Kreative Erinnerung.

Zur johanneischen Auffassung der Zeit

Jean Zumstein

1. Die Fragestellung

»Und das Wort ward Fleisch«. Dieser wirkungsreiche Vers, der die christliche Theologie tief prägte, ist die bekannteste Aussage des johanneischen Prologs. Es handelt sich nicht um eine mythologische Aussage, die auf historisierende Weise den irdischen Anfang des Lebens eines himmlischen Wesens beschreiben würde, sondern der johanneische Prolog setzt den hermeneutischen Rahmen fest, in welchem die Geschichte Jesu von Nazareth, die erst mit 1,19 beginnt, zu lesen ist. Dadurch wird von vornherein klar, dass im vierten Evangelium die erzählte Geschichte Jesu zum Gegenstand einer intensiven theologischen Reflexion geworden ist. Nun spielt in dieser interpretatorischen Arbeit die Kategorie der Zeit eine Schlüsselrolle. Dass die Zeit zum grundlegenden hermeneutisch-theologischen Repertoire des Urchristentums gehört, hat Hans Weder in seiner Studie »Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum« (1993) paradigmatisch gezeigt.

Mit dem Satz »Und das Wort ward Fleisch« ist die Grundaussage der johanneischen Christologie formuliert. In der historischen Person Jesus offenbart sich Gott auf endgültige Weise. Dem Menschen wird *hic et nunc* in der Begegnung mit dem fleischgewordenen Logos Licht, Leben und Gnade zum Ereignis. D.h.: die Inkarnation hat einen ausgesprochenen eschatologischen Charakter, die in der sogenannten »präsentischen Eschatologie« thematisiert wird. Die historische Stunde der Inkarnation ist die Stunde des Heils und des Gerichts, und dies in einem exklusiven und endgültigen Sinn.

Die Geschichtlichkeit der christologischen Offenbarung stellt aber ein Problem dar, das Johannes identifiziert und konsequent durchdacht hat. Wenn die eschatologische Offenbarung Gottes im Leben und Tod des Menschen Jesus geschieht – und eben nur in diesem Leben und in diesem Tod –, welche Zukunft hat diese Offenbarung, wenn der Offenbarer von den Seinen Abschied genommen hat? Wie ist die Nachfolge zu denken, wenn der Anwesende zum ab-

wesenden Herrn geworden ist? Diese Schwierigkeit wird in der johanneischen Erzählung der Vita Christi deutlich thematisiert; man denke an Petrus, der sich bereits beim letzten Mahl bereiterklärt, für seinen Herrn zu sterben, damit das unmittelbare Verhältnis mit dem irdischen Jesus erhalten bleibe (Joh 13,36–38) oder an Maria von Magdala, die bei der Erscheinung des Erhöhten vor dem leeren Grab nur den galiläischen Rabbuni sehen und diesen nicht loslassen will (Joh 20,16–17 und das berühmte μή μου ἔπτου). Mit anderen Worten: ist der Kreuzestod des inkarnierten Logos und das daraus folgende Entzogensein ein inakzeptabler und fataler Verlust – das ist die Meinung des Petrus und der Maria von Magdala? Oder überlebt die christologische Offenbarung den Weggang des Offenbarers? Kurz gefasst: Wie ist die Artikulation zwischen der vor- und der nachösterlichen Zeit zu denken?

Vor Johannes haben die synoptischen Evangelien dieses Problem auch gespürt und eine Lösung vorgeschlagen. Vor dem leeren Grab lädt Markus den Leser ein, sich wieder auf die Wege Galiläas zu begeben (Mk 16,6–7: »Jesus sucht ihr, den Nazarener, den Gekreuzigten. Er ist auferweckt worden, er ist nicht hier. Siehe, der Ort, wo sie ihn hingelegt haben. Doch geht, sagt seinen Jüngern und dem Petrus, dass er euch vorausgeht nach Galiläa.«). Im zweiten Evangelium wird jedoch keine galiläische Ostererscheinung erzählt. D.h. also: wenn der Leser die Gestalt des Gekreuzigten-Auferstandenen auf den Wegen Galiläas entdecken will, muss er sich noch einmal die erzählte Geschichte des Irdischen aneignen. Vom Kreuz her beginnt eine neue Nachfolge. Bis zum Ende der Welt befindet sich der Leser des Markusevangeliums mit den ersten Jüngern und ihrem verachteten Herrn auf dem Weg nach Jerusalem. Matthäus seinerseits hat zwar mit Leidenschaft die Lehre und die Taten des irdischen Jesus berichtet, aber eben als inklusive Geschichte. Für das erste Evangelium – das ist der Grundton des Manifests (Mt 28,16–20) – hat der Auferstandene keine andere Gestalt als diejenige des irdischen, und der Glaubende erkennt sich in der Gestalt des historischen Jüngers des Galiläers. Von daher besteht das nachösterliche Jüngersein in der Taufe und in dem treuen Halten der Lehre des irdischen Jesu. Lukas schliesslich hat ein zweibändiges Werk komponiert: während das Evangelium die sogenannte »Mitte der Zeit« zum Thema hat und das unumgängliche Entzogensein Jesu in der Szene der sogenannten Himmelfahrt zum Ausdruck bringt, erzählt die Apostelgeschichte, wie die Geschichte Jesu weitergeht oder mit anderen Worten, wie Gott nach der Auffahrt der Kirche und der Welt präsent bleibt.

Man muss jedoch gestehen, dass nur und erst Johannes einerseits den eschatologischen Charakter der christologischen Offenbarung radikal thematisiert hat – das ist das Programm der sogenannten »präsentischen« Eschatologie –, andererseits aber das damit verbundene Problem eingehend behandelt hat, nämlich: wie diese endgültige Manifestation Gottes in der Person Jesu nicht der Vergangenheit preisgegeben wird, sondern eine für den Leser des Evangeliums echte Zukunft hat. Diese Arbeit wird in den sogenannten Abschiedsreden geleistet.

2. Der Abschied des Kommenden

Die Abschiedsreden (Joh 14–16) und das Abschiedsgebet (Joh 17) bilden eine narrative Pause zwischen dem Ende der öffentlichen Wirksamkeit des johanneischen Christus (Joh 12) und dem Anfang der Passionsgeschichte (Joh 18–19). Die dramatische Handlung wird in der Schwebe gehalten, eine kognitive Arbeit beginnt. Das Ende des Lebens Jesu wird zum Thema der Reflexion. Bevor die Passion anfängt, wird sie eingehend interpretiert. Nach dem Zeichen der Fußwaschung (Joh 13,1–20), die als Metapher des Kreuzes zu verstehen ist, offenbart der johanneische Christus – sei es im Gespräch mit den Jüngern, sei es monologartig – den Sinn des Undenkbaren, nämlich den Sinn seines bevorstehenden Todes.

Die Wahl der Gattung der Abschiedsrede, die sowohl in der griechisch-hellenistischen als auch in der alttestamentlich-jüdischen Literatur bekannt ist, ist kein Zufall. Sie setzt ein hermeneutisches Programm in Bewegung, das sich in zwei Richtungen entfaltet. Die Abschiedsrede hat zunächst eine retrospektive Dimension: es geht darum, den Sinn eines sich abschliessenden Lebens zu formulieren. Der johanneische Christus wird zum Interpret seines Schicksals, er spricht das letzte Wort über sein Leben und auf diese Weise bringt er den endgültigen Sinn der Offenbarung zum Ausdruck. Diese Retrospektive bewirkt einen Sinnüberschuss. Nur als geschlossenes Leben gewinnt ein Leben seinen endgültigen Sinn. Überraschenderweise wird der klassische Sinn des Todes umgedeutet; gegen die immer wieder erlebte menschliche Erfahrung bringt dieser Hinschied einen Gewinn.

Die Abschiedsrede hat dann eine prospektive Dimension: der Abschied Nehmende eröffnet eine Zukunftsperspektive für die Lebenden. Er setzt die Vermittlungen fest, die das Leben der Hinterbliebenen nach seinem Weggang ermöglicht. Sein Nachfolger

wird bestimmt, sinngebende Weisungen werden formuliert, das Geheimnis der Zukunft wird gelichtet. Auch diesem Aspekt gibt der johanneische Christus Substanz: die Qualität der nachösterlichen Zeit wird enthüllt: Sie wird unter das Zeichen des Liebesgebotes gesetzt. Der Paraklet wird als Nachfolger eingesetzt. Das Abschiedsgebet gehört nicht mehr zur Gattung der Abschiedsrede, setzt aber die hermeneutische Arbeit der Kap 14–16 fort. Nicht mehr an die Jünger gerichtet, sondern *coram Deo* wird auf sukzessive Weise der Sinn der Vergangenheit und sogar der unvordenklichen Zeit der Präexistenz, dann der Gegenwart, schliesslich der historischen Zukunft und der eschatologischen Vollendung enthüllt. Der Sinn der Geschichte wird *sub speciem aeternitatis* und von der christologischen Offenbarung her erschlossen.

Aber zurück zu den Abschiedsreden! Dank dem mit dieser Gattung verbundenen Sinnpotential hat der implizite Autor zwei Sachverhalte mit einem unübertrefflichen Scharfsinn zum Ausdruck gebracht. Zuerst ist das vierte Evangelium die einzige neutestamentliche Schrift, die gesehen hat, dass – zunächst einmal abgesehen von jeglicher Kreuzesdeutung – das Ende des Lebens des irdischen Jesus, d.h. der Abschluss der Offenbarung als solcher, nicht als Sinnverlust, sondern als Sinn Gewinn zu betrachten ist. Nur und erst der Weggang des Offenbarers bringt die Offenbarung zur Vollendung. Der Abschied Nehmende erklärt unmissverständlich: »Doch ich sage euch die Wahrheit. Es ist gut für euch, dass ich weggehe« (Joh 16,7), und sinngemäss ist sein letztes Wort auf dem Kreuz: »Es ist vollbracht« (Joh 19,30).

Der zweite Sachverhalt hängt von dem ersten ab. Wenn der Weggang des Offenbarers als produktives Geschehen verstanden wird, dann ist die nachösterliche Zeit keine defizitäre Zeit, sondern, um mit dem Text zu formulieren, die Zeit »der grösseren Werke« (Joh 14,12). Die vollständige Aussage lässt keinen Zweifel übrig: »Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich vollbringe auch vollbringen, und er wird noch grössere als diese vollbringen, denn ich gehe zum Vater«. Die nachösterliche Nachfolge ist in keiner Hinsicht eine Notlösung, sondern sie ist der Ort des Empfangs der vollendeten Offenbarung.

Dass der Weggang des johanneischen Christus, d.h. das Kreuz, ein überaus produktives Ereignis ist, bildet aber nur einen Teil des Gedankengangs des ersten Abschiedsrede. H. Attridge hat zu Recht bemerkt, dass der implizite Autor die Gattung der Abschiedsrede umgestaltet hat. Diese Umstrukturierung erscheint in aller Klarheit im Aufbau der ersten Abschiedsrede. Bildet der Weggang des

Offenbarers den Gegenstand des ersten Teils – und dies entspricht der Thematik einer klassischen Abschiedsrede –, wird das Kommen des Weggehenden im zweiten Teil zum Ausdruck gebracht – und hier geschieht die Umdeutung. Die johanneische These lautet: der Gekommene ist der Kommende. Zwar behält die Inkarnation des präexistenten Logos eine eschatologische Bedeutung und in dieser Hinsicht ist die Erinnerung an den Fleischgewordenen der Ermöglichungsgrund des Glaubens. Der Leser ist aber eingeladen, dem entzogenen Christus als dem Kommenden zu begegnen. Die nachösterliche Zeit ist nicht durch die Abwesenheit, sondern durch das Kommen des Herrn bestimmt. »Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen, sondern ich komme wieder zu euch« (Joh 14,18).

Man könnte zwar denken, dass wir es hier mit einem verbreiteten Topos der urchristlichen Eschatologie zu tun hätten, nämlich mit der apokalyptischen Vorstellung der Parusie des Menschensohnes. Auch wenn Johannes gegen diese Erwartung keineswegs polemisiert, vertritt er eine andere Auffassung: das Kommen des Erhöhten verwirklicht sich in der Ostererfahrung. Dieser Sachverhalt kommt unmissverständlich zum Ausdruck in der Passage der ersten Abschiedsrede, wo sich der johanneische Christus an seine Jünger vor seinem Tod richtet: »Noch kurze Zeit, dann seht ihr mich nicht mehr (Andeutung des Kreuzes), und wieder eine kurze Zeit, dann werdet ihr mich sehen (Andeutung von Ostern)« (Joh 16,16). Man könnte zwar einwenden – denkt man an Paulus oder an Lukas –, die Ostererfahrung sei ein zeitlich begrenztes Geschehen, dass den Leser kaum betreffen würde. Dann würde man die erste Abschiedsrede mit einem fremden Paradigma deuten, denn der implizite Autor entschränkt die Ostererfahrung: »Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen« (14,23). Der Kommende gehört nicht zu einer apokalyptischen Zukunft, sondern kommt dem Glaubenden in seiner geschichtlichen Existenz entgegen. Die Erinnerung an den Weggehenden führt zur Entdeckung des Kommens des Erhöhten. Sie führt nicht zur Ehrung eines Verstorbenen, sondern zur Begegnung des Lebendigen.

Diese hermeneutische Leistung ist zwar beeindruckend. Die Frage, wie diese entschränkte Ostererfahrung geschieht, bleibt aber offen.

3. Die kreative Erinnerung

Wie der Gekreuzigte-Erhöhte in der nachösterlichen Zeit zu den Seinen kommt, wird im vierten Evangelium auf der Ebene der Pneumatologie reflektiert. Das Kommen des Erhöhten wird zwar mit dem Kommen des Parakleten nicht identifiziert – der erhöhte Christus und der Geist-Paraklet bleiben zwei unterschiedliche Personen –, die Aufgabe des Parakleten besteht aber darin, der Vermittler des *praesentia* Christi in der nachösterlichen Zeit zu sein. Diese gleichzeitige Identität und Unterscheidung dieser zwei Personen wird besonders deutlich in der programmatischen Formulierung der Sendung des Parakleten: »Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Parakleten geben« (Joh 14,16), wobei zu verstehen ist, dass Christus der erste, der Geist der zweite Paraklet ist.

Wie wird die Leistung des zweiten Parakleten – in der klassischen Terminologie des heiligen Geistes – in den beiden Abschiedsreden zum Ausdruck gebracht? Die Reihenfolge der fünf Parakletsprüche macht Sinn, was einerseits literarkritischen Operationen ein klares Ende setzt, andererseits die immer wieder ignorierte Stringenz der johanneischen Argumentation demonstriert.

Das Wirken des Parakleten läuft von der Bearbeitung der Vergangenheit in der ersten Abschiedsrede über die Bewältigung der nachösterlichen Gegenwart bis zur Entzifferung der Zukunft in der zweiten Abschiedsrede.

Der erste Parakletspruch (Joh 14,16) kulminiert in der Aussage: »Und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Parakleten geben, der für immer bei euch bleiben soll.« Der Paraklet bürgt für die Zukunft der christologischen Offenbarung. War die Offenbarung der ἀληθεία in der Person des Fleischgewordenen zwar das eschatologische Ereignis, aber ein Ereignis, das zu einem bestimmten befristeten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort stattgefunden hatte, wird der Geist der Wahrheit die im Christus offenbarte ἀληθεία immer und überall geschehen lassen. Der Paraklet gewährleistet die Universalität und die Zukunft der christologischen Offenbarung in der nachösterlichen Zeit.

Der zweite Parakletspruch (Joh 14,25-26) bringt zum Ausdruck, wie diese Präsenz der christologischen Offenbarung zum Zuge kommt: »Der Paraklet aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe«. Der Paraklet ist keine charismatische Kraft – wie zum Beispiel bei Paulus –, sondern sein

Auftrag besteht in der Lehre. Diese Lehre umfasst zwei Aspekte: die Erinnerung an die Worte des Fleischgewordenen bildet die grundlegende Komponente – die *praesentia Christi* vollzieht sich in der Anamnese des im Fleisch Gekommenen. Diese Anamnese ist aber keine museale Restituierung der Worte des historischen Jesus, sondern ihre verstehende Rezeption und Interpretation. Um mit der Unterscheidung von Assman zu arbeiten, in der ersten Abschiedsrede haben wir es nicht mit einem Gedächtnisphänomen, sondern mit einem Erinnerungsprozess zu tun. Der Paraklet ist der Erinnerer und der Hermeneut Christi.

Der dritte Parakletspruch (Joh 15,26) kommt in der zweiten Abschiedsrede vor. Nun soll die zweite Abschiedsrede – das ist mindestens meine These – als Relektüre der ersten betrachtet werden. D.h. in unserem Fall: waren die zwei ersten Parakletsprüche eindeutig im Horizont der Christologie zu verstehen, ändert sich die Betrachtungsweise in der zweiten Abschiedsrede. Der Auftrag des Parakleten wird diesmal nicht zuerst als Vermittlung zwischen der Vergangenheit der christologischen Offenbarung und der Gegenwart des Glaubens angegangen, sondern die nachösterliche Zeit steht im Zentrum und setzt sich mit den spannungsvollen Erfahrungen auseinander, die diese Periode kennzeichnen. Die beherrschende Perspektive ist ekklesiologisch soteriologisch orientiert. Die erste und vernichtende Erfahrung, welche das Christsein in nachösterlicher Zeit belastet, ist der Hass der Welt bzw. die Verfolgung, wie immer diese aussehen mag. In der Stunde der Not – so der dritte Parakletspruch – ist der Jünger nicht sich selbst preisgegeben, sondern der Paraklet wird in der Stunde der Heimsuchung als der Träger des christologischen Zeugnisses für die Jünger eintreten. D.h.: Dank der Gabe des Geistes der Wahrheit ist der in Bedrängnis geratene Jünger in der Lage, die Sache seines Herrn vor der Welt zu vertreten.

Der vierte Parakletspruch (Joh 16,8-11) ist von hohem Interesse, weil er das forensische Wirken des Parakleten in der nachösterlichen Zeit zum Ausdruck bringt. »Und wenn der Paraklet kommt, wird er die Welt überführen, was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist«. Der erste Teil des Evangeliums hatte gezeigt, das sich in der Begegnung des fleischgewordenen Christus das eschatologische Gericht vollzog. Hans Weder hat diesen Sachverhalt mit dem Begriff »Asymmetrie des Rettenden« auf den Punkt gebracht: während die Glaubenden jenseits des Gerichtes stehen, sind die Nicht-Glaubenden schon gerichtet. Nun besteht der Auftrag des Parakleten für die Gemeinde darin, die Schuld der Welt aufzudecken, d.h. den Unglauben der Welt zu brandmarken, die Gerechtigkeit des Gekreuzigten aufzu-

weisen und die Niederlage des Herrschers dieser Welt zu manifestieren. Das eschatologische Gericht wird weitergeführt, aber von einem nachösterlichen Gesichtspunkt aus, wie die Einbeziehung des Kreuzesgeschehens in dem Spruch zeigt. Die Aufgabe des Parakleten besteht darin, die von den Jüngern erlebte Wirklichkeit, nämlich den innerhalb der Welt siegreichen Unglauben, die Pleite des Kreuzes und den Triumph des Bösen umzudeuten. Was die Welt als echte Wahrnehmung der Wirklichkeit vertritt, manifestiert in der Tat ihre Schuld. Der Prozess zwischen Gott und der Welt, die das Wirken des johanneischen Christus prägt (man denke zum Beispiel an den Prozess vor Pilatus), wird durch die Erhöhung am Kreuz nicht unterbrochen, sondern auf einer neuen Stufe weitergeführt.

Der fünfte Parakletspruch (Joh 16,13-15) lautet: »Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört und euch verkünden, was kommen wird.« Der Kreis ist geschlossen. Der Paraklet richtet den Blick auf das, »was kommen wird«, auf die Zukunft. Zwei kurze Bemerkungen sind hier angezeigt. Die Aussage »er wird euch in die ganze Wahrheit führen« ist missverständlich. Nicht die Präposition εἰς, sondern die Präposition ἐν wird benützt. D.h.: die Wahrheit wird nicht als ein Ziel vorgestellt, die dank des Parakleten zu erreichen wäre, sondern der Paraklet ermöglicht ein sinnvolles Führen innerhalb des Raumes der Wahrheit, d.h. der christologischen Offenbarung. Es geht nicht um einen Initiationsprozess, sondern um einen Vertiefungsprozess. Der hermeneutische Auftrag des Parakleten steht wieder im Vordergrund, diesmal aber geht es nicht darum, an die Worte des Fleischgewordenen zu erinnern, sondern die ἐρχόμενα (»was kommen wird«) zu enthüllen. Was unter ἐρχόμενα zu verstehen ist, ist heftig umstritten. Der Leser, der aber den Begriff »Wahrheit« christologisch gedeutet hat, und beobachten konnte, dass das Verb »kommen« in den Abschiedsreden stets mit der Person des Erhöhten verbunden ist, befindet sich auf der richtigen Spur: der Paraklet führt, indem er die Vertiefung der christologischen Offenbarung ermöglicht, nicht in eine heilige Vergangenheit, sondern erschliesst die Zukunft als den Ort des Kommens Christi, d.h. er lernt, der Zukunft als sinnvollem, liebesvollem und verheissungsvollem Raum entgegenzugehen. Die These der ersten Abschiedsrede – der Gekommene ist der Kommende – wird somit wiederaufgenommen und pneumatologisch formuliert.

Dieser kurze Blick in die theologische Arbeit des impliziten Autors sollte gezeigt haben, wie das vierte Evangelium in den Ab-

schiedsreden die Artikulation zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Zeit gleichzeitig auf der Ebene und mittels der Verschränkung von Christologie und Pneumatologie gedacht hat. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erhalten dadurch ihre eigene Qualität. Die Qualität jeder Zeitebene kommt aber nur in dem Zusammenspiel aller drei zum Ausdruck.

Wenn der Paraklet in den Abschiedsreden der allgegenwärtige Akteur der Erinnerung ist, erscheint in der Erzählung eine weitere Gestalt, die – sei es in der Passionsgeschichte, sei es in der Ostergeschichte – denselben Auftrag durchführt: der Lieblingsjünger. Man kann zwar über die Identität oder die Historizität dieser eigenartigen Person streiten, aber dann ist man in Gefahr, seine literarische und theologische Funktion im johanneischen Plot zu übersehen. Wie der Paraklet hat der Lieblingsjünger zuerst eine anamnetische Funktion: er ist der Zeuge der entscheidenden Ereignisse des urchristlichen Kerygmas: er sitzt am Tisch des letzten Mahles Jesu, er steht vor dem Kreuz und dem leeren Grab. Wie der Paraklet hat dann der Lieblingsjünger eine hermeneutische Funktion: im Unterschied zu den anderen Jüngern, insbesondere im Unterschied zu Petrus, ist er derjenige, der die sich abspielenden Ereignisse auf unübertreffliche Weise versteht. Wie der Paraklet hat der Lieblingsjünger schliesslich eine entscheidende ekklesiologische Bedeutung: vor dem Kreuz erhält er den Auftrag, die neue Familie Christi zu sammeln und zu leiten (Joh 19,25–27). Das Kap. 21 präzisiert dann, wie der Lieblingsjünger, der Erinnerer und der Hermeneut des johanneischen Christus, seinen ekklesiologischen Auftrag vollzieht, nämlich indem er für die Jüngergemeinde sein unersetzbares Zeugnis unter der Form des Evangeliums verschriftlicht. Die Erinnerung lebt nicht nur von dem Parakleten, sondern auch durch eine Schrift. Es wäre natürlich künstlich, diese beiden Gestalten – den Parakleten und den Lieblingsjünger – gegeneinander auszuspielen, da das vierte Evangelium ihr Verhältnis nicht explizit durchdenkt.

Nun soll das Phänomen der Entstehung der Schrift unsere Aufmerksamkeit mobilisieren, weil das Phänomen der Erinnerung hier einen deutlich formulierten, normativen Ausdruck findet.

4. Die Erinnerung in actu

Mit dem Parakleten und dem Lieblingsjünger sind wir auf die Pfeiler des johanneischen Gedächtnisses gestossen und haben die Akteure der kreativen Erinnerung identifiziert. Wie diese Akteure diese

»travail de mémoire« durchführen, wie die Erinnerung gestaltet wird, wird jetzt zum Thema unserer Ausführungen. Drei Kennzeichen verdienen eine besondere Aufmerksamkeit: die Selektivität, der gewählte Gesichtspunkt und die umgewälzte Chronologie. Zu signalisieren ist, dass in den zwei letzten Themen die Kategorie der Zeit eine entscheidende Rolle spielt.

In einem seiner letzten Bücher – »La mémoire, l'histoire, l'oubli« (2000) – hat Paul Ricœur darauf hingewiesen, dass sowohl zuviel Gedächtnis als auch zu viel Vergessenheit die Erinnerung – man denkt hier an die sinnvolle Aneignung der Vergangenheit – zerstört. Die grenzenlose und wilde Anhäufung des historischen Materials – das »Zuviel« – sowie das ideologische Schweigen über bestimmte Aspekte oder Perioden der Vergangenheit – das »Zuwenig« – vernichten das Gedächtnis und verhindern die Entstehung der Erinnerung. Wenn der Leser die johanneische »Vita Christi« überfliegt, bemerkt er sehr schnell, dass in dieser Schrift eine radikale Auswahl der vorhandenen Jesustradition durchgeführt wurde. Sieben Wundergeschichten, fünf oder sechs bedeutsame Begegnungen Jesu, zwei oder drei grosse Streitgespräche sowie die Passions- und Ostergeschichte bilden den Stoff der Erzählung. Dieses spärliche narrative Material wird aber in umfangreichen Dialogen und Monologen ausführlich und von mehreren Seiten her gedeutet. Dieses konzentrierte Evozieren der Vergangenheit – besser formuliert: diese extrem selektive Konstruktion der Vergangenheit – führt nicht zu einer lückenhaften Erinnerung, sondern eröffnet den Weg zu einer höchst reflektierten Wahrnehmung der Geschichte Jesu.

Der zweite Aspekt, der uns in diesem Rahmen interessieren sollte, ist die *Gestaltung der Zeit der Erzählung*. Gérard Genette hat uns mit seinem bahnbrechenden Buch »Figures III« (1972) gelehrt, dass die Gestaltung der Zeit der Erzählung nicht zeitlich-rechnerisch zu verstehen ist, sondern eine interpretatorische Leistung darstellt, wodurch die erzählte Geschichte zur gedeuteten Geschichte wird. Wenn wir mit dem Genette-Modell den johanneischen Aufbau der Zeit der Erzählung analysieren, kommen wir zu den folgenden Beobachtungen. Die Analepsen (d.h. die Verweise auf die erzählte Vergangenheit) enthüllen das unvordenkliche Woher des johanneischen Christus – die Präexistenz – und bestimmen auf diese Weise seine christologische Identität. Die drei klassischen Prolepsen (d.h. die Verweise auf die erzählte Zukunft) der johanneischen Erzählung (bzw. die »Stunde«, die Verherrlichung und die Erhöhung) richten miteinander den Blick auf das Kreuz und geben zu verstehen, dass die Erzählung eine kreuzorientierte Erzählung ist, deren Klimax

die Passionsgeschichte bildet. Die sogenannte Geschwindigkeit der Erzählung bestätigt dieses Urteil: die Episode der Vita Christi, die im Vergleich mit den anderen am ausführlichsten berichtet wird, ist eben die Passionsgeschichte. Kurz gefasst: Durch das Spiel der Analepsen und der Prolepsen und durch die Geschwindigkeit der Erzählung ist der implizite Autor in der Lage, sein christologisches Konzept zu gestalten und insbesondere der Gesandten-Christologie klare Akzente zu setzen. Als Paradebeispiel sei die eminente Bedeutung des Kreuzes benannt, die in der jüngeren Forschung zu oft übergangen wurde.

Ein letztes Phänomen im johanneischen Aufbau der Zeit der Erzählung verdient besondere Aufmerksamkeit. Es handelt sich um die *umgewälzte Reihenfolge* der Ereignisse des Lebens Jesu. Ich nenne das berühmteste Beispiel, nämlich die Stellung der sogenannten »Tempelreinigung« in der johanneischen *narratio*. Während die Synoptiker diese Episode im Rahmen des letzten Aufenthaltes Jesu in Jerusalem berichten und unter einem historisch-kritischen Gesichtspunkt eindeutig Recht haben sollten (dieser Zwischenfall ist nämlich wahrscheinlich einer der Gründe der Verhaftung und des Prozesses des historischen Jesus), erzählt Johannes dieses Ereignis im Kap. 2, d.h. ganz am Anfang des Lebens des johanneischen Christus. Gepaart mit dem Zeichen von Kana bildet es den programmatischen Anfang des Wirkens des johanneischen Christus.

Wie ist diese johanneische Darstellung der *vita Christi* zu verstehen? Hat die Tempelreinigung zweimal stattgefunden, einmal am Anfang und einmal am Ende des Wirkens des Galiläers – so der historisierende Fundamentalismus – oder hat sich Johannes geirrt, Opfer einer schlecht informierten Tradition oder seiner Ignoranz der faktischen Verhältnisse des Lebens Jesu – so die historische Kritik? All diese Versuche sind als Notlösungen zum Scheitern verurteilt. Denn sowohl die johanneische Schule als auch die ersten Leser des Evangeliums – die heutige Kritik ist nämlich davon überzeugt, dass das johanneische Milieu die Existenz und den Inhalt der Synoptiker oder mindestens eines davon kannte – wussten ganz genau, dass die Tempelreinigung zum Kontext der Passionsgeschichte gehörte. Gerade weil diese Episode mit der Passionsgeschichte assoziiert war, wurde sie durch die auktoriale Instanz an den Anfang des Evangeliums versetzt. Dadurch entsteht ein Sinneffekt: der Schatten des Kreuzes schwebt von Anfang an über der Erzählung. Das Zeichen von Kana bestätigt diese Interpretation. Als positives Pendant zur johanneischen Tempelreinigung setzt es mit der berühmten Aussage: »Meine Stunde ist noch nicht gekommen« denselben Akzent. Zwar

ist die Zeit des Heils, wie das Weinwunder es andeutet, angebrochen, aber diese Zeit kann und darf nicht von der noch nicht gekommenen »Stunde« getrennt werden, nämlich der Stunde des Kreuzes, die als Vollendung der Offenbarung zu begreifen ist. Das Fazit ist unausweichlich: gemessen an der synoptischen Tradition bezeugt die Umwälzung der Episoden keine Inkompetenz des Erzählers, sondern seinen theologischen Gestaltungswillen. Dass die eucharistische Thematik nicht in das letzte Mahl, sondern in die Brotrede integriert wurde, dass die Auferstehung des Lazarus als Vorwand für den Todesbeschluss die Tempelreinigung ersetzte, könnte als zusätzliche relevante Beispiele angeführt werden.

Diese drei Aspekte der johanneischen Arbeit – das selektive Gedächtnis, die Gestaltung der Zeit der Erzählung mit den Prolepsen und Analepsen, die provokative Umwälzung der bekannten biographischen Reihenfolge der *vita Jesu*, lassen erahnen, dass die Behandlung der Zeit zu einem zentralen hermeneutischen Verfahren des impliziten Autors geworden ist.

5. Schluss

Diese kurze Wanderung durch die johanneische Textwelt hat unsere Aufmerksamkeit auf zwei Punkte gelenkt. Einerseits hat Johannes wie kein anderer neutestamentlicher Zeuge das durch die Geschichtlichkeit der christologischen Offenbarung gestellte Problem und deren Relevanz für die nachösterliche Zeit mit einer einzigartigen Intensität und Eigenständigkeit durchdacht. Um seine Position auf den Punkt zu bringen, kann man auf eine einfache philologische Beobachtung hinweisen. Der Leser, der den griechischen Text der Abschiedsreden und des Abschiedsgebets überfliegt, entdeckt sehr schnell das subtile Spiel zwischen den Aorist- und den Perfektformen. Was einmal geschehen ist (Aorist), ist für allemal geschehen und bestimmt die Gegenwart des Lesers (Perfekt). Die geschehene Geschichte des inkarnierten und gekreuzigten Christus ist zu einer fundierenden Geschichte geworden. Und gerade weil die fundierende Geschichte erst im Rückblick entsteht, ist die Zeit des Lesers die Zeit »der grösseren Werke«, d.h. die Zeit des Empfangs und der Verkündigung der vollendeten Offenbarung. Bleibt hinzuzufügen, dass die vollendete Offenbarung den Weg für den Kommenden eröffnet, indem sie das Gesicht des Gekommenen enthüllt.

Andererseits führt die intensive Reflexion über die fundierende Geschichte, die im vierten Evangelium bezeugt wird, zur Entstehung

der johanneischen Erzählung. Der johanneische Christus ist ja ein erzählter Christus. Die Arbeit des impliziten Autors zeigt auf paradigmatische Weise, wie das Gedächtnis des Geschehenen zur kreativen Erinnerung wird. Das vierte Evangelium ist keine Rekonstruktion der Vita Jesu, sondern eine Konstruktion, die deren theologische Bedeutung erschliesst. Der Auftrag des Parakleten – Erinnerer und Hermeneut der christologischen Offenbarung – besteht nicht darin, die Worte des historischen Jesus zu aktualisieren, sondern er führt zur Bildung eines neuen Wortes dieses selben Christus. Anders formuliert: Der Paraklet verkündigt nichts anderes als das Wort Jesu, er verkündigt aber dieses Wort Jesu auf eine ganz neue Weise. Wenn von seinem *alter ego*, nämlich dem Lieblingsjünger, geschrieben wird: »und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist« (Joh 21,24) erkennt der Leser, dass diese ἀληθὴς μαρτυρία nicht in erster Linie die historische Genauigkeit, sondern die verstehende Erschliessung der erzählten Geschichte im Blick hat. Sein Zeugnis ist wahr, weil es Christus als Wahrheit, d.h. als Manifestation der Wirklichkeit Gottes zur Sprache bringt.

— Dr. Jean Zumstein ist Professor für Neutestamentliche Theologie, Exegese und Hermeneutik an der Universität Zürich.