

Königlicher Glaube

Der βασιλικός in Joh 4,46-54 als Paradigma eines nachösterlichen Jüngers

Nicole Chibici-Revneanu

Über mangelnde Aufmerksamkeit kann sich der „Königliche“, der in der zweiten johanneischen Wundergeschichte auftritt, wahrlich nicht beklagen: In der exegetischen Literatur ist Joh 4,46-54 Verdachtsfall und Kronzeuge gleichermaßen. Verdachtsfall, weil sich an der Schlussbemerkung (4,54), es habe sich um das „zweite Zeichen“ Jesu (δεύτερον σημεῖον) gehandelt – und das, obwohl Jesu nach der ἀρχὴ τῶν σημείων (2,11) 2,23 zufolge noch weitere Zeichen getan hat! –, der Verdacht entzündet hat, der vierte Evangelist habe zumindest diese beiden Wundergeschichten samt der Zählung einer Quelle entnommen.¹ Kronzeuge, weil dieser Text der aus der Logienquelle stammenden Erzählung vom „Hauptmann von Kapernaum“ (Mt 8,5-13; Lk 7,1-10) sehr nahe steht² und daher Wichtiges beizutragen hat zu der Frage nach dem Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern.

Dennoch konnten einige Eigenheiten des Textes bis heute nicht befriedigend geklärt werden:

1. *Wer ist der βασιλικός?* Warum stellt das Joh den Gesprächspartner Jesu hier als einen „Königlichen“ vor, und nicht wie Mt und Lk als Zenturio? Wollte er die Pointe der Q-Fassung, in der es um den herausragenden Glauben eines *Heiden* geht, abändern³ – und wenn ja, warum hat er das dann

¹ So Bultmann, *Evangelium* 151. Eine nur aus 2,1-11 und 4,46-54 bestehende „Zwei-Wunder-Quelle“ hat Barrett, *Evangelium* 262, postuliert, gefolgt etwa von Labahn, *Tradition* 192; ähnlich die „Cana signs source“ von Stibbe, *Gospel* 80.

² So geht Lindars, *Capernaum* 1988, aus „from the assumption that John’s story is based on a written form of the Centurion’s Servant“. Vgl. auch Neiryneck, *John* 4,46-54; Wegner, *Hauptmann*.

³ Schnelle, *Evangelium* 96 Anm. 169, schließt aus der Q-Fassung, dass auch der βασιλικός im Joh ein Heide sei; zugestehen sei freilich, „daß die Herkunft des Vaters bei Johannes nicht mehr die Bedeutung hat wie in der synoptischen Tradition“. Umgekehrt meint Landis, *Verhältnis* 51, dass die Heidenthematik erst sekundär in eine Geschichte eingebracht worden sei, deren ursprünglichere Gestalt (ohne Heidenthematik!) im Joh aufbewahrt sei. Die Einfügung beruhe auf einem Missverständnis: Die [Q-]Tradenten hätten βασιλεύς auf den römischen Kaiser bezogen und so die „tief greifenden Umwandlungen und Weiterbildungen“ angestoßen, die an der Q-Fassung zu beobachten seien.

nicht in eindeutigerer Weise getan?⁴ Oder ist Joh hinsichtlich der Identität des Gesprächspartners von der Q-Tradition unabhängig?⁵ Und noch grundlegender: Was ist mit der Bezeichnung „Königlicher“ überhaupt gemeint? Ein königlicher Beamter, wie es heutige Bibelübersetzungen nahe legen, ein Angehöriger des Königshauses, oder wie in Q einer, der in militärischen Diensten (des Königs) steht?

2. *Glaubt der βασιλικός dem Wort Jesu oder doch (nur) dem Zeichen, das er sieht?* Obwohl der „Königliche“ anders als in Q nicht eindeutig als Heide identifiziert wird, wird an ihm doch ebenso wie in der Q-Fassung das Thema „Glauben“ abgehandelt. Aber in welcher Weise und mit welchem Ziel? Welche Bedeutung hat Jesu erste Reaktion auf die Anrede des Mannes in 4,48: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht“? Und weiter: Glaubte der Mann tatsächlich auf das *Wort* Jesu hin, wie es in 4,50 heißt, oder ist es nicht doch das Zeichen, das den Glauben veranlasst, wie 4,53 vermuten lässt? Prallen hier zwei konkurrierende Deutungen der Geschichte aufeinander, und wenn ja, warum hat der Evangelist oder der Redaktor sie nicht besser miteinander ausgeglichen?

Ich werde hier die Ansicht vertreten, dass sich beide Fragen leichter beantworten lassen, wenn man den Text vorübergehend aus der oben skizzierten „Doppelrolle“ löst und zunächst im Kontext des vierten Evangeliums interpretiert. Von den auf diese Weise gewonnenen Antworten ausgehend mag man im Anschluss daran wieder auf die Fragen nach der Wunderquelle und dem Verhältnis zu Q zurückkommen. In diesem Beitrag soll es jedoch vor allem darum gehen, was der vierte Evangelist aus dieser Geschichte gemacht hat. *Dass* sie von irgendwo her auf ihn gekommen ist, ob aus mündlicher Tradition oder einer schriftlichen Quelle, und dass er sie im Zuge der Abfassung seines Evangeliums deutend ausgestaltet hat, kann meines Erachtens vorausgesetzt werden – *wie* er das getan hat und in welcher Absicht, soll der Gegenstand der folgenden Überlegungen sein.

⁴ Mead, βασιλικός 70, folgert aus der engen Beziehung zwischen Herodes Antipas und dem römischen Kaiser Tiberius, „it is really not at all clear that a Gentile would have been out of place at his court“. Auch für Brodie, Gospel 226, bleibt hier „an inevitable suspicion that this man, an official from a border town, was a Gentile“. Unbefriedigend scheint die Erklärung von Lindars, Capernaum 1989, das „Gentile issue“ sei aus der Erzählung ausgeklammert worden, weil Joh „uses the story in a context of universal mission in which the distinction between Jew and Gentile is no longer relevant“; der vierte Evangelist habe den Zenturio in einen βασιλικός abgewandelt, gerade *weil* dies ein Jude *oder* ein Heide sein könne.

⁵ Vgl. Barrett, Evangelium 263; Landis, Verhältnis 36.

1. Wer ist „der Königliche“?

Ein βασιλικός ist einer, der nicht selbst König ist, aber zum König gehört.⁶ Ob seine Verbindungen zum König familiärer, beruflicher oder anderer Natur sind, lässt sich aus diesem Adjektiv⁷ nicht erkennen.

Nun ist zunächst zu fragen, welchem König der βασιλικός zugeordnet werden soll. Gehört er der Entourage des jüdischen Landesfürsten an,⁸ so ist die Wahrscheinlichkeit höher, dass er selbst Jude ist;⁹ ist er aber ein Bediensteter des römischen Kaisers (der auch „König“ genannt werden konnte¹⁰), so ist es nahezu sicher, dass er Heide¹¹ ist wie der Zenturio der Q-Fassung. Zur

⁶ Bei Wengst, Johannesevangelium 176 passim, heißt er „der Hofmann“.

⁷ Nur an dieser Stelle wird βασιλικός im NT auf eine Person angewandt; in Act 12,20 wird es auf ein Land, in 12,21 auf ein Gewand, in Jak 2,8 auf ein Gesetz bezogen (vgl. Wegner, Hauptmann 57).

⁸ So Schlatter, Evangelium 113; Bultmann, Evangelium 152; Welck, Zeichen 140; aufgrund der Q-Fassung Barrett, Evangelium 263. Als familiäre Zuordnung bei Dschulnigg, Jesus 142: Der Mann sei „am ehesten wohl ein Glied aus der Herodes-Antipas-Verwandtschaft (...) Galiläas“. Der offizielle Titel des Herodes Antipas war „Tetrarch“, dass er im Volk „König“ genannt werden konnte, belegen Mk 6,14-29 und Mt 14,10 (vgl. Wengst, Johannesevangelium 176 Anm. 84; Wegner, Hauptmann 71; Landis, Verhältnis 50-51). – Mehrfach ist jedoch angenommen worden, dass es auch am Hofe des „hellenistisch gesonnenen glaubenslosen Herodes Antipas“ (Hirsch, Evangelium 153-154) Heiden gegeben haben wird. So fragt etwa Moloney, Cana 835 Anm. 45: „Is the βασιλικός one of the gentile officials in one of Herod's χώρα βασιλική?“

⁹ Laut Bultmann, Evangelium 152 Anm. 3, verstehe sich das von selbst, „da das Gegenteil nicht gesagt ist“ (ähnlich Wengst, Johannesevangelium 177 Anm. 84); auch sei das Jesuswort von 4,48 nur an einen Juden gerichtet denkbar.

¹⁰ So meint Hirsch, Evangelium 153, „ein Mann vom königlichen Dienst (auch der Kaiser heißt im Osten König) ist heidnisch gesonnen“. Mead, βασιλικός 70-71, verweist auf 1Tim 2,2; 1Petr 2,13.17 und Joh 19,15, um daraus den Schluss zu ziehen: „Caesar, unlike Antipas (...) was a real βασιλεύς.“ Dafür, dass der Begriff βασιλεύς „widely used in the Greek-speaking world for the Roman emperors“ war, und das „long before it became their official designation“, wird man aber meines Erachtens andere, geeignetere Belege beizubringen haben: 1Tim 2,2 nennt „Könige“, ohne konkreter zu werden, und auch 1Petr 2,17 ist als allgemeine Sentenz gehalten; 19,15 ist keinesfalls eindeutig, wohingegen man 19,12 als Argument gegen die Annahme Meads ins Feld führen könnte; 1Petr 2,13 ließe sich nur dann als eindeutiger Beleg dieser Begriffsverwendung werten, wenn δι' αὐτοῦ in 2,14 den römischen Kaiser meinen würde und nicht, wie es dem Zusammenhang nach wahrscheinlicher ist, Gott.

¹¹ So titulierte ihn etwa Porsch, Johannes-Evangelium 51, ohne nähere Angabe von Gründen als „der heidnische königliche Beamte“. Wird der βασιλικός als Heide verstanden, so steht dahinter meist ein bestimmtes Verständnis von Joh 4: Hier werde der Weg des Heils über Israel hinaus zu den Samaritanern und den Heiden dargestellt (so etwa Brodie, Gospel 226). Moloney, Cana 835 Anm. 45, argumen-

Beantwortung dieser Frage hat man meist aus dem Joh hinaus gefragt, um aus einer Rekonstruktion des zeitgenössischen Sprachgebrauches nähere Einsichten zu gewinnen. Wie wäre es nun aber, wenn man in den sprachlichen Mikrokosmos des Joh *hinein* fragt?

Das Joh kennt nur einen König: den Gekreuzigten.¹² Der Verfasser des Joh konnte wohl davon ausgehen, dass seine Leserinnen und Hörer, mit der johanneischen „Sondersprache“ (antilanguage)¹³ vertraut, diese Verbindung herstellen konnten: Immerhin ist Jesus schon *vor* dem Beginn seiner Zeichentätigkeit als „König von Israel“ erkannt worden (1,49). Unmittelbar vor der hier besprochenen Perikope ist Jesus als $\omega\tau\eta\rho\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon$ bezeichnet worden (4,42) – eine Anrede mit imperialen Anklängen.¹⁴ Es liegt also nahe, den

tiert in diesem Sinne: „If I am to pursue my argument, his being a non-Jew would have been of great importance for the Evangelist“. – Denkt man hier aber nicht allzusehr von Apg 8-28 (vgl. 1,8) her? Schließlich bricht Jesus im Anschluss an das „zweite Zeichen“ sofort wieder nach Jerusalem auf, um dort ein weiteres Wunder zu vollbringen. Woran es liegt, dass Joh hier anders als Mt und Lk „den Glauben des Heiden“ *nicht* thematisiert, ist nicht Gegenstand dieses Beitrags – fest steht, dass er es erstens nicht tut, dass zweitens der Gesprächspartner Jesu nicht als Heide gekennzeichnet ist, und dass drittens auch die Verortung des Zeichens im (jüdischen) Galiläa nicht mehr auf die Heidenmission verweisen kann als dies beim ersten Zeichen der Fall war. Den βασιλικός als exemplarischen Heidenchristen zu verstehen, strapaziert den Text eindeutig über.

¹² Der Gewährsmann für königliche Christologie im Joh ist Kügler, Anmerkungen; Kügler, Brotspender; Kügler, Perspektiven. Nicht alle der bei Kügler angeführten hoheitlichen Züge Jesu beziehen sich auf die Passion; manche, wie die Bezeichnung als Gottessohn, sind im gesamten Evangelium zu finden. Dennoch lässt sich etwa an zwei bei Kügler besonders breit ausgeführten Beispielen zeigen, dass die johanneische Königschristologie vor allem anderen „der Versuch, die bleibende Bedeutung genau dieses Menschen aus Nazaret sicher zu stellen und den Blick auf sein qualvolles Ende aushalten zu lehren“ (Anmerkungen 241 = Perspektiven 127) ist: Wird die auch in antiker Königstheologie wichtige Hirtenmetapher auf Jesus angewandt (vgl. hierzu Anmerkungen 227-231; Perspektiven 109-127), so entspricht es der johanneischen Königskonzeption, dass der „gute Hirte“ sich durch die Hingabe seines Lebens für die Schafe auszeichnet (Joh 10,11.15); wird Jesus entsprechend biblischer wie römischer Herrscherideologie als (königlicher) „Brotspender“ dargestellt (vgl. Brotspender), so spielt hier die Selbsthingabe Jesu als des Lebensbrotes eine entscheidende Rolle (6,35.51-58). So folgert auch Kügler (Brotspender 124 [zu 6,15]): „Wer Jesus (...) am Kreuz vorbei zum König machen will – und sei es aufgrund wunderbarer Erfahrungen – verfehlt die Wahrheit Jesu und seines Gottes.“

¹³ Vgl. hierzu Malina / Rohrbaugh, Gospel 7 passim.

¹⁴ Koester, Saviour 667, stellt diese Anrede in den Kontext einer „passage (...) intended to evoke imperial associations“: Die Ankunft Jesu im samaritanischen Dorf sei wie ein Herrscherbesuch gestaltet, der (eigentlich mit dem römischen Kaiser assoziierte, 665 passim) Titel mit Bedacht gewählt: „[T]he Samaritans' use

βασιλικός aus 4,46-54 demjenigen König zuzuordnen, von dem in 1,49; 4,42 die Rede war.¹⁵

Wer den Fortgang des Evangeliums kennt, weiß allerdings, dass das Königtum Jesu im Joh vor allem der „Stunde“ zugeordnet ist. Zuvor kann Jesus sogar verweigern, sich zum König ausrufen zu lassen (6,15). Anlässlich des Einzuges Jesu in Jerusalem, als Jesus also den Weg auf die Passion zu angetreten hat und der Anbruch der „Stunde“ unmittelbar bevorsteht (12,23), lässt sich Jesus zwar von der Volksmenge als „König Israels“ bejubeln (12,13). Die Randbemerkung des Evangelisten zu diesem Ereignis (12,16) macht jedoch deutlich, dass die wahre Natur des Königtums Jesu auch zu diesem Zeitpunkt noch nicht verstanden wurde: Erst später, als Jesus verherrlicht war, wurde den Jüngern klar, dass Jesus sich bei seinem Einzug in Jerusalem, indem er auf einem Esel ritt, als der Friedenskönig aus Sach 9,9 zu erkennen gegeben hatte: als Gerechter (δικαιος), Retter (σώζων), Sanfter und Demütiger (πραύς).

Das Verstehen kam nach 12,16 mit Jesu „Verherrlichung“, womit (wie etwa aus 12,23-28; 13,31f. passim; 17,1-5 ersichtlich) seine Passion angesprochen ist. Dass Jesu Tod für die Verstehensfähigkeit der Jünger essentiell war (und ist), bekräftigt Jesus in 16,7-11: Erst nachdem Jesus von den Jüngern „weggegangen“ ist, kann er den Geist zu ihnen senden, der „der Welt die Augen aufturn“ (16,8) und die, die zu Jesus gehören, „in alle Wahrheit leiten“ wird (16,13).

12,16 meint also, dass die Jünger Jesu erst nach seiner Passion (man kann hier auch ergänzen: mit Hilfe des Geistes) als den Friedenskönig aus Sach 9,9 erkannt haben, als der er sich schon bei seinem Einzug in Jerusalem gezeigt hat, indem er auf einem Esel ritt – da dachten sie daran, ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ.

Dass Jesus in der „Stunde“ seines Sterbens als König erkannt werden konnte, ist auch ein deutlich ausgeprägter Zug der johanneischen Passions-schilderung. In dem Verhör vor Pilatus (18,33-38) spielt die Frage, ob Jesus der König der Juden ist, die Hauptrolle. Jesus erklärt, dass er ein König ist (18,37), dessen Reich jedoch nicht ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ist (18,36). Von da an spricht Pilatus von Jesus als dem βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (18,39; 19,15)

of the title ‚Savior of the world‘ for Jesus is an important element in the theme of Jesus’ kingship, which the Fourth Evangelist associated with the issue of Roman sovereignty“ (677).

¹⁵ Zumindest andeutungsweise vollzieht auch Dschulnigg, Jesus 142-143, eine Annäherung des βασιλικός an diesen König: Nach vollzogenem Wunder stehe der Mann „nun im Glauben an der Seite jenes Königs von Israel“ bzw. im „Glauben an den wahren König, der sein Königtum, das nicht in dieser Welt gründet, gerade als Gekreuzigter erweist“.

und „proklamiert“ ihn als solchen sogar vor der wütenden Volksmenge (19,14; vgl. 19,5). Schließlich setzt er gegen den Widerstand der jüdischen Hohepriester eine Aufschrift auf das Kreuz, die Jesus in den drei wichtigsten Verkehrssprachen, also in universal verständlicher Weise, als „König der Juden“ bekannt macht (19,19-22); das Kreuz wird zum Thron dieses universalen Königs.¹⁶

Einige weitere Erzählzüge weisen in dieselbe Richtung: Wie Mk und Mt berichtet auch Joh von der Verspottung Jesu durch die Soldaten: Jesus, ange-tan mit Dornenkrone und Purpurmantel, wird als „König der Juden“ verspottet und misshandelt. Während Mk 15,20 und Mt 27,31f. jedoch davon berichten, dass man Jesus die Königsgewänder wieder ausgezogen habe, bevor man ihn hinausführte vor das Volk, wird in der johanneischen Darstellung das Gegenteil behauptet: „Und Jesus kam heraus und trug die Dornenkrone und das Purpurgewand“ (19,5). Jesus tritt also als König vor die Menge.¹⁷

Es ist das Königtum Jesu, das den Zorn der Hohepriester entfacht (19,6) und sie und ihre Gesinnungsgenossen so weit bringt, das Königtum Gottes und seines Gesalbten zu verleugnen: „Wir haben keinen König als den Kaiser!“ (19,15).

Eine wahrscheinlich gezielt eingesetzte Doppeldeutigkeit ist in 19,13 beobachtet worden: Da sich ἐκάθισεν sowohl transitiv als auch intransitiv verwenden lässt, bleibt hier (zumindest in grammatischer Hinsicht) unklar, ob Pilatus *sich selbst* oder *Jesus* auf den Richterstuhl setzt,¹⁸ für eine Inthronisation Jesu könnte sprechen, dass Pilatus ihn damit einmal mehr der Menge präsentiert: „Seht, das ist euer König!“.

Schließlich ist auch noch das Begräbnis Jesu zu erwähnen: Myrrhe und Aloe, die Nikodemus heranbringt (19,39) (noch dazu in ungeheuren Mengen!), lassen eher an die Salbung eines Königs denken (vgl. Ps 45,8f.) als an die Salbung eines Leichnams.

Wenn es dieser König ist, zu dem der βασιλικός gehört, dann lässt sich die Geschichte dieser Begegnung mit anderen Augen lesen. Zumindest für die Leser und Hörerinnen, die schon die gesamte Wirksamkeit Jesu, das gesamte Joh überblicken, wird damit angedeutet, dass es um mehr geht als um das Wunder selbst – nicht umsonst wird dieses Wunder als σημεῖον ge-

¹⁶ So schreibt O’Grady, Revelation 164: „Jesus triumphs on Calvary in an atmosphere of glory, and then he reigns from the cross as his throne.“ Auch Frey, Eschatologie 276, sieht „den wahren βασιλεύς als den *auf den Thron des Kreuzes Erhöhten* und seine βασιλεία als die des *erhöhten Gekreuzigten*“. Vgl. auch Meeks, Prophet-King 80.

¹⁷ Vgl. Meeks, Prophet-King 69; Kieffer, image 247-250.

¹⁸ Vgl. Meeks, Prophet-King 73; Kieffer, image 245 Anm. 10.

kennzeichnet, wie auch Jesu erste Wundertat, die ebenfalls mit dem im Erzählverlauf sperrigen Hinweis auf die „Stunde“ (2,4) einen starken Zug hin zur Passion Jesu erhält.

Wenn der βασιλικός einer ist, der zu dem ans Kreuz und zu Gott erhöhten (vgl. 3,14; 8,28; 12,32f.) Jesus gehört, dann zeigt ihn das als Jünger dessen, dessen „Inthronisation“ bereits stattgefunden hat – als Anhänger des Gekreuzigten und Auferstandenen. Dass dies die ganze Erzählung 4,46-54 in ein neues Licht tauchen kann,¹⁹ soll im Folgenden gezeigt werden.

2. Wunderwirken aus der Ferne

Es ist eine bekannte und am Text des Joh leicht nachzuvollziehende Tatsache, dass die im Joh auftretenden Personen paradigmatischen Charakter haben.²⁰ An ihnen verdeutlicht der Evangelist, was er über die Begegnung von Menschen²¹ mit Jesus, über Glauben und Jüngerschaft zu sagen hat.

Als Paradigma eines „nachösterlichen Jüngers“, also eines Anhängers des ans Kreuz und zu Gott erhöhten Königs Jesus, bot sich der Protagonist dieser Geschichte geradezu an: Hier tritt Jesus auf als einer, der ein Wunder bewirkt an einem Ort, an dem er selbst gar nicht (leiblich) gegenwärtig ist –

¹⁹ Auch ohne diese Einsicht ist 4,46-54 natürlich von christologischer Relevanz; der Text erhält jedoch in der hier dargestellten Perspektive eine Tiefendimension, die über das in der Wundergeschichte Erzählte hinausgeht.

²⁰ Zu 4,46-54 meint Brodie, Gospel 232, „however much the official is an individual, the text also ascribes to him a representative role“; allerdings sieht er den „Königlichen“ als Repräsentanten der Galiläer und in einem weiteren Sinne der Heiden, was Wengst, Johannesevangelium 177 Anm. 84, nicht zu Unrecht als „[v]erfehlt“ kritisiert hat. Auch Hirsch, Evangelium 154, deutet den „Königlichen“ als paradigmatischen *Heiden*, und zwar im Gegensatz zu den wundergläubigen galiläischen Juden, was zweifellos im Kontext der deutschen und antijüdischen Ausrichtung Hirschs zu verstehen ist. Dass der βασιλικός die *Galiläer* repräsentiert, wird vor allem aufgrund der die Wundergeschichte einleitenden Verse 4,43-45 öfter angenommen (vgl. etwa Welck, Zeichen 142; Wengst, Johannesevangelium 177 Anm. 85; Dschulnigg, Jesus 140) und ist sicher nicht unzutreffend. Allerdings hätte sich in diesem Fall eine nähere Bezeichnung des Mannes erübrigt (schließlich bleiben auch die Geheilten aus 5,1-16 und 9,1-38 anonym, und der Name des Lazarus – „Gott hilft“ – wurde sicher mit Bedacht gesetzt!); der Mann ist eben nicht nur Galiläer, sondern auch ein zum König Gehöriger!

²¹ Von Lips, Wunder 303, hat beobachtet, dass der Begriff ἄνθρωπος in johanneischen Wundergeschichten signifikant häufiger vorkommt als in synoptischen, worin sich eine „Tendenz zur Generalisierung“ andeute (303 Anm. 32). Auch der zum König Gehörnde wird in 4,50 so bezeichnet.

Jesus handelt „aus der Ferne“, aber er handelt heilvoll und so, dass man sein Handeln erkennen und sogar verifizieren (4,52f.) kann!²²

So bot die traditionelle Geschichte von einem Fernheilungswunder Jesu, die sich auch in Mt 8,5-13 und Lk 7,1-10 niedergeschlagen hat, dem Evangelisten einen Stoff, anhand dessen er ein Bild nachösterlicher Jüngerschaft zeichnen konnte: Als einer, der sich zu dem erhöhten König Jesus hält, erfährt der βασιλικός in dieser Episode, dass Jesus auch dort wirken kann, wo er nicht (mehr) unmittelbar leiblich gegenwärtig ist. Er lernt, dass beharrliche Bitten ans Ziel führen, und wird Zeuge dessen, dass auch der „ferne“ Jesus Leben geben kann (vgl. das Jesuswort ὁ υἱός σου ζῆ in 4,50 und die Botschaft der Knechte ὁ παῖς αὐτοῦ ζῆ in 4,51).

Der Evangelist gibt noch einige zusätzliche Hinweise darauf, dass die Geschichte von dem, der zum König gehört, aus einer *nach* dem Eintreten der „Stunde“ von Jesu Passion und Auferstehung liegenden Perspektive gelesen werden kann und soll:

Dazu gehört zuallererst die Nennung einer „Stunde“. Bereits bei der Erzählung des ersten Zeichens Jesu (2,1-11) wurde – in recht „sperriger“ Art und Weise – auf diese „Stunde“ hingewiesen, *die noch nicht gekommen war* (2,4). Auch diese Wundertat Jesu bekommt durch diesen Hinweis einen deutlichen Zug hin zur Passion Jesu. In 4,52f. wird eine bestimmte „Stunde“ genannt, die für die Evidenz des Wunders von entscheidender Bedeutung ist (s. u.): Es ist die „siebte Stunde“. Ist das aber nur als Zeitangabe zu verstehen? Vordergründig ja; hintergründig könnte mit der „siebten Stunde“ die gemeint sein, die hinter der „sechsten Stunde“ liegt, in der Jesus von Pilatus zum König ausgerufen wurde (19,14).²³ Auch hier wird mit der Einführung einer „Stunde“ also auf *die* „Stunde“ Jesu hingewiesen und gezeigt, dass die „Stunde“, in der Jesus Leben gibt, auch nach *der* „Stunde“ seiner Passion liegen kann.

Ein anderes Indiz könnte darin liegen, dass das Wunder gerahmt ist durch die Erwähnung des Weges Jesu „von Judäa nach Galiläa“. Diesen Weg

²² Ein ähnlicher Gedankengang findet sich bereits bei Lindars, Capernaum 1999: „In the missionary context of the chapter this case of healing at a distance helps the reader to see how those who believe in Jesus at any time and place can experience his response to human need as the saviour of the world. This is an essential aspect of John’s christology.“

²³ Anders Brodie, Gospel 232, der die „siebte Stunde“ von 4,51-53 auf die „sechste Stunde“ von 4,6 bezieht, die allerdings durch den Abstand von zwei Tagen zwischen diesen beiden Begegnungen als Referenz nicht allzu aussagekräftig sein dürfte. Meist wird auch die Zeitangabe in 4,6 nicht nur als Erklärung dafür, warum Jesus durstig ist (es ist Mittag und darum besonders heiß), verstanden, sondern als Hinweis auf 19,14.

hat der Auferstandene genommen;²⁴ in Mk 16,7; 28,7 wird den Frauen angekündigt, dass der, der das (in Jerusalem in Judäa gelegene) Grab verlassen hat, den Jüngern nach Galiläa vorausgehen wird. Dass diese Tradition auch in der Umgebung des vierten Evangelisten bekannt war, zeigt sich an Joh 21 (und zwar auch, wenn man dieses Kapitel als etwas spätere Hinzufügung betrachtet): Auch hier zieht der Auferstandene nach ersten Erscheinungen in Jerusalem weiter nach Galiläa, um dort seinen Jüngern zu begegnen. Generell ist Joh 21 für das hier vorgeschlagene Verständnis von 4,46-54 hochinteressant: Dort ist belegt, dass im johanneischen Einflussbereich davon ausgegangen wurde, dass auch der Auferstandene Wunder wirkt (21,3-11)!

Schließlich könnte auch in der pluralischen Anrede von 4,48, die sich gegen den unmittelbaren Kontext sperrt (der „Königliche“ ist hier der einzige Gesprächspartner Jesu) ein Hinweis darauf vorliegen, dass ein größerer Kreis angesprochen ist, dass Jesus also aus der Wundergeschichte hinaus in die nachösterliche Gemeinde hinein spricht (siehe unten).

3. Königlicher Glaube

Dass es in 4,46-54 um den Glauben des zum König Gehörenden geht, kann man wohl kaum bestreiten.²⁵ Als eines der Grundprobleme der Perikope 4,46-54 hat man oft das Verhältnis zwischen 4,50 und 4,53 gesehen: Nachdem in 4,50 konstatiert wird, dass der βασιλικός *auf das Wort Jesu hin glaubt*, wird in 4,53 ein weiteres Mal der Glaube des Mannes festgestellt: *Auf die Beglaubigung des Wunders hin glaubt der zum König Gehörende mit seinem ganzen Haus.*²⁶ Woran macht sich also der Glaube des βασιλικός fest, wann beginnt er?

²⁴ In dem der Wundergeschichte vorangehenden Vers 4,43 wird der Richtungsangabe auch noch eine Zeitangabe beigegeben: „Nach zwei Tagen“ heißt es da, und wenn sich das auch vordergründig auf 4,40 zurückführen lässt, so könnte doch auch hier ein Hinweis auf die Zeitspanne zwischen dem Tag des Todes (der [Rüst-]Tag vor dem Sabbat nach 19,31) und dem der Auferstehung (der erste Tag der Woche nach 20,1.19) vorliegen. Moloney, *Cana* 824-825, hat darauf hingewiesen, dass das erste (2,1) und das zweite (4,43.46) Kana-Wunder je „am dritten Tag“ stattfinden; beide Wunder seien also im Licht der Auferstehung zu lesen (825 Anm. 22). – Der Rekurs auf die Taten Jesu auf dem Fest in Jerusalem in 4,45 ist ebenfalls doppelbödig: Hier ist der unmittelbare Bezugspunkt sicher 2,23, aber auch das Todespassa Jesu könnte in den Blick genommen sein.

²⁵ Schlatter, *Evangelium* 112, hat den Abschnitt zu dieser Perikope überschrieben: „Jesus leitet den Königlichen zum Glauben an.“

²⁶ Hierzu wird oft angemerkt, dass es sich bei ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη um Missionsterminologie handelt: So meint Bultmann, *Evangelium* 154, hier habe der Evangelist „unter dem Einfluss der Mission und ihrer Terminologie umgestaltet“; ähnlich Neirynek, *John* 4,46-54 374.

3.1 „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht...“

Als eine Grundkoordinate, anhand derer die Glaubensproblematik von 4,46-53 zu beurteilen ist, gilt 4,48: *ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδῃτε, οὐ μὴ πιστεύσητε*. Da in dem vorausgehenden Vers bereits davon berichtet wird, dass der zum König Gehörende um die Heilung seines Sohnes bittet, wird dies oft als Zurückweisung interpretiert: Jesus wolle keinen Glauben, der sich nur an Wundern festmacht.²⁷

Die Probleme, die diese Interpretation macht, werden durchaus gesehen. 4,48 steht in Spannung zu dem im vorherigen Vers skizzierten Anliegen des βασιλικός – was er vorbringt, ist schließlich keine Zeichenforderung, sondern eine Bitte um Hilfe in einer ausweglosen, für ihn persönlich stark belastenden Situation.²⁸ Und auch zum Fortgang der Erzählung fügt sich das als Zurückweisung verstandene Jesuswort nur schwierig: Zum einen, weil Jesus ja gleich darauf tatsächlich ein Wunder tut; zum anderen, weil der Mann keinen bloßen Zeichenglauben an den Tag legt – darauf lässt eigentlich schon seine vertrauensvolle Bitte schließen, noch deutlicher wird aber in 4,50: Das Wort Jesu reicht ihm aus, um sich wieder auf den Weg zu machen.²⁹

Dass 4,48 so oft als Zurückweisung (rebuke) verstanden wird, geht meines Erachtens auf die Interpretation von 2,4 zurück.³⁰ Man hat oft die Parallelen zwischen den beiden Kanawundern in 2,1-11 und 4,46-54 gesehen und dabei ein „pattern“ aus Bitte, Zurückweisung und Wundertat rekonstruiert.³¹ Aber: Ist 2,4 eine Zurückweisung?³²

²⁷ Vgl. Bultmann, Evangelium 152; Barrett, Evangelium 264; Welck, Zeichen 52. Laut Letzterem werde hier „der Zusammenhang von Wunder und Glaube kritisiert“, was allerdings im Widerspruch zu der Pointe von 4,49-53 stehe (141). Wilckens, Evangelium 89 177, deutet den Aorist ingressiv und erlangt so eine besonders „vorwurfsvoll“ klingende Übersetzung: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, kommt ihr nie und nimmer zum Vertrauen.“ – Zur Deutung von 4,48 in der altkirchlichen Tradition und in neueren exegetischen Literatur vgl. auch van Belle, Jn 4.48.

²⁸ So fragt etwa Welck, Zeichen 250, ob 4,48 „eine plausible Reaktion des Wundertäters auf die vertrauensvolle Bitte eines einzelnen um Hilfe für sein sterbenskrankes Kind“ sei.

²⁹ Es besteht natürlich die Möglichkeit, 4,48 mit Landis, Verhältnis 31, als johanneischen Einschub in eine ältere Geschichte zu verstehen; daran schließt sich jedoch die Frage an, warum der Interpolator die Geschichte selbst dann nicht stärker an die vermeintliche „generelle Kritik“ (32) angeglichen hätte.

³⁰ Brodie, Gospel 230, meint etwa: „But, as in the wedding, the reaction is something of a refusal.“ Ähnlich Welck, Zeichen 140: Wie in 2,4 „stellt sich Jesus gegenüber dem menschlichen Anliegen zunächst taub und weist den Bittsteller (...) schroff ab“.

³¹ So etwa bei Moloney, Cana 826; Brodie, Gospel 226; Stibbe, Gospel 80; Labahn, Tradition 199.

Jesus sagt: τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὕτω ἦκει ἡ ὥρα μου. Die Wendung τί ἐμοὶ καὶ σοί heißt wörtlich: Was (ist das) mir und dir? Man könnte auch übersetzen: Was hat das mit mir und dir zu tun? Sie bezieht sich hier auf den Hinweis der Mutter, dass der Hochzeitsgesellschaft der Wein ausgegangen ist. Was hat der Weinmangel mit Jesus und seiner Mutter zu tun? Sie haben die Hochzeit nicht ausgerichtet und sind darum nur mittelbar (sprich, als potentielle Konsumenten des Weines) von der peinlichen Situation betroffen, die es bedeutet, wenn bei solchen Feierlichkeiten die Gastfreundschaft nicht weit genug reicht. Dass damit, wie behauptet worden ist, Jesus seine Beziehung zu seiner Mutter in Frage stellt,³³ ist kaum anzunehmen: Er setzt den Weinmangel vielmehr zu sich selbst *und* zu seiner Mutter in Beziehung und stellt fest, dass sie beide nicht für die Bewirtung der Hochzeitsgäste *verantwortlich* sind. Das ist wichtig für den Fortgang der Wundergeschichte: Jesus kommt hier nicht einer Verpflichtung nach, sondern hilft aus freien Stücken (was auch im Bethesda-Wunder ein charakteristischer Zug ist, vgl. 5,6!) – und zwar mit der Unterstützung seiner Mutter (2,5)!

Die Anrede Jesu an seine Mutter ist oft als „barsch“ empfunden worden. Was ist allerdings barsch daran, eine Frau als Frau (γύναι) anzusprechen? Auch an die Samaritanerin wendet sich Jesus mit dieser Anrede (4,21), und der Dialog zwischen Jesus und dieser Frau lässt keinerlei Verdacht aufkommen, dass Jesus der Samaritanerin „barsch“ begegnen wollte. Die Ehebrecherin wird ebenso angesprochen (8,10), und auch hier ist von Barschheit nichts zu spüren. Es scheint eher dem Empfinden mancher Ausleger zu entspringen, dass man barsch erscheinen würde, würde man seine Mutter mit „Frau“ anreden. Dessen völlig unverdächtig ist jedoch auch die Episode unter dem Kreuz, in der der Gekreuzigte seine Mutter und den Jünger, den er liebt, einander anvertraut; auch hier spricht er die Mutter mit γύναι an.

Das Jesuswort 2,4 endet mit der Aussage: οὕτω ἦκει ἡ ὥρα μου. Das ließe sich in dem Sinne verstehen, als hätte Jesus die Wunderbitte seiner Mutter mit dem Hinweis gekontert, seine Zeit, Wunder zu tun, sei noch nicht gekommen. Aber: Seine Mutter hat gar keine Wunderbitte ausgesprochen. Sie hat lediglich den Weinmangel festgestellt. Und *bevor* die Wundertat Jesu ihren Gang nimmt, stellt Jesus das Wunder unter eine Überschrift: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“. Damit lässt er das Wunder als Zeichen über sich hinausweisen auf seine Identität und die „Stunde“, in der diese Identität vollständig offenbar werden wird.

³² Vielschichtiger ist die Interpretation als „Klage Jesu“ bei Schlatter, Evangelium 114: „Was an solchen Bitten blind und sündlich war, und warum sie Jesus doch erhört hat, beides spricht sein Wort mit Klarheit aus.“

³³ Vgl. etwa Ashton, Understanding 269.

Hier liegt meines Erachtens eine Parallele zwischen 2,1-11 und 4,46-54 vor, die bisher gar nicht berücksichtigt worden ist: Beide Wunder werden nach einer kurzen Exposition³⁴ mit einer „Überschrift“ aus dem Munde Jesu versehen, bevor die Ereignisse in Gang kommen. Dass nun der eigentliche Bericht beginnt, wird in beiden Fällen durch eine direkte Rede signalisiert (2,5; 4,49); auf diese Rede hin beginnt dann Jesus zu handeln. Hierin dürfte die eigentliche Strukturparallele zwischen 2,1-11 und 4,46-54 liegen.

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen den beiden Kanawundern wird meist, wenn überhaupt, nur am Rande erwähnt:³⁵ In beiden Erzählungen treten Hausbedienstete auf, *δῆκονοι* in 2,5, *δοῦλοι* in 4,51, die für den Fortgang der Geschichte wichtig sind: Bei der Hochzeit füllen sie die Krüge mit dem Wasser, das dann in Wein verwandelt wird; auf dem Weg von Kana nach Kapernaum bestätigen sie dem zum König Gehörenden das Wunder. Für das Vollbringen des Wunders bzw. dafür, dass das Wunder an sein Ziel kommt, sind also „Diener und Sklaven“ von einer gewissen Bedeutung; auf sie wird noch zurückzukommen sein.

Wenn nun 4,48 (ebenso wie 2,4) *nicht* als Zurückweisung von Seiten Jesu zu verstehen ist, steht dieser Vers auch nicht mehr in *Spannung* zu dem Anliegen des Mannes und zu dem auf das Logion folgenden Handeln Jesu. Dass er sich zu dem nachfolgenden Dialog dennoch etwas zusammenhanglos ausnimmt,³⁶ liegt zum einen sicher am Überschrift-Charakter des Jesuswortes; zum anderen zeigt schon die pluralische Anrede, dass Jesus hier nicht nur zu dem βασιλικός spricht.³⁷ Der vierte Evangelist lässt Jesus an

³⁴ Tatsächlich haben sowohl 2,1-3 als auch 4,46-47 expositionellen Charakter. Dazu stimmt etwa, dass 4,46 den βασιλικός gar nicht in direkter Rede sprechen lässt.

³⁵ Etwa bei Brodie, Gospel 230.

³⁶ Bultmann, Evangelium 152, hat angenommen, dieser Vers habe einen an dieser Stelle der Erzählung ursprünglich berichteten Dialog verdrängt. Anders Brodie, Gospel 229: Der βασιλικός greife 4,48 nicht auf, weil er „in no mood for theological discussions“ sei. Hilfreich ist die Aufzählung mehrerer ähnlicher „*Äußerungen des Wundertäters, die inhaltlich den Rahmen der konkreten Szene sprengen*, sodass die Forderung nach historischer und psychologischer Kohärenz unerfüllt bleibt“ (Welck, Zeichen 250: 2,4; 4,48; 5,14; 6,5b; 9,39).

³⁷ Wilckens, Evangelium 90, deutet dies als einen „Vorwurf (...), der sich pauschal an die Galiläer richtet“. Aus 4,45 „wundersüchtige Galiläer“ (vgl. etwa Dunderberg, Johannes 82; ferner Welck, Zeichen 143) abzuleiten, scheint mir aber dem Wortlaut dieses Verses nicht gerecht zu werden. Kritische Untertöne mögen in 4,44 zu hören sein (siehe unten); in 4,45 werden die Galiläer als solche, die Jesus *aufnehmen*, aber deutlich in die Nähe der in 1,12 angesprochenen „Gotteskinder“ gerückt und in meines Erachtens durchaus positivem Sinne als Augenzeugen der Taten Jesu benannt. – Hinsichtlich 4,44 ist oft überlegt worden, ob mit der πατρίς Jesu Galiläa (was naheliegender wäre, vgl. etwa Dschulnigg, Jesus 138-139) oder Judäa bzw. Jerusalem (so Barrett, Evangelium 262; Brodie, Gospel 228 u. a.) ge-

dieser Stelle nicht nur zu dem zum König Gehörenden sprechen, sondern auch zu den Leserinnen und Hörern des Evangeliums:³⁸ „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht.“ Darin muss kein Vorwurf liegen, es kann, ebenso wie οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου in 2,4, auch eine Feststellung sein.

So wie 2,4 eine Deutungsanweisung zu 2,1-11 enthält,³⁹ zeigt auch 4,48, wovon die Geschichte 4,46-54 *zeichenhaft* handelt: von dem Verhältnis zwischen Glauben und Wunder.

Es ist oft beobachtet worden, dass der vierte Evangelist nur an dieser Stelle auf die Wendung σημεῖα καὶ τέρατα zurückgreift, die für die LXX typisch ist.⁴⁰ Was könnte ihn dazu bewogen haben? Sicher gewinnt 4,48 damit an Würde und Sentenzcharakter;⁴¹ zudem könnte er damit aber auch Lesern und Hörerinnen, die mit den „Zeichen und Wundern“ der LXX vertraut waren, eine Brücke gebaut haben:⁴²

-
- meint sei. Dem unmittelbaren Zusammenhang nach wäre jedoch plausibler, dass weder ausschließlich Galiläa noch Judäa gemeint ist: Jesus kommt aus dem *nichtjüdischen* Samarien und kehrt nun wieder auf *jüdisches* Gebiet zurück. Das stimmt auch zu der Aussage 4,44 selbst: Jesus ist *außerhalb* seiner jüdischen Heimat als Prophet erkannt worden (4,19), während die Juden diesen Schluss bisher noch nicht gezogen haben. Jesus zieht also in der Absicht wieder auf jüdisches Gebiet, sich auch dort (man kann vielleicht sagen: nicht nur als Wundertäter, sondern auch) als *Prophet* bekannt zu machen – was ihm auch in Galiläa (6,14) und Jerusalem (7,40) gelingt.
- ³⁸ Auch Labahn, Tradition 198 Anm. 62, versteht 4,48 als „direct instruction (...) to the reader“: Wie in 6,6 werde auch hier versucht, „to lead the implied reader into making a decision“ (202). – Dass der Evangelist selbst immer wieder die Ebene des Erzählten verlässt, um sich an sein Publikum zu wenden (ohne es aber, wie in 19,35; 20,31, dabei jedes Mal direkt anzusprechen), zeigen Stellen wie 2,22; 7,39; 12,16; 20,9 sowie im weiteren Sinne auch Erklärungen wie 1,41; 19,31 etc.
- ³⁹ Etwa in dem Sinne, dass das Wunder als Zeichen für das Heil zu verstehen ist, das in der „Stunde“ Jesu für die Menschen freigesetzt wird.
- ⁴⁰ Vgl. Ex 7,3; 11,9,10; Dtn 4,34; 6,22; 7,19; 11,3; 26,8; 28,46; 29,2; 34,11; Jer 39,21; Ps 105,9; 134,9; Bar 2,11.
- ⁴¹ Bittner, Zeichen 129 passim, geht aufgrund der Satzstruktur davon aus, dass in 4,48 die „Feststellung einer Regel“ vorliege, die Zeichen und Glauben einander positiv zuordnet. Auch Johns / Miller, Signs 530, weisen darauf hin, dass eine Konstruktion mit οὐ μή im Joh „always expresses a solemn pronouncement“, das den Aufruf enthalte, das mit ἐὰν μή Eingeführte zu tun; Zeichen und Wunder zu sehen, sei also nach 4,48 durchaus „desirable“. Johns / Miller paraphrasieren (531): „‘You must understand that unless you see signs and wonders, you will certainly not believe,’ says Jesus, ‘so I will give you signs and wonders, so that you may believe.’“
- ⁴² Johns / Miller, Signs 527, ordnen diese Formulierung der Mose-Jesus-Typologie des vierten Evangeliums zu: „Like Moses, Jesus was commissioned by God, and

Wer an die Zeichen und Wunder der LXX glaubt, bzw. wer *aufgrund* der in der LXX berichteten und erwähnten Wunder (unter denen die Wunder des Exodus sicher einen besonders hervorragenden Platz einnehmen) glaubt, *der glaubt nicht, weil er diese Wunder mit eigenen Augen gesehen hat* – sondern, weil er davon gehört oder gelesen hat. Wenn der Evangelist in seinem „Jesusbuch“ sieben Wundergeschichten erzählt und reflektiert, dann weiß er, dass er damit seinen Leserinnen und Hörern nicht die Unmittelbarkeit der Augenzeugenschaft ermöglichen kann. Er gibt Bericht und Zeugnis. Und tut dies in dem Wissen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubt ihr nicht.“ Aber: „Wenn ihr von den σημεῖα erfahrt, die Jesus getan hat, dann wird das für euren Glauben ebenso wichtig werden wie die σημεῖα καὶ τέρατα Gottes, die ihr aus der LXX kennt, auch wenn ihr weder die einen noch die anderen mit eigenen Augen gesehen habt.“

Wie werden Wunder wichtig für den Glauben, obwohl man sie nicht mit eigenen Augen sehen kann? Wie werden die Wunder, die Jesus auf Erden getan hat, wichtig für den Glauben von Menschen, die nicht zu den Jüngern des irdischen Jesus gehört haben, wohl aber dem erhöhten König Jesus Christus anhängen? Darauf will und kann die Geschichte von dem, der zum König gehört, eine Antwort geben.

3.2 Wortglaube versus Wunderglaube?

Dass der Mann auf das Wort Jesu hin glaubt, wird in 4,50 explizit ausgesprochen: ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς. Gegen den „Wortglauben“ des βασιλικός lässt sich also kaum etwas einwenden.⁴³

Der „Wunderglaube“ jedoch, der angeblich zu dem „Wortglauben“ im Gegensatz stehen,⁴⁴ diesem gegenüber eine minderwertigere Stufe des Glaubens darstellen⁴⁵ oder ihn vielmehr komplettieren⁴⁶ soll, hat am Text von

like Moses, Jesus performed signs which were his credentials testifying before Israel that God had called him.“

⁴³ So interpretiert etwa Barrett, Evangelium 262, die Geschichte dahingehend, dass der wortgläubige Offizier den zeichengläubigen Galiläern überlegen sei.

⁴⁴ So etwa Hirsch, Evangelium 155.

⁴⁵ Vgl. Brodie, Gospel 231. Moloney, Cana 827, vermutet, in 4,53 „we may have remnants of the older story“, die der Evangelist dann nach der Kriteriologie des Wortglaubens überformt habe. Dunderberg, Johannes 96, konstatiert in 4,48.51-53 einen ironischen Zug: Auch der βασιλικός glaube letztlich erst nach dem Wunder – wie es sich von einem „Vertreter der wundersüchtigen Galiläer“ (82) ja nicht anders erwarten lasse!

⁴⁶ Vgl. Bultmann, Evangelium 153: In 4,50 sei noch nicht Glaube im Vollsinn gemeint, sondern erst in 4,53; insofern aber in 4,50 ein Glauben ohne Sehen beschrieben sei (wie in 20,29), „bildet es doch einen Charakter des echten

4,46-54 keinen Anhalt: Der βασιλικός hat auch in 4,53 noch gar keine Gelegenheit gehabt, sich von dem Wunder und seinem Ergebnis selbst zu überzeugen⁴⁷ – schon im Hinabgehen nach Kapernaum (ἦδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος) erfährt er von den Knechten von der Heilung seines Sohnes, und unmittelbar danach (οὖν) fragt er nach dem Zeitpunkt der Genesung.⁴⁸

- Glaubens ab“. Barrett, Evangelium 265, schreibt zu 4,50, „der Mann ist noch kein gläubiger Christ, vgl. dagegen V.53“; in 4,50 glaube er lediglich, „daß das, was Jesus gesagt hat, wahr ist.“ Die „glaubensstärkende Kraft“ des Wunders betonen Bittner, Zeichen 127; Wengst, Johannesevangelium 178; dem diametral entgegengesetzt formuliert Schnelle, Evangelium 98: „Auch diesmal folgt der Glaube unmittelbar aus dem Sehen des Wunders. Nicht der Glaube schaut das Wunder, sondern er entsteht durch das Wunder.“ Das πιστεῦειν von 4,50 deutet er offensichtlich nicht als Glauben im eigentlichen Sinne; hier sei „das unbedingte Vertrauen auf die Zusage Jesu“ gemeint.
- ⁴⁷ Das hat schon Bultmann, Evangelium 153, erkannt; er zieht daraus jedoch andere Schlüsse: „Daß der Vater nicht einfach nach der Heimkehr die Heilung konstatiert, sondern daß ihm unterwegs (...) die Diener die Heilung melden müssen (...), ist darin begründet, daß diese, da sie ja den Grund der Genesung nicht wissen können, unverdächtige Zeugen sind“. Ähnlich Welck, Zeichen 141.
- ⁴⁸ Dass der in 4,53 angesprochene Glaube meines Wissens trotzdem durchgehend so erklärt wird, der „Königliche“ habe sich bereits selbst von dem Wunder überzeugen können, liegt vermutlich daran, dass aufgrund der Wendung ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη davon ausgegangen wird, der Mann müsse bereits zu Hause angekommen sein – sonst hätte ja nicht sein ganzes Haus mit ihm glauben können. Allerdings ist dies m. E. aus mehreren Gründen nicht notwendigerweise anzunehmen: 1) Dass die Begegnung zwischen dem zum König Gehörenden und den δοῦλοι bereits *unterwegs* (αὐτοῦ καταβαίνοντος) stattfindet, wird durch das einleitende ἦδη unterstrichen, und der Gang der Unterredung lässt keinerlei Verzögerung zwischen der Mitteilung der Heilung und der Frage nach deren Zeitpunkt erkennen. 2) Wenn es nach der Bekräftigung des übereinstimmenden Zeitpunktes heißt: καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη, dann ist damit das Ende der eigentlichen Erzählung gekommen (4,54 ist nur noch Nachwort: Dies ist nun das zweite Zeichen...). Der Formulierung nach muss der Glaube des ganzen Hauses nicht gleichzeitig mit dem in 4,53 genannten Glauben des βασιλικός eingetreten sein: Nachdem er die Übereinstimmung erkannt hat, glaubt er (καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς – das Verb steht im Singular!) und dann, als Folge des Glaubens des zum König Gehörenden, am Ende das ganze Haus (καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη). 3) Dass die in 2) skizzierte Annahme viel für sich hat, zeigt ein Blick in die Apostelgeschichte, wo mit dem „mit-glaubenden“ bzw. „mit-getauften“ Haus des bzw. der gläubig Gewordenen oft eher ein Moment der Repräsentanz oder eventuell der Öffentlichkeit einherzugehen scheint als ein realer Vorgang der Glaubensweitergabe an die Hausgenossen (vgl. hierzu lediglich Act 16,31f.34). Neben 10,2; 11,14; 18,8 ist 16,15 besonders vielsagend: Die Purpurchandlerin Lydia begegnet Paulus am Fluss und lässt sich offensichtlich *noch vor Ort* „mit ihrem Haus“ taufen, noch *bevor* sie Paulus und seine Begleiter „nötigt“, in ihr Haus zu kommen und dort zu bleiben, wodurch überhaupt erst ein Kontakt

Auch hier glaubt er also letztlich *auf ein Wort hin* – und zwar auf das *Wort der δοῦλοι*, das mit dem *Wort Jesu übereinstimmt*: ὁ υἱός σου ζῆ, hat Jesus dem Mann gesagt, und die Knechte sagen ihm ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῆ. Das ist kein wortgleiches Zitat, aber es stimmt überein.⁴⁹ Auch hinsichtlich der „Stunde“, zu der das Wunder sich ereignet hat, bestätigt das Zeugnis der δοῦλοι das, was der Mann in der Begegnung mit Jesus erfahren hat.⁵⁰

Der βασιλικός glaubt also auch in 4,53 nicht, weil er den genesenen Sohn mit eigenen Augen gesehen hat, sondern weil das Zeugnis der δοῦλοι mit dem Wort Jesu übereinstimmt (hinsichtlich der „Stunde“, des Zeitpunktes, und auch dessen, was sich zu dieser Stunde ereignet hat). Die Geschichte des βασιλικός handelt also nicht von „Wunderglauben“, der dem „Wortglauben“ gegenübersteht. Die Erzählung von dem Mann, der zum König gehört, dreht sich um den „Zeugnisglauben“, der den „Wortglauben“ bestätigt und bekräftigt.⁵¹

3.3 Der βασιλικός als Paradigma eines nachösterlichen Jüngers

Die oben dargestellte Bedeutung der Wundergeschichte erschließt sich wohl keiner Erstleserin und keinem Ersthörer. Wie so viele andere Aussagen des Joh⁵² gewinnt sie erst Konturen, wenn eine gewisse Vertrautheit mit der Jesusgeschichte, wie sie im vierten Evangelium erzählt wird, vorausgesetzt ist.

Dass die johanneischen Wundergeschichten „doppelbödig“ sind und sich zunächst auf eine einfache, „vordergründig-dramatische“ Weise verstehen lassen, aber auch Anleitungen zur Auslotung ihrer Tiefenschärfe bzw. der „hintergründig-heilsdramatischen Dimension“ enthalten, hat Chr. Welck

zwischen den christlichen Missionaren und den Hausgenossen der Lydia zustande kommt (es sei denn, diese hätten ihren Hausvorstand geschlossen an den Waschplatz begleitet). Aufgrund dieser Überlegungen vermute ich, dass der vierte Evangelist mit der abschließenden Wendung καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη etwas anderes sagen wollte (siehe unten), als dass der βασιλικός erst nach seiner Heimkehr glauben konnte, was dann tatsächlich zu 4,50 in Widerspruch stünde.

⁴⁹ Das scheint mir die beste Erklärung dafür zu sein, dass die Knechte von einem παῖς sprechen, Jesus aber vom υἱός des Mannes. Weder mit dem einen noch mit dem anderen scheinen bestimmte inhaltliche Akzente verbunden zu sein; es handelt sich wohl eine bewusste Variation der Begrifflichkeit, mittels derer gezeigt wird, dass das Wort Jesu und das Zeugnis der δοῦλοι übereinstimmt, ohne deshalb völlig gleichlautend sein zu müssen.

⁵⁰ Vordergründig ist der Zeitpunkt der Genesung natürlich eine „Konstatierung des Wunders als *Jesu* Tat“, wie Welck, Zeichen 141, zutreffend feststellt.

⁵¹ Vgl. hierzu auch die Interpretation von Brodie, Gospel 228, zu 4,53: Es handele sich hier um „a belief based on the living confirmation of Jesus' word.“

⁵² Etwa die Rede von der Erhöhung und Verherrlichung Jesu, die Geistaussagen etc.

in verdienstvoller Weise herausgearbeitet. Zum δεύτερον σημεῖον meint er, die erste Pointe bestehe im Glauben infolge eines Wunders, die zweite darin, dass Jesus dem, der an sein Wort glaube, ζωή gebe.⁵³ Insbesondere Letzteres scheint mir jedoch allzu unbestimmt; hier wird zwar die dreimalige Nennung der Aussage ὁ υἱός σου ζῆ beachtet,⁵⁴ nicht aber die oben genannten anderen Signale an die Leser und Hörerinnen, die „nachösterliche Brille“ aufzusetzen,⁵⁵ allen voran die Bezeichnung des Protagonisten als βασιλικός. Die von Welck angesprochene Lebensgabe erfolgt zudem nicht an den Wortgläubigen selbst, sondern an dessen Sohn!

Die „Tiefendimension“ des Textes scheint eher im Banne eines anderen Anliegen zu stehen. An dem βασιλικός des zweiten Zeichens Jesu lernen die Leserinnen und Hörer des Joh: Einer, der sich an den erhöhten König hält, ist zwar vielleicht kein Augenzeuge Jesu und seiner Wunder im engeren Sinne. Aber er kann dem Wort Jesu Glauben schenken und dem Wort derer, die Zeugnis von Jesus geben und damit Jesu Worte bestätigen (vgl. auch 14,26; 15,26; 16,13f.). So wird auch er Zeuge des wunderbaren Wirkens Jesu.

Wie man sich die Fortsetzung des wunderbaren Wirkens Jesu in der Zeit nach seiner Erhöhung vorgestellt hat, darüber gibt die johanneische Konzeption des Parakleten Auskunft; wichtig ist aber auch 14,12: „Wer an mich glaubt, der wird die Werke auch tun, die ich tue, und er wird noch größere als diese tun; denn ich gehe zum Vater.“

Die Menschen, die sich im Glauben an Jesus halten, können „Mitwirkende“ Jesu werden, weil der Geist Jesu und des Vaters in ihnen Wohnung genommen hat (14,23 passim). Von diesem Mitwirken geben die διάκονοι und δοῦλοι⁵⁶ einen Eindruck: Sie treten zwar nur am Rande auf, sind für den Fortgang der beiden ersten Zeichen aber von großer Bedeutung, indem sie durch ihren Gehorsam dem Wort Jesu gegenüber (2,7.8) und

⁵³ Vgl. Welck, Zeichen 145.

⁵⁴ Vgl. Welck, Zeichen 144. Ähnlich Lindars, Capernaum 1992: „John is not really interested in the story as a miracle of healing, but as an example of the lordship of Jesus over death and life.“

⁵⁵ Dabei macht Welck, Zeichen 145 Anm. 43, eine Beobachtung, die durchaus in diesem Sinne auszuwerten wäre: Die auffällige Formulierung von 4,50 ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς sieht er zu 2,22 parallel gestaltet (καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς), „wo nun aber vom nachösterlichen, geistbegabten Glauben der Jünger Jesu die Rede ist“. Versteht man, wie hier vorgeschlagen, den βασιλικός als Repräsentanten derer, die sich nach Jesu Erhöhung an den „König“ halten, fügt sich diese Parallele gut ins Gesamtbild.

⁵⁶ Vor dem Hintergrund von 8,34f.; 12,26; 13,16; 15,15.20 verdienen die διάκονοι und δοῦλοι (eventuell auch die ὑπρέται, vgl. 7,32.45f.; 18,3.12.18.22 und besonders 18,36) im Joh besondere Aufmerksamkeit.

durch die Bekräftigung seiner Worte (4,51.52) den Glauben anderer Menschen (mit-) ermöglichen (2,11; 4,53). Vielleicht hat sich der Evangelist, der Zeugnis von Jesus, seinen Worten und Taten, seiner Passion und Auferstehung gibt, selbst als ein solcher δοῦλος verstanden.

Für den zum König Gehörenden ist die Bestätigung der δοῦλοι nicht Ersatz für die Begegnung mit Jesus selbst; schließlich ist, wie im Joh mehrfach betont wird, der δοῦλος nicht größer als sein κύριος (13,16; 15,20). Aber als bekräftigendes Zeugnis spielen die Worte der δοῦλοι eine wichtige Rolle: Sie führen den βασιλικός sozusagen „vom Glauben zum Glauben“.

Zwischen dem Wortglauben von 4,50 und dem Zeugnisglauben von 4,53 besteht also kein Widerspruch. Beide beziehen sich auf dasselbe Ereignis, dieselben Umstände. Dennoch ist ein Gedankenfortschritt zu bemerken: Der Glaube, den der βασιλικός dem Wort Jesu schenkt, bringt ihn dazu, sich auf den Weg zu machen (ἐπορεύετο). Der Glaube, der durch das Zeugnis derer, denen er auf diesem Weg begegnet ist, bestätigt und gestärkt worden ist, steht aber zudem im Kontext einer Gemeinschaft: καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη. Hier darf nicht vergessen werden, dass schließlich auch die δοῦλοι, die – selbst Augenzeugen des Wunders geworden – dem βασιλικός entgegengehen, zur οἰκία gehören. Das Zeugnis der δοῦλοι und das Zeugnis des βασιλικός (das wohl nicht umsonst in 4,53 ausführlicher zitiert wird, als es der Erzählökonomie nach nötig gewesen wäre) bekräftigen sich gegenseitig innerhalb der Glaubensgemeinschaft der οἰκία.⁵⁷

Jesus schenkt Leben, auch aus der Ferne. Er hat dafür sein Wort⁵⁸ gegeben, das durch das Zeugnis der δοῦλοι bestätigt und bekräftigt wird. In der Gemeinschaft der Glaubenden wird das erfahrbar. Und: Wer sich an den König hält, βασιλικός oder βασιλική ist, dem bzw. der wird dieselbe Glaubensgewissheit zuteil werden wie dem Mann aus Kapernaum.

Summary

The miracle story in Jn 4,46-54 is often taken to imply a contrast between faith in Jesus' word on the one hand and miracle-centered faith on the other. This contribution argues that while faith is certainly focused on, it is *faith based on Jesus' words coinciding with the word of witnesses*. The βασιλικός, whose son is healed by

⁵⁷ Möglicherweise liegt hierin auch der Grund dafür, dass in Joh 4,46-54 nicht von einem kranken Sklaven, sondern einem todkranken *Sohn* die Rede ist: Innerhalb der ekklesiologischen Familienmetaphorik des Joh (vgl. hierzu Scholtissek, Kinder) sind verwandtschaftliche Beziehungen aussagekräftiger als Dienstverhältnisse. Diese Verschiebung gegenüber der Q-Version könnte aber durchaus auch schon vorjohanneisch durch die Doppeldeutigkeit von παῖς zustande gekommen sein.

⁵⁸ 4,50 formuliert mit λόγος, was den βασιλικός unter diejenigen Menschen einordnet, denen die Verheißung von 1,12 gilt.

Jesus *from afar*, can be understood as a paradigm of a post-easter disciple who experiences that Jesus is able to give life even if not physically present; he is thus a βασιλικός belonging to the βασιλεύς the Gospel depicts in the Passion narrative: Jesus crucified.

Zusammenfassung

#932
Die Wundergeschichte in Joh 4,46-54 wird oft im Sinne einer Kontrastierung von Wortglauben auf der einen und Wunderglauben auf der anderen Seite verstanden. In diesem Beitrag wird die Ansicht vertreten, dass zwar tatsächlich der Glaube im Zentrum des Interesses steht, aber in seinem Bezug auf *das Wort Jesu, das durch das Wort von Zeugen bestätigt wird*. Der βασιλικός, dessen Sohn aus der Ferne geheilt wird, lässt sich als Paradigma eines nachösterlichen Jüngers verstehen, der die Erfahrung macht, dass Jesus Leben geben kann, ohne unmittelbar (leiblich) anwesend zu sein. Er ist in diesem Sinne ein βασιλικός, der zu dem βασιλεύς der johanneischen Passionserzählung gehört: dem gekreuzigten Jesus. *basileus*

Bibliographie

- Ashton, J., *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991.
 Barrett, C.K., *Das Evangelium nach Johannes* (KEK Sonderband), Göttingen 1990.
 Bittner, W.J., *Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund* (WUNT II 26), Tübingen 1987.
 Brodie, T.L., *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York / Oxford 1993.
 Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes* (KEK II), Göttingen¹⁸1964.
 Dschulnigg, P., *Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium* (LIT Theologie 30), Münster 2002.
 Dunderberg, I., *Johannes und die Synoptiker. Studien zu Joh 1-9* (AASF.DHL 69), Helsinki 1994.
 Frey, J., *Die johanneische Eschatologie. Band 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (WUNT 117), Tübingen 2000.
 Hirsch, E., *Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt*, Tübingen 1936.
 Johns, L.J. / Miller, D.B., *The Signs as Witnesses in the Fourth Gospel. Reexamining the Evidence: CBQ 56* (1994) 519-535.
 Kieffer, R., *L'image royale de Jésus dans l'évangile de Jean*; in: Schalk, P. (ed.), „Being Religious and Living through the Eyes“. *Studies in Religious Iconography and Iconology*, FS Jan Bergman, Uppsala 1998, 241-250.
 Koester, C.R., „The Savior of the World“ (John 4:42): *JBL 109* (1990) 665-680.
 Kügler, J., *Der andere König. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zum Jesusbild des Johannesevangeliums: ZNW 88* (1997) 223-241.
 Kügler, J., *Der König als Brotspender. Religionsgeschichtliche Überlegungen zu JosAs 4,7; 25,5 und Joh 6,15: ZNW 89* (1998) 118-224.
 Kügler, J., *Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums* (SBS 178), Stuttgart 1999.

- Labahn, M., *Between Tradition and Literary Art. The Miracle Tradition in the Fourth Gospel: Bib. 80* (1999) 178-203.
- Landis, S., *Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern. Am Beispiel von Mt 8,5-13; Lk 7,1-10; Joh 4,46-54* (BZNW 74), Berlin 1994.
- Lindars, B., *Capernaum Revisited. John 4,46-53 and the Synoptics*; in: Segbroeck, F. van (ed.), *The Four Gospels 1992*, FS F. Neiryneck (BETHL 100), Leuven 1992, 1985-2000.
- Malina, B.J. / Rohrbaugh, R.L., *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998.
- Mead, A.H., *The βασιλικός in John 4,46-53: JSNT 23* (1985) 69-72.
- Meeks, W.A., *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (NT.S 14), Leiden 1967.
- Moloney, F.J., *From Cana to Cana. Jn 2:1-4:54 and the Fourth Evangelist's Concept of Correct (and Incorrect) Faith: Sal. 40* (1978) 817-843.
- Neiryneck, F., *John 4,46-54. Signs Source and/or Synoptic Gospels: EThL 60* (1984) 367-75.
- O'Grady, J.F., *Jesus the Revelation of God in the Fourth Gospel: BTB 25* (1995) 161-165.
- Porsch, F., *Johannes-Evangelium* (SKK NT IV), Stuttgart 1988.
- Schlatter, A., *Das Evangelium des Johannes ausgelegt für Bibelleser*, Stuttgart² 1903.
- Schnelle, U., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT IV), Leipzig 1998.
- Scholtissek, K., *Kinder Gottes und Freunde Jesu. Beobachtungen zur johanneischen Ekklesiologie*, in: Kampling, R. (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, FS K. Kertelge, Freiburg 1996, 184-211.
- Stibbe, M.W.G., *John's Gospel* (New Testament Readings), New York 1994.
- van Belle, G., *Jn 4.48 et la foi du centurion: EthL 61* (1985) 167-69.
- Wegner, U., *Der Hauptmann von Kafarnaum* (Mt 7,28a; 8,5-10.13 par Lk 7,1-10). Ein Beitrag zur Q-Forschung (WUNT II 14), Tübingen 1985.
- Welck, C., *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21* (WUNT II 69), Tübingen 1994.
- Wengst, K., *Das Johannesevangelium. Band 1* (ThKNT IV,1), Stuttgart / Berlin / Köln 2000.
- Wilckens, U., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD IV), Göttingen 1998.

Dr. Nicole Chibici-Revneanu
 Theologische Fakultät der EMAU Greifswald
 Am Rubenowplatz 2-3
 17489 Greifswald
 Deutschland
 E-Mail: chibici@uni-greifswald.de