

# Mose im Johannesevangelium

Matthias Gawlick (Witten)

Die Forschung zum Johannesevangelium (J-Ev) scheint heutzutage auf richtungsweisende Trends verzichten zu müssen; Schlagworte also wie 'realisierte Eschatologie', 'dualistisches Weltbild' usw. haben wohl ausgedient. Große Exegeten wie J. Ashton, R. Schnackenburg oder W. Schmithals vermeiden deshalb sichtbar, sich auf Etiketten festzulegen: Zu unübersichtlich wirkt die Theoriediskussion, zu kompliziert das Gefüge der Befunde, zu hypothetisch selbst eine Einbeziehung der Ergebnisse von Einleitungsfragen.<sup>1</sup>

Da böte es sich als alternativer Zugang an, das Evangelium aus der Perspektive der 'Randfigur' Mose zu interpretieren. Dazu würde man, wie es literaturwissenschaftlichen Ansätzen entspricht, den Text als *Ganzheit* lesen<sup>2</sup>, was m.E. gewinnbringender wäre als literarkritische und quellenbezogene Spekulationen.<sup>3</sup> So gesehen ergibt sich insgesamt der Eindruck, daß gerade die Randfigur Mose einen funktionalen und unverwechselbaren Charakter für die Komposition besitzt. Wie die anderen alttestamentlichen (atl) Gestalten im Evangelium<sup>4</sup> stellt er eine Figur dar, die die Aussagen des Evangelisten und das Handeln und Reden der zentralen Figur Jesus spiegelt und kommentiert. Doch unter diesen ragt Mose heraus; an ihm wird die Komplexität des Texthintergrundes sichtbar.

Allerdings entpuppt sich das Evangelium beim Lesen als vielschichtig, und dies läßt sich im Anschluß an die bedeutende Arbeit Martyns dadurch erklären, daß der Text eine *geschichtliche Entwicklung* spiegelt: Mit Hilfe seiner Zwei-Ebenen-Theorie<sup>5</sup> ist wiederholt gezeigt worden, welchen Rückbezug die gelegentlich unwirklich scheinenden Szenen des Evangeliums auf das Gerippe geschichtlicher Daten haben, über das wir verfügen. Ich teile die Annahme, daß auch ein fiktionaler Text wie das J-Ev begrenzt Auskunft geben kann über die dahinter stehen

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Walter Schmithals, *Johannesevangelium* und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse. Berlin, New York 1992 (= BZNW 64), hier 175f. (Zitierte Kurztitel sind unterstrichen).

<sup>2</sup> Vgl. etwa Klaus Berger, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*. Heidelberg 1984, hier 30.

<sup>3</sup> Die Ergebnisse literarkritischer Arbeit überzeugen mich wenig. Kotilas Behauptung etwa, es bestehe ein „relativer Konsens über ein Erklärungsmodell“ des Gesamttextes, kann sich höchstens auf übergreifende Aspekte beziehen (Markku Kotila: Umstrittener *Zeuge*. Studien zur Stellung des Gesetzes in der johan-nischen Theologiegeschichte. Helsinki 1988 (= AASF/DHL 48), hier 3). Exegeten wie Derrett, Rebell oder Wengst (s.u.) zeigen mit jeweils eigenen Akzentuierungen, wie eine postulierte Texteinheit bei der Interpretation fruchtbar gemacht werden kann.

<sup>4</sup> Etwa Abraham (Kap 8) oder Jakob (Kap 4). Vgl. Rodney A. Whitacre: *Johannine Polemic. The Role of Tradition and Theology*. Chico 1982 (= SBL/DS 67), hier 44; Günter Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannes-Evangeliums*. Cambridge 1974 (= MSSNTS 22), 154.

<sup>5</sup> Vgl. James Louis Martyn: *History and Theology in the Fourth Gospel*. New York, Evanston 1968.

de geschichtliche Realität, und auf dieser Basis werden Hypothesen über die Situation der Gemeinde in begrenztem Umfang möglich.

Ich folge dabei der Ansicht, wonach die johanneische (joh) Gemeinde geographisch gesehen im Ostjordanland anzusiedeln ist und in religiöser Hinsicht eine spezifische Minoritätensituation erlebt: Vermutlich existierten die joh Christen als Judenchristen unter Juden.<sup>6</sup> Bezeichnend für diese Situation am Ende des 1. Jahrhunderts wäre jüdischerseits die 'Synode von Jabne'<sup>7</sup>: Durch sie wurden die joh Christen in die Gruppe der ׀׀׀׀ einsortiert, mit denen rechtgläubige Juden keine Kontakte unterhalten durften. Die Gemeinde mußte daher soziale Diskriminierung bis zur (allerdings illegalen) Tötung einzelner ihrer Glieder erfahren. Zwar ständen Hypothesen, wie sich die joh Gemeinde en détail entwickelt hat, auf tönernen Füßen.<sup>8</sup> Doch wird man sich - etwa hinsichtlich Kap 16,2 - die Lage wesentlich leidgeprägt vorstellen müssen.

Die schwierige Existenz der Gemeinde ist ferner auch an ihrer Theologie, insbesondere ihrer Christologie, zu exemplifizieren, denn der Sitz im Leben ihrer Jesusprädikationen war vermutlich ambivalent. Jesus wurde ja als Jude zunächst von Juden als Messias bekannt und - wie der Text wiederholt zeigt - mit genuin jüdischen Attributen gewürdigt.<sup>9</sup> Diese Bekenntnissätze grenzten naturgemäß eng an jüdischer Frömmigkeit (die mittelbar viel mit Mose zu tun hatte) und provozierten Konflikte. Stellt man ferner die Entwicklung in Rechnung<sup>10</sup>, mit der die atl Moseverehrung im Laufe der Jahrhunderte in Richtung Divinisierung geht, ferner die Engführungen, die die volkstümlichen Erwartungen eines Propheten wie Mose im Anschluß an Dt

<sup>6</sup> Vgl. Klaus Wengst: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium. München 1992, 183f.; Günter Reim: Zur Lokalisierung der johanneischen Gemeinde. In: BZ 32 (1988) 72-86, hier 72f.; anders Martin Hengel: Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese. In: JBTh 4 (1989) 249-288, hier 259, bzw. Raymond Brown: Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den Johanneseischen Schriften. Salzburg 1982 (OT: The Community of the Beloved Disciple. New York 1979), 54, der die Gemeinde in Ephesus ansiedelt; ferner Charles K. Barrett: Das Evangelium nach Johannes. Berlin 1990, hier 146.

<sup>7</sup> Martin Hasitschka (Sozialgeschichtliche Anmerkungen zum Johannesevangelium. In: PzB 1 (1992) 59-67, hier 61) negiert die Historizität der Synode. Vorsichtiger Günter Stemberger: Die sogenannte 'Synode von Jabne' und das frühe Christentum. In: Kairos 19 (1977) 14-21, hier 16, demzufolge die historische Analyse keine inhaltlichen Konkretionen erlaube.

<sup>8</sup> Während Martyn (History 45) sich vorsichtig zur Historie der joh Gemeinde geäußert hat, bieten andere Exegeten mit differenzierten Phasenmodellen größere Angriffsfläche, vgl. die ausgedehnten Spekulationen bei Brown, Ringen 22-70; Kotila, Zeuge 201ff.; ferner Georg Richter: Zum gemeindebildenden Element in den johanneischen Schriften. In: Ders. (Ed. Josef Hainz): Studien zum Johannesevangelium. Regensburg 1977, 383-414, hier 401ff.

<sup>9</sup> Deswegen sind Bezeichnungen der joh Urchristentums als 'Sekte' (vgl. John Ashton: Understanding the Fourth Gospel. Oxford 1993, 129) bzw. als „Johanneskirche“ (Feliks Gryglewicz: Die Pharisäer und die Johanneskirche. In: (Ed. Albert Fuchs) Probleme der Forschung. München, Wien 1978, 144-158 passim) irreführend. Besser ist Wiefels Stichwort 'jüdische Sondergruppe' (Wolfgang Wiefel: Die Scheidung von Gemeinde und Welt im Johannesevangelium auf dem Hintergrund der Trennung von Synagoge und Kirche. In: ThZ 35 (1979) 213-227, hier 217).

<sup>10</sup> Vgl. die Darstellungen bei Henri Cazelles: Moses im Licht der Geschichte. In: Moses in Schrift und Überlieferung. Düsseldorf 1963, 11-30; Josef M. Kastner: Moses im Neuen Testament. Eine Untersuchung der Mosestraditionen in den neutestamentlichen Schriften. München, Kath.-theol. Fakultät, Diss. 1967; Tadashi Saito: Mosevorstellungen im Neuen Testament. Frankfurt / M. u.a. 1977 (= EHS.T 100).

18,15-18 implizieren<sup>11</sup>, so läßt sich einerseits leicht denken, wie Christen in ihren Homologien Abgrenzungen zu den bekannten liturgischen Formeln vollziehen mußten, um die Exklusivität Jesu zu demonstrieren. Andererseits mußten sie, wenn sie ihre Glaubensgeschwister gewinnen wollten, sich ständig mit der orthodoxen Theologie auseinandersetzen. Dies manifestiert sich in der missionarischen Ausrichtung joh Redens (etwa in Kap 3), zum anderen in dem polemischen Gestus. Rebell und Stegemann haben den Hintergrund dieser Auseinandersetzung als 'Kampf um Tradition' verständlich gemacht, da Tradition Legitimationskraft hatte. Am augenfälligsten macht sich dieser Vorgang am Schriftbeweis fest (positiver Rekurs), bzw. umgekehrt wird er in der Abweisung der Tradition in der Gesetzesübertretung durch Christen deutlich (negativer Rekurs).<sup>12</sup> Auch hier wird man mit einiger Wahrscheinlichkeit eine Entwicklung unterstellen dürfen: Für die joh Christen war die Arbeit an der eigenen Theologie vermutlich eng mit dem jeweiligen Stand der theologischen Debatte verschränkt.

Nun ist die Konzentration auf die Mosefigur deshalb pikant, weil sie einerseits durch historische Prägung das durch Jesus eingeholte Paradigma für Gottesnähe abgab, andererseits durch die enge Bindung an die Schrift eine unwiderruflich positive Bedeutung aufwies.<sup>13</sup> - Auf dieser Basis will ich das Vorkommen Mose im Verlauf des J-Ev betrachten - chronologisch und damit überlieferungsadäquat. Es ist sicher nicht zufällig, ihm nur in der ersten Hälfte des Evangeliums zu begegnen, wenn die Gemeinde den Konflikt mit der 'Welt' (κόσμος) auszutragen hat.

1. Kap 1,17 als Einführung: Nimmt man den Eingangstext des Evangeliums funktional, so läßt er sich als „Lektüeranweisung“<sup>14</sup> verstehen. Seine Herkunft ist unsicher, doch dürfte die christliche Adaption eines genuin jüdischen Textes<sup>15</sup> gut in die rekonstruierte Gemeindesituation passen. Mose erscheint hier zum Abschluß des Prologs in V 17. Grundsätzlich ist klar, daß zuvor der Hauptfigur des Evangeliums, Jesus Christus (vgl. Kap 1,1ff. mit Kap 20,29), Attribute zugesprochen werden, die ihn in exklusiver Weise als Sohn Gottes ansehen. Daher dürfte auch die Nennung Mose nur den Zweck einer Negativfolie haben: Niemand hat bisher Gott gesehen (vgl. Kap 1,18; 3,13; 5,37), kein geschichtlicher Vorläufer hat das Proprium Jesu vor-

<sup>11</sup> Vgl. Kastner, Moses 290, zum Stichwort προφήτης.

<sup>12</sup> Vgl. Walter Rebell: Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannes-evangeliums. Frankfurt / M. u.a. 1987 (= BET 20) 109; Ekkehard Stegemann: Die Tragödie der Nähe. Zu den jüdenfeindlichen Aussagen des Johannesevangeliums. In: Kul 4 (1989) 114-122, hier 119.

<sup>13</sup> Der Begriff ἡ γραφή ist wesentlich positiver besetzt als der Komplementärbegriff ὁ νόμος. Für die Jünger erklärt die Schrift a posteriori Jesu Handeln (Kap 2,22), Johannes steht dem Schriftbeweis positiv gegenüber; ja Jesu Wort erfüllt sich wie die Schrift (Kap 18,9.32) - vgl. Wayne A. Meeks: The Prophet-King. Moses traditions and the johanne christology. Leiden 1967 (= NT.S 14) 289; Whitacre, Polemic 101, Hengel, Schriftauslegung 268.

<sup>14</sup> Hartwig Thyen: Art. Johannesevangelium. In: TRE Bd. 17, Berlin, New York 1990, 200-225, hier 213.

<sup>15</sup> Vgl. John Painter: Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel. In: NTS 30 (1984) 460-474, hier 460; Barrett, Evangelium 181; Roland Bergmeier: Weihnachten mit und ohne Glanz - Notizen zu Johannesprolog und Philipperhymnus. In: ZNW 85 (1994) 47-68, hier 47f.; Schmithals, Johannesevangelium 260; Jürgen Becker: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-10. Gütersloh <sup>3</sup>1991 (= ÖTK 4/1), 81.

zuweisen. Somit ist die Beziehung Mose zu Jesus antithetisch<sup>16</sup>, mit der die Rezipienten über das unbestreitbare Vorrecht Jesu informiert werden. Zu der spannungsreichen Beziehung zwischen Gemeinde und „den Juden“ paßt es kaum, wolle man behaupten, hier werde Mose in eine Linie mit Jesus gesetzt, so daß sich dann etwa ein heilsgeschichtliches Kontinuum ergebe.<sup>17</sup> Noch problematischer erscheint der Versuch, Jesus mit der bekannten Kategorie der Tora (ὁ νόμος) zu identifizieren<sup>18</sup>, denn diese darf als zu eng gelten, zumal sie im Gesamttext im wesentlichen negativ geschildert wird.<sup>19</sup> Der gebildete Gegensatz ist für die weitere Lektüre wichtig, darf aber nicht verabsolutiert werden - ein diskreditierter Mose wäre für die joh Intentionen gleichfalls unbrauchbar. In Kap 1,17 ist die Erwähnung Mose also ein hermeneutisches Signal dafür, wie sich die Christusanhänger von ihren jüdischen Geschwistern unterscheiden: Polemisiert wird gar nicht gegen Mose, sondern gegen diejenigen Juden, die als seine Jünger ihm im Vergleich zu Jesus eine zu hohe Bedeutung zusprechen.<sup>20</sup>

2. Typologie: Die zweite signifikante Erwähnung Mose finden wir im Zusammenhang mit der Frage der Typologie in Kap 3.<sup>21</sup> Liest man V 14 im Zusammenhang mit der ganzen Begegnung

<sup>16</sup> Vgl. etwa Rudolf Bultmann: Das Evangelium nach Johannes. Studienausgabe. Göttingen <sup>20</sup>1985, hier 53; Erich Grässer: Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium. In: Ders.: Text und Situation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament. Gütersloh 1973, 50-69, hier 54; Dieter Sänger: „Von mir hat er geschrieben“ (Joh 5,46). Zur Funktion und Bedeutung Mose im Neuen Testament. In: KuD 41 (1995) 112-135, hier 124; Rudolf Schnackenburg: Das Johannesevangelium. I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1-4. Freiburg, Basel, Wien <sup>2</sup>1967 (= HThK IV/1), hier 252, Wolfgang Schrage: Ethik des Neuen Testaments. Göttingen <sup>1</sup>1989 (= GNT 4), hier 309; Siegfried Schulz: Das Evangelium nach Johannes. Göttingen <sup>12</sup>1972, hier 34; Klaus Wengst: Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums. Gütersloh <sup>2</sup>1973 (= StNT 7), 204. Für eine antithetisch-progressive Relation sprechen sich folgende Exegeten aus: Pierre Scherer: Jesus und das Gesetz im Johannesevangelium. Innsbruck, Diss. 1976, 25ff.; Ruth B. Edwards: Χάριτι ἀντὶ Χάριτος (John 1:16). Grace and Law in the Johannine Prologue. In: JSNT 32 (1988) 3-15, hier 8f.; Mathias Rissi: Die Logoslieder im Prolog des vierten Evangeliums. In: ThZ 31 (1975) 321-336, hier 333.

<sup>17</sup> Vgl. Joachim Jeremias: Art. Μωυση̃ς. In: ThWNT, Bd. 4, Stuttgart 1942, Sp. 852-878, hier 877; Severino Pancaro: The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John. Leiden 1975 (= NT.S 42), 540; Thyen, Johannesevangelium 203.

<sup>18</sup> Vgl. Gerhard Kittel: D. 'Wort' und 'Reden' im NT. In: Ders.: Art. λέγω κτλ. In: ThWNT, Bd. 4, Stuttgart 1942, Sp. 69-197, darin 100-147, hier 139; Jacobus Schoneveld: Die Thora in Person. Die Lektüre des Prologs des Johannesevangeliums als Beitrag zu einer Christologie ohne Antisemitismus. In: Kul 6 (1991) 40-52, hier 47. Z.B. Pancaro (Law 542) lehnt diese Gleichsetzung ab.

<sup>19</sup> Für die Textebene vgl. Kastner, Moses 275: Die Erfüllung der Schrift impliziert das Gehaftwerden der Jünger. Für die Gemeindestuation ist zu vermuten, daß die Kategorie des Gesetzes für sie selbst keine Rolle spielt (ἐντολή ersetzt hier ὁ νόμος). Einen Gegensatz νόμος - Jesus finde ich hier deshalb nicht vor.

<sup>20</sup> Vgl. Reim, Studien 141; ähnlich Rissi, Logoslieder 330, der mit Recht eine Spitze gegen „eine verkehrte Glaubensbindung an die Person des Mose sieht“.

<sup>21</sup> Dies ist der einzige Fall, in dem man zwanglos die Kategorie 'Typologie' ansetzen kann, wenn man die konventionelle Definition benutzt (vgl. F. Hesse (I. Im AT) und H. Nakagawa (II. Im NT) des Art. Typologie, in: RGG, Bd. 6, Tübingen <sup>3</sup>1963, Sp. 1094f.), wonach hier tatsächlich eine 'Entsprechung' im Geschichtsverlauf (Nakagawa) bzw. die Überbietung eines Typus durch einen eschatologisch bestimmten Antitypus (Hesse) vorliegt. Harald Sahlin (Die Typologie des Johannesevangeliums. Uppsala, Leipzig 1950 [= UUA 4]) hat allerdings überall im J-Ev Typologien gefunden - vgl. die Kritik bei Jan-A. Bühner: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung. Tübingen 1977 (= WUNT 2/2), hier

des Nikodemus mit Jesus, dann könnte es sich um eine exemplarische Unterweisung eines 'Kryptochristen' (Rebell) handeln, der das Zeugnis der Gemeinde zwar bewußt wahrnimmt, sich jedoch nicht darauf einläßt. Doch pharisäisches Denken hat nach VV 3 und 5 keinen angemessenen Begriff von Gott; allein die Geisterfahrung entscheidet. Ferner indizieren die Stichworte ἐπίγεια und ἐπουράνια die Kluft, die Außenstehende z.B. davon abhält, den Umstand der Passion Jesu zu verstehen. Konkretisiert wird dies an der typologischen Differenz zwischen Mose und Jesus: Mose, von dem es volkstümlich heißt, er habe bei seinem Aufstieg (ἀναβαῖνω) zum Sinai Entrückungen erlebt (vgl. Ex 19; 24; 34), wird e silentio<sup>22</sup> in dem Bereich des rein Irdischen angesiedelt. Er ist lediglich ein zu überwindender Ausgangspunkt in der Heilsgeschichte. Relevant ist vielmehr das Moment der Erhöhung (ὕψω). Im Vergleich mit der Vorlage (Nu 21,8ff.) fällt auf, daß Mose die eherne Schlange aufgerichtet hat, um in dieser einmaligen Situation den Gebissenen eine Heilungschance zu eröffnen, während Jesus durch sein Sterben ewiges Leben anbietet, und zwar ohne temporale und lokale Begrenzung. Zwar heißt beides gleichermaßen σημεῖον (Nu 21,8 (LXX) bzw. Kap 20,30), doch verweist die Nennung des Schlüsselwortes ζῶη αἰώνιος, was wiederholt im Kontext atl Figuren auftritt (Kap 4,14.36; 5,24.39; 6,27.40), auf den Konnex von Verheißung und Erfüllung. Durch den formal deutlich ausgestalteten Parallelismus ist die Gegenüberstellung unverkennbar.<sup>23</sup> Sie wird pointiert zusammengefaßt etwa bei Reim, demzufolge Mose ein Zeichen der Rettung wirkt, während Jesus ein solches Zeichen ist.<sup>24</sup>

3. Streitgespräche: Die polemische Verwendung der Mosefigur läßt sich besonders in drei Konfliktsituationen (Kap 5; 7; 9) zeigen. Dabei wird gewissermaßen das Thema der Bekenntnissituation variiert<sup>25</sup>: In Kap 5 kommt der Mann, obschon von Jesus geheilt, nicht zu einem adäquaten Bekenntnis seiner Erfahrungen; im Gegenteil: Er denunziert seinen Wohltäter. Dagegen bekennt der geheilte Blindgeborene in Kap 9 seinen neuen Glauben.

3.1 Der neue Ankläger: Konstitutiv für das Geschehen in Kapitel 5 ist die Übereinstimmung Jesu mit seinem Vater (V 17), die die Legitimation durch das Gesetz als irrelevant erscheinen läßt. Aufgrund der Häufung des Sendungsvokabulars (V 23.30.37) darf man mit Bühner durchaus davon ausgehen, hier werde Jesus durch die traditionsgeschichtlich verbürgte Einheit von Sender und Gesandtem in der מִשְׁלָּח-*Idee* dergestalt legitimiert, daß er den vormaligen exemplarischen Boten Gottes, Mose, ersetzen kann.<sup>26</sup> Die Begriffe φωνή und εἶδος legen wie in Kap 1 entsprechend eine Kritik an der Sinaioffenbarung nahe: Einen Zugang zum Vater haben „die Juden“ nicht, und im folgenden wird auch noch das Schriftzeugnis gegen sie gewandt: Ob-

107; Schnackenburg, Johannesevangelium I 295) Ich halte insbesondere die vorsichtige Einschätzung Martyns für konstruktiv: „John denies to the Moses/Messiah typology any dogmatic force“ (History 110).

<sup>22</sup> Vgl. Klaus Haacker: Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie. Stuttgart 1972 (= AzT 42), hier 109.

<sup>23</sup> Vgl. Scherer, Jesus 154.

<sup>24</sup> Vgl. Reim, Studien 135; siehe ferner J. Duncan M. Derrett: The Bronze Serpent. In: EstBib 49 (1991) 311-329, hier 328; T. Francis Glasson, Moses in the Fourth Gospel. London 1963 (= SBT 40), hier 45ff.

<sup>25</sup> Vgl. Martyn, History 49ff.; Becker, Evangelium 300.

<sup>26</sup> Vgl. Bühner, Gesandte 293.

gleich „die Juden“ ihren Fleiß auf die Betrachtung der Schrift verwenden (ἐρευνᾶτε schließt zum schriftgelehrten Studium, שׂרר, zurück), verfehlen sie den Zweck ihrer Arbeit, denn die verborgene Sinnmitte der Schrift, Jesus, kennen sie nicht.<sup>27</sup> Darüber hinaus ist auch Mose, der paradigmatische Fürsprecher<sup>28</sup> im Exodusgeschehen, zum Ankläger<sup>29</sup> geworden, so daß die Juden ihre Situation völlig verkannt haben (weswegen ἐλπίζω eine angemessene Vokabel für ihr Glaubensgefühl ist)<sup>30</sup>: Faktisch sind sie die eigentlich Schuldigen, woraus sich der innere Zusammenhang zu Kap 7,19b von selbst ergibt. Ist aber Mose überraschend zum Ankläger geworden, so ist offenkundig, daß der Evangelist Jesu Einsetzung als wahren παράκλητος vorbereiten möchte (Kap 14,16). Die dahinter stehende Intention ist genuin missionarisch: Wer Mose geglaubt hat, *muß* nun Jesus glauben.

3.2 Jesu Legitimation: Die Frage jesuanischer Legitimation wird in Kap 7 wieder aufgegriffen: Jesus weiß sich als ἀληθής, da τὸ θέλημα ποιεῖν und τὸ νόμον ποιεῖν einander beleuchten. Die Opposition gegen ihn als wahren Gesetzeserfüller kann daher nur Antinomismus bedeuten. Umgekehrt kann es Johannes unternehmen, die Überlegenheit Jesu auf ureigenem jüdischen Gebiet zu beweisen.<sup>31</sup> Dabei liegt die Pointe seiner Argumentation nicht auf einer quantitativen Verhältnisbetrachtung, als ob Jesu Heilung den *ganzen* Menschen betreffe, die Beschneidung aber irgendwie nur ‘teilweise’ sei. Im Gegenteil: In V 22 wird durch die Parenthese die Ehrwürdigkeit der jüdischen Institution herausgestellt, die von Mose und den Vätern herrührt<sup>32</sup>, doch ist das göttliche Heilshandeln in der Beschneidung nur ein Exemplum, während Jesu Handeln die eigentliche Erfüllung darstellt.

3.3 Rechte Jüngerschaft: Der Akzent wechselt bei dem abschließenden Streitgespräch erneut, denn diesmal bietet der Evangelist das Paradigma treuer Jüngerschaft. Der Blindgeborene wird nach seiner Heilung alsbald einem inquisitorischen Verhör unterzogen, in dem er standhaft seinen neuen Herrn bekennt, obwohl dies seinen ἀποσυνάγωγος bedeutet.<sup>33</sup> Der Erzählgestus ist

<sup>27</sup> Hengels Überlegung (Schriftauslegung 269) hat einiges für sich: Der hier einmalige Plural γραφάς gegenüber der ansonsten üblichen, elfmaligen Verwendung des Singular verweise auf die fehlende „christologische Einheit der Schrift“.

<sup>28</sup> Vgl. Scherer, Jesus 60; Meeks, Prophet-King 203; siehe ferner Albert Gelin: Moses im Alten Testament. In: Moses in Schrift und Überlieferung, Düsseldorf 1963, 31-57, hier 49ff.; sowie ebd.: Renée Bloch: Die Gestalt des Mose in der rabbinischen Überlieferung, 95-171, hier 125ff.

<sup>29</sup> Meeks zufolge (Prophet-King 307) wird Mose laut Dt 31.32 auch anklagend tätig. Hubert Frankemölle (Mose in Deutungen des Neuen Testaments, in: Kul 9 (1994) 70-86, hier 72) hält diesen Vers dagegen für eine „legendarische Weiterbildung“.

<sup>30</sup> Vgl. Markus Barth: Die Juden im Johannes-Evangelium. Wiedererwägungen zum Sitz im Leben, Datum und angeblichen Antijudaismus des Johannes-Evangeliums. In: (Ed. Dietrich Neuhaus) Teufelskinder oder Heilsbringer - die Juden im Johannes-Evangelium. Frankfurt / M. 1990, 39-90, hier 82.

<sup>31</sup> Formal gesehen handelt es sich um einen typischen rabbinischen Beweisgang; vgl. Becker, Evangelium 210; Rudolf Schnackenburg: Das Johannesevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kapitel 5-12. Freiburg, Basel, Wien 1971 (= HThK IV/2), 188; Meeks, Prophet-King 47.

<sup>32</sup> Vgl. Walter Gutbrod: Das Gesetz im Neuen Testament. In: Ders. / Hermann Kleinknecht: Art. νόμος κτλ. In: ThWNT, Bd. 4, Stuttgart 1942, Sp. 1016-1084; gegen die Versuche, die Bedeutung der Parenthese herunterzuspielen: vgl. Kastner, Moses 276; Bultmann, Evangelium 209 Anm. 4; Kotila, Zeuge 46.

<sup>33</sup> Vgl. Wolfgang Schrage: Art. συναγωγή κτλ. In: ThWNT, Bd. 7, Stuttgart 1942, Sp. 798-850, hier 845ff.

bei der Schilderung der untersuchenden Autoritäten durchgängig ironisch: Während sie Jesus einen „Sünder“ (V 24) nennen, haben sie bereits illegitimerweise Zeugnis von einem Blindgeborenen genommen. Die Schmähung des Geheilten als „Jünger Jesu“ (V 28) erweist sich aus der Perspektive der Rezipienten als in höherem Sinne richtig<sup>34</sup>; die Selbstbezeichnung der Untersuchenden als „Jünger Mose“ kann die Leserschaft nur kopfschüttelnd zur Kenntnis nehmen - weiß sie doch (Kap 5,45) um die Selbsttäuschung der Juden. Diese glauben an die Gültigkeit von Nu 12,2-8, Gottes direkten Umgang mit Mose, welcher seit Kap 1 für Jesus reserviert ist. Dagegen zeigt der Geheilte die Haltung eines echten Jüngers Mose: Er weiß, daß der Sünder unerhört bleibt, der Bevollmächtigte aber wundersame Dinge tun kann.<sup>35</sup> Ein Blick auf die genannten Stellen lehrt ferner: Der Gegensatz, der aus der pharisäischen Perspektive zwischen Mose und Jesus besteht, kann aus der Sicht der Gemeinde überbrückt werden<sup>36</sup>: Sie kann die traditionelle Ehrfurcht vor Mose in ihre Theologie integrieren. Folglich ist der Dialog eine hermeneutische Brücke, auf der andere Kryptochristen den Weg zum Glauben gehen könnten.

4. Überbietung: Abschließend soll es um die Brotrede (Kap 6,22-58) gehen, in der der Jesus wiederum Mose als Zitat einsetzt. Es geht um die Frage, was wirkliches Leben verschafft. Die Antwort von V 35: Jesus allein; er ist das Lebensbrot.<sup>37</sup> Dies ergibt sich auch aus der vorangehenden Speisung (VV 1-14), in der die Verehrung auf ein Zeichen hin (σημεῖον)<sup>38</sup> abgelehnt wird, aber etwa das Stichwort ‘Gras’ den Gegenentwurf zur Wüstenspeisung andeutet. Jesus will kein ‘Prophet wie Mose’ im Sinne von Dt 18 sein (V 14f.26); er lehnt die Redestrategie seiner Gegner, mosaische Autorität, Schriftwort und Zeichenforderung zu verknüpfen (V 30f.), entschieden ab, und formuliert in deutlicher Antithetik, daß der Vater Subjekt der Brotgabe ist, während Mose nur sein Instrument war.<sup>39</sup> Doch will Johannes hier seinen atl Kronzeugen für die Wahrheit der Rede Jesu auch nicht zu gering präsentieren, und mit Barrett könnte man Mose und seine Brote als „Gleichnisse der Wahrheit“<sup>40</sup> ansehen. Mose ist zwar nicht bedeutsam genug, um hier eine Typologie ansetzen zu können, aber er konstituiert den hermeneutischen Rahmen, ohne den das J-Ev nicht verstanden werden könnte.

---

<sup>34</sup> Vgl. Scherer, Jesus 89. Auch Schnackenburg (Johannesevangelium II 314) sieht im Umstand der Befragung der Pharisäer, die in Spannung zu Kap 7,49 stehe, eine Kritik an ihnen.

<sup>35</sup> Vgl. dagegen Bultmann (Evangelium 256), der behauptet, im οἶδαμεν fasse sich der Geheilte mit den Juden zusammen. Abwegig ist ferner Gryglewicz Erwägung, der Geheilte verhalte sich hier „boshaff“, was seine Funktion völlig verkennt (Pharisäer 149).

<sup>36</sup> Zu Recht schreibt Kotila (Zeuge 72): „E stellt diese Entgegensetzung nur als Auffassung der Juden vor“.

<sup>37</sup> Die Nähe von ‘Tora’ zu ‘Brot’ war jedem judenchristlichen Leser klar, vgl. Glasson, Moses 47; Martyn, History 113f.

<sup>38</sup> Vgl. Wolfgang Bittner: Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund. Tübingen 1987 (= WUNT 2/26).

<sup>39</sup> Vgl. Meeks, Prophet-King 291: „Moses is reduced to a mere mediator of the gift“. Aus dem Tempuswechsel δέδοκεν - διδώσειν wird man aber kaum (wie Becker, Evangelium 240.246) folgern dürfen, der Evangelist wolle dem alttestamentlichen Manna den Charakter himmlischer Gabe absprechen.

<sup>40</sup> Für den Zusammenhang vgl. Sänger, Funktion 126; Zitat: Barrett, Evangelium 302.