inhalt der johanneischen Offenbarungstheologie als Exegese Gottes durch Jesus erschließt.

Das erste Kapitel (Die Kunde von Gott im Spiegel des Prologs) stellt das Drama der Offenbarung nach Joh 1,1–18 dar, die auf die Ankündigung der Exegese des Logos ensarkos zuläuft. Da jede Exegese einen Exegeten braucht, geht es im zweiten Kapitel darum, die Person des Exegeten vorzustellen und drei wesentliche Aspekte der johanneischen Antwort auf die Frage nach seiner Identität zu rekonstruieren: Der „Exeget“ Gottes ist Mensch, er ist Jude, und er ist Sohn.

Die „Exegese“ Gottes zielt auf die Mission Jesu in der Welt. Jesus ist der Gesandte des Vaters für das Heil der Welt. Das dritte Kapitel (Der Weg Jesu) konzentriert sich auf dieses Motiv, fokussiert die Schlüsselpartie in Joh 3,16 f.34 f. und zeigt, dass schon die Tatsache des Gesandtseins bedeutet, Exeget Gottes zu sein, der die Liebe des Vaters zu den Menschen und zum Sohn verkündet. Da die Sendung eine Mission ist, die Jesus durch seinen Weg in die Welt verwirklicht, sind die verschiedenen Etappen dieses Wegs des Gesandten anschließend zu analysieren: Die Exegese Gottes konkretisiert sich so in der Heilsoffenbarung.

Bei der Erfüllung seiner Mission ist Jesus nie allein: Während seines ganzen Lebens bleibt er in ständiger Beziehung zum Vater (πρὸς τὸν θεόν). Das vierte Kapitel thematisiert deshalb die Charakterisierung des Verhaltens Jesu zum Vater, das in sich Exegese Gottes ist, insofern es die Liebe des Sohnes zum Vater offenbart. Durch diese auf die Liebe gründende Beziehung bekommt der Sohn, wie im fünften Kapitel (Mitteilung Jesu an die Seinen) ausführlich darlegt wird, die Kompetenz, den Menschen die Identität Gottes zu vermitteln und ihnen das Heil mitzuteilen, indem er die Gläubigen an seiner Liebesbeziehung zum Vater teilhaben lässt und sie in die göttliche Einheit hineinnimmt.

Um die Charakteristiken der Exegese Gottes aufzuzeigen, kann ein Vergleich zwischen dem johanneischen Offenbarungsprozess mit der Darstellung der Offenbarung Gottes nach Philo von Alexandrien<sup>61</sup> (15/10 v. Chr. – 40 n. Chr.) aufschlussreich sein: Beide entwickeln *de facto* eine

59 Die Relecture, wie J. Zumstein sie definiert, bleibt auf einer diachronen Ebene (J. Zumstein, Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur. In: *Ders.*, Kreative Erinnerung, 15–30).

60 K. Scholtissek, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften, Freiburg 2000, bes. 131–137.

61 Zum Offenbarungsbegriff bei Philo siehe u. a. E. Mühlenberg, Das Problem der Offenbarung in Philo von Alexandrien. In: ZNW 64 (1973), 1–18.

Offenbarungsstrategie, in der der Logosbegriff eine ganz wesentliche Rolle spielt.<sup>62</sup> J. Leonhardt-Balzer, die die Ähnlichkeiten und die Unterschiede zwischen dem johanneischen und dem philonischen Logos aus Sicht der Schöpfung analysierte, hat überzeugend dargelegt, dass durch den Logos „im Gottesbegriff bei beiden ein starkes kommunikatives Element enthalten [ist]“.<sup>63</sup> Dennoch ist es aufgrund der unterschiedlichen Zugänge zum Logos unmöglich, „von einer direkten Abhängigkeit zwischen Philo und dem Johannesevangelium reden [zu] können“<sup>64</sup>. Der Logos bei Philo ist der noetische Kosmos, der die Schöpfung erklärt und die *Welt* auslegt<sup>65</sup>; der johanneische Logos hingegen ist Gott selbst, der *Gott* kundtut.<sup>66</sup> Ein gezielter Vergleich zwischen Philo und dem JohEv würde die unterschiedlichen Nuancen in der Tradition des Logosbegriffs im ersten Jahrhundert exakter verdeutlichen und die Originalität der johanneischen Offenbarungstheologie erhellen. Gleichwohl bleibt eine solche religionsgeschichtliche Studie aufgrund der grundsätzlichen philosophisch-theologischen Differenzen der grundlegenden Systeme in ihrer Aussage begrenzt: Sie vermag den Hintergrund, die Genese und das Spezifische der Exegese Gottes nach dem JohEv letztlich nicht zu erklären. Weil diese Exegese in der Johannesforschung hoch streitig ist, wird in dieser Studie das johanneische Offenbarungskonzept zunächst differenziert am Text selbst erhoben und dann vergleichend denjenigen Offenbarungsmodellen gegenübergestellt, die der Evangelist selbst rezipiert hat. Im abschließenden Kapitel werden deshalb die Hauptmerkmale des Exegeten Jesus bei Johannes im Blick auf die Figur des Mose herausgearbeitet, wie sie im Dtn porträtiert wird; überdies wird das johanneische Offenbarungsmodell der Offenbarungstheologie des Markusevangeliums gegenübergestellt, das Johannes gekannt haben dürfte. Durch diesen Abgleich lässt sich die Spur der vom johanneischen Jesus selbst vollzogenen Exegese deutlicher lesen.

---

62 Vgl. Joh 1,1–2 (siehe Kap I.4.1.) und Philo, Op 16–35.

63 J. Leonhardt-Balzer, *Der Logos und die Schöpfung: Streiflichter bei Philo* (Op 20–25) und im Johannesprolog (Joh 1,1–18). In: J. Frey/ U. Schnelle, *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive*, Tübingen 2004, 319

64 Ebd.

65 Vgl. ebd., 317.

66 Vgl. Kap. I. 4.4.3.2.

# I. Die Kunde von Gott im Spiegel des Prologs

Die beiden letzten Wörter des Prologs formulieren „das offenbarungstheologische Programm des Evangeliums“<sup>1</sup>: ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (Joh 1,18d). Der Prolog präsentiert dieses Programm jedoch im Kontext der andauernden Mitteilung Gottes an die Menschen, die unterschiedliche Formen annehmen kann. Zielsetzung dieses Kapitels ist zum einen, die Kunde von Gott im Rahmen des Prologs darzulegen, um das Ereignis der Exegese Gottes in Jesus besser herauszuarbeiten, und zum anderen eine ausführliche Analyse von Joh 1,18, wodurch der Ausdruck „Jesus, Exeget Gottes“ exegetisch begründet wird.

## 1. Text und Übersetzung

1	a	Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,	1	a	Im Anfang war der Logos,
	b	καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,		b	und der Logos war bei Gott/ zu Gott hin
	c	καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.		c	und der Logos war Gott.
2	a	οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.	2	a	Dieser war im Anfang bei Gott/ zu Gott hin.
3	a	πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,	3	a	Alles ist durch ihn geworden,
	b	καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. <sup>2</sup>		b	Und ohne ihn ist nichts geworden, was geworden ist.
4	a	ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,	4	a	In ihm war das Leben,
	b	καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.		b	und das Leben war das Licht der Menschen;

1 U. Schnelle, Offenbarung und/oder Erkenntnis der Vernunft? Zur exegetischen und hermeneutischen Begründung von Glaubenswelten. In: Ch. Landmesser/ A. Klein (Hgg.), Offenbarung – Verstehen oder erleben? Hermeneutische Theologie in der Diskussion, Neukirchen-Vluyn 2012, 123.

2 Für diese Lesart siehe H. Thyen, ὃ γέγονεν: Satzende von 1,3 oder Satzeröffnung von 1,4? In: Ders., Studien zum Corpus Iohanneum, Tübingen 2007, 411–417.