STUDIA ANSELMIANA

114

CHRISTOPH NIEMAND

DIE FUSSWASCHUNGSERZÄHLUNG DES JOHANNESEVANGELIUMS

Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum

Roma 1993

STUDIA ANSELMIANA

EDITA A PROFESSORIBUS ATHENAEI PONTIFICII
S. ANSELMI DE URBE

114

Direttore: P. GERARDO J. BÉKÉS O.S.B.

PONTIFICIO ATENEO S. ANSELMO - ROMA - 1993
Piazza dei Cavalieri di Malta, 5

CHRISTOPH NIEMAND

DIE FUSSWASCHUNGSERZÄHLUNG DES JOHANNESEVANGELIUMS

Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum

Roma 1993

© Centro Studi S. Anselmo - 00153 Roma - Piazza Cavalieri di Malta, 5

SCUOLA TIPOGRAFICA S. PIO X - Via degli Etruschi, 7 - 00185 ROMA

VORWORT

Die vorliegende Arbeit entstand in den Jahren 1989 bis 1993 und wurde im Herbst 1993 zur Eröffnung eines Habilitationsverfahrens an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz eingereicht. Daß sie in Angriff genommen und fertiggestellt werden konnte, verdanke ich der Unterstützung vieler Menschen: Mein Chef, Prof. Albert Fuchs, bot mir Anstellung am Institut und akzeptierte ohne Murren, daß ich mit der "Fußwaschung" aus den Gefielden der Synoptikerforschung in die Johannes-Exegese hineingeriet. Sein interessiertes und gelegentlich unerbittliches Fragen half mir, Positionen zu klären. Die Diözese Linz, vermittelt durch Herrn Generalvikar Josef Ahammer, unterstützte mich während der Zeit meiner Halbanstellung. Die gesamte Fakultät ist mir ein Ort geworden, wo man vernünftig arbeiten und leben kann. Daß dies so ist, liegt wohl auch an Bischof Maximilian Aichern, dem Magnus Cancellarius: Sein Vertrauen motiviert.

Meine Familie und gute Freunde haben mir sehr geholfen, diese Jahre und diese Arbeit mit Anstand abzuschließen.

Daß ich nun - zehn Jahre nach Vollendung meiner Studien in Sant' Anselmo - diese Untersuchung innerhalb der *Studia Anselmiana* veröffentlichen kann, freut mich und macht mich dankbar. Was ich dort, vor allem bei Magnus Löhrer, Basil Studer und Pius-Ramon Tragan lernte, ist Fundament und bleibt Marschgepäck. Und auch die Vorgeschichte meiner Beschäftigung mit der johanneischen Fußwaschungserzählung reicht zurück in diese Jahre. Pius Tragan war es, der mich 1989 ermutigte, erste Einsichten und Ergebnisse aus der von ihm betreuten Diplomarbeit auszuarbeiten und ihnen eine eingehende Untersuchung zu widmen. Für die Publikation in dieser Form hat er sich interessiert und engagiert. Ihm widme ich diese Buch und denke dabei auch an das, was ich ihm über das rein Fachliche hinaus verdanke.

Ambros Schiffermüller hat mich freundlicherweise beim Korrekturlesen unterstützt. Ferdinando Cannicci hat hoffentlich mit der Drucklegung des Manuskripts nicht allzu viele Sorgen.

Linz, im August 1993 Christoph Niemand

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort		V
Inhaltsverzeichnis		VII
Text der Fußwaschungsperikope. Versunterteilung		XIII
1.	**EINLEITUNG**	**1**
1.1	**Zur Fragestellung der folgenden Untersuchungen**	**2**
1.2	**Bemerkungen zur Situation der Johannes-Exegese. Einordnung der folgenden Untersuchungen**	**7**
1.2.1	Schichtenanalyse	7
1.2.2	"Konsequente Redaktionsgeschichte"	10
1.2.3	Johanneische Redaktionskritik und die Synoptiker	17
1.2.4	Resümee	20
1.3	**Hinweise zum Stand der Forschung in der redaktions- und traditionskritischen Bearbeitung der Fußwaschungsperikope**	**23**
1.3.1	Analysemodelle	24
	1.3.1.1 Analysemodell a	26
	1.3.1.2 Analysemodell b	34
	1.3.1.3 Andere Modelle	47
1.3.2	Zur Herkunft der Fußwaschungstradition	50
	1.3.2.1 Joh 13,4f.12ff als ursprüngliche Fußwaschungs-tradition in Verwandtschaft mit Lk 22,27	51
	1.3.2.2 Die Fußwaschungserzählung als redaktionelles Konstrukt des Evangelisten auf der Basis synoptischer Texte	65
	1.3.2.3 Andere Modelle zur Traditionsgeschichte der Fußwaschungsüberlieferung	72
1.3.3	Resümee und Ausblick	77

2. ANALYTISCHE STUDIEN - Auf der Suche nach der ältesten im Text vorfindlichen Gestalt der Fußwaschungserzählung 81

2.1 Überprüfung der Annahme, in VV. 12-20 sei die traditionelle Fußwaschungsdeutung enthalten 82

2.1.1 Der traditionsvergleichende Hinweis auf Lk 22,27 82
2.1.1.1 Ausgangslage 82
2.1.1.2 Methodische Vorbemerkung zur Quellenkritik von Lk 22,24-26.27 85
2.1.1.3 Vers-für-Vers-Analyse 86
(1) Vers 24 [86] - *(2) Vers 25* [89] - *(3) Vers 26* [93] - *(4) Vers 27* [96]
2.1.1.4 Auswertung und weitere Überlegungen 108
2.1.2 Analyse der zweiten Fußwaschungsdeutung 111
2.1.2.1 Vorbemerkung 111
2.1.2.2 Die Einleitung der paränetischen Deutung (V. 12a-c) 112
2.1.2.3 Jesu Worte an die Jünger (VV. 12d-15.17) 116
(1) Vers 12d [116] - *(2) Vers 13* [123] - *(3) Vers 14* [126] -*(4) Vers 15* [130] - *(5) Vers 17* [133]
2.1.2.4 Die Logia VV. 16.20 136
2.1.2.5 Formgeschichtliche Nachtragsbemerkung 147
2.1.3 Ergebnis und Ausblick 148

2.2 Enthalten die VV. 6-11 eine vorjohanneisch-traditionelle Fußwaschungsdeutung? 151

2.2.1 Ausgangslage 151
2.2.2 Analyse der ersten Fußwaschungsdeutung (Teil I): Die ersten beiden Gesprächsgänge 154
2.2.2.1 Vers 6 154
2.2.2.2 Vers 7 157
2.2.2.3 Vers 8ab 161
2.2.2.4 Vers 8cd 163

2.2.3 Der symbolische Sinn der Fußwaschung in der Deutung durch die ersten beiden Gesprächsgänge (Exegetischer Exkurs) 169
2.2.3.1 Zum status quaestionis. Ein Konsens mit Perplexitäten 169
2.2.3.2 Fußwaschung und joh Soteriologie 172
2.2.3.3 Fußwaschung - Sklavendienst oder Liebeserweis? 177
(1) Fußwaschung als Sklavendienst [179] - *(2) Fußwaschung als Ehrung des Gastes und als Liebeserweis* [180]
2.2.3.4 Zwischenfazit: Zur Auslegung der VV. 6-8. Rückführung zur Analyse 188
2.2.4 Analyse der ersten Fußwaschungsdeutung (Teil II): Der dritte Gesprächsgang 192
2.2.4.1 Erste analytische und exegetische Beobachtungen zu V. 9 192
2.2.4.2 Erste analytische und exegetische Beobachtungen zu V. 10abc 195
(1) Zur Abgenzung [195] - *(2) Zur Redeeinleitung* [196] - *(3) Vorbemerkung zur Textkritik von V. 10b* [196] - *(4) Neues Vokabular in V. 10b: ὁ λελουμένος* [198] - *(5) Synonymität von λούεσθαι und νίπτειν?* [199] - *(6) Neues Vokabular in V. 10c: καθαρός* [202] - *(7) ἔχει χρείαν* [205] - *(8) Exzeptives εἰ μή* [205] - *(9) Adversativer Anschluß von V. 10c: (οὐκ) ... ἀλλ'* [207] - *(10) ὅλος* [209] - *(11) Semitisierender Stil in V. 10bc?* [210] - *(12) Gesamtcharakteristik: V. 10bc als selbständige Sentenz?* [211] - *(13) Analytische Zwischenbewertung* [213]
2.2.4.3 Versuche, aus VV. 6-10abc einen kohärenten Textsinn zu erheben: Darstellung und Kritik 214
(1) "Umschlagen" des Mißverständnisses [215] - *(2) Konkrete Polemik* [222] - *(3) V. 10 als Belehrung zur "Sakramentendisziplin"* [225] - *(4) VV. 9-10 und die joh Dialogtechnik* [230]
2.2.4.4 Die bleibende Aporie im Dialogverlauf: Zusammenfassung und analytische Schlußbewertung 232

2.3 Die traditionsgeschichtliche Hypothese: VV. 9-10abc als älteste Fußwaschungsdeutung 236

2.3.1 Grundlage 236
2.3.2 Mögliche Einwände 237

2.3.2.1 VV. 9-10 als spätere Zufügung zum Dialog? 237
2.3.2.2 Methodischer Einwand 238
2.3.3 Konkretisierung 240
2.3.3.1 Literarkritische Rekonstruktion 241
2.3.3.2 Überlegungen zur Form des Quellenstücks 251
2.3.4 Begründung der textkritischen Entscheidung für den Langtext von V. 10 252

3. VERIFIKATIONSGÄNGE - Auf der Suche nach dem Herkunftsmilieu und dem ursprünglichen Sinn und Sitz im Leben der ältesten Fußwaschungsüberlieferung 257

3.1 Eingrenzung des religionsgeschichtlichen Umfeldes und der geschichtlichen Situation, in denen die rekonstruierte Fußwaschungsüberlieferung zu verorten ist 258

3.1.1 Hinführung. Methodisches 258
3.1.2 Überlegungen zur Frage, welche religionsgeschichtlichen Felder primär zur Erklärung der ältesten Fußwaschungsüberlieferung heranzuziehen sind 260
3.1.3 Die geschichtliche Situation hinter der ältesten Fußwaschungsüberlieferung: Eine These zum Einstieg 261

3.2 Reinheit und Reinheitsitinerare im religiösen Umfeld des Neuen Testaments 269

3.2.1 Reinheit, Unreinheit und Waschungen im Alten Testament 269
3.2.2 Reinheit, Unreinheit und Waschungen in der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit 277
3.2.2.1 Deuterocanonica/Apokryphen/Pseudepigraphen 279
3.2.2.2 Josephus und Philo 282
3.2.2.3 Pharisäische Traditionen 285

3.2.3 Reinheit, Unreinheit und Waschungen bei den Essenern und in Qumran 286
3.2.3.1 Essenerzeugnisse bei Josephus 286
3.2.3.2 Das Eingliederungsitinerar nach 1QS 6,13b-23 287
3.2.3.3 Rituelle Reinigung und innere Reinheit durch vorausgehende Umkehr 289
3.2.3.4 Rituelle Reinigungen und gottgewirkte Läuterung 292
3.2.3.5 Zusammenfassung 293
3.2.4 Die Wassertaufe des Johannes und die Taufe des kommenden Stärkeren 295
3.2.4.1 Vorfragen 295
3.2.4.2 Ein Taufitinerar beim historischen Johannes? 296
3.2.4.3 Zur Rekonstruktion der ältesten Traditionsgestalt 298
(1) Problemlage [298] - *(2) Lösungsversuche* [300]
3.2.4.4 Hinweise zur Auswertung 306
3.2.5 Reinheit und Reinheitsitinerar bei den Mandäern 308
3.2.6 Weitere Materialien 313
3.2.7 Fazit 318

3.3 Der Sitz im Leben der ältesten Fußwaschungserzählung - Überlegungen zur Situation ihrer Entstehung und Überlieferung 320

3.3.1 Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Herkunftsmilieu des Urchristentums: Johannes der Täufer - Täuferjünger - Jesus - Urkirche 320
3.3.1.1 Rückgriff auf die Einstiegsthese 320
3.3.1.2 Verhältnisbestimmungen Täuferbewegung/ Jesusbewegung in der synoptischen Tradition 321
3.3.1.3 Täuferische Instanzen im Johannesevangelium 333
(1) Allgemeines [333] - *(2) Joh 2,6* [337] - *(3) Joh 3,22-30* [341] - *(4) Joh 15,2-3* [346]
3.3.2 Die Anfänge der christlichen Taufe und ihr Verhältnis zur Johannestaufe: Der Sitz im Leben der ältesten Fußwaschungserzählung 351

3.3.2.1 Die urchristliche Taufe als Wiederaufnahme und Weiterentwicklung der Johannestaufe 351

(1) Allgemeines [351] - *(2) Wassertaufe und Geistherabkunft in der Apostelgeschichte* [354] - *(3) Konstruktive Folgerungen* [381]

3.3.2.2 Die Fußwaschungserzählung als Antwort auf die Frage, ob ehemalige Johannes-Täuflinge neuerlich zu taufen sind: Der gesuchte Sitz im Leben 383

(1) Grundlegendes [383] - *Die λελουμένοι als die von Johannes Getauften?* [386] - *(3) Die Formulierung mit εἰ μή* [388] - *(4) Der Anschluß mit ἀλλ' in V. 10c* [389] - *(5) Petrus in der ältesten Fußwaschungstradition* [391] - *(6) Fragen nach dem ursprünglichen Kontext und Haftpunkt der Überlieferung* [393]

3.3.2.3 Rückfrage zum historischen Jesus und abschließende Präzisierung der Auslegung 396

4. SCHLUSSBEMERKUNGEN UND ANHANG 403

4.1 Die Etappen der Traditions- und Redaktionsgeschichte und der vorliegende Endtext 404

4.2 Folgerungen aus Gang und Ergebnis dieser Untersuchung für die Methodik der Johannes-Exegese 412

Anhang I: Abkürzungsverzeichnisse 414
Anhang II: Literaturverzeichnis 422
Anhang III: Stellenregister 456

TEXT DER FUSSWASCHUNGSPERIKOPE. VERSUNTERTEILUNG

Grundlage der folgenden Untersuchungen ist die Fußwaschungsperikope Joh 13,1-20 in der Textgestalt der 26. Auflage von Nestle-Aland. Dieser Text ist nachstehend abgedruckt und mit der im weiteren verwendeten Versunterteilung versehen.

13,1	a	Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα
	b	εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα
	c	ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα,
	d	ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ
	e	εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.
13,2	a	καὶ δείπνου γινομένου,
	b	τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν
		ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου,
13,3	a	εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας
	b	καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει,
13,4	a	ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου
	b	καὶ τίθησιν τὰ ἱμάτια
	c	καὶ λαβὼν λέντιον διέζωσεν ἑαυτόν·
13,5	a	εἶτα βάλλει ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα
	b	καὶ ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν
	c	καὶ ἐκμάσσειν τῷ λεντίῳ ᾧ ἦν διεζωσμένος.
13,6	a	ἔρχεται οὖν πρὸς Σίμονα Πέτρον·
	b	λέγει αὐτῷ·
	c	κύριε, σύ μου νίπτεις τοὺς πόδας;
13,7	a	ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ·
	b	ὃ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι,
	c	γνώσῃ δὲ μετὰ ταῦτα.
13,8	a	λέγει αὐτῷ Πέτρος·
	b	οὐ μὴ νίψῃς μου τοὺς πόδας εἰς τὸν αἰῶνα.
	c	ἀπεκρίθη Ἰησοῦς αὐτῷ·
	d	ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ.

13,9	a	λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος·
	b	κύριε, μὴ τοὺς πόδας μου μόνον ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας
		καὶ τὴν κεφαλήν.
13,10	a	λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·
	b	ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι,
	c	ἀλλ᾽ ἔστιν καθαρὸς ὅλος·
	d	καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε,
	e	ἀλλ᾽ οὐχὶ πάντες.
13,11	a	ᾔδει γὰρ τὸν παραδιδόντα αὐτόν·
	b	διὰ τοῦτο εἶπεν ὅτι οὐχὶ πάντες καθαροί ἐστε.
13,12	a	Ὅτε οὖν ἔνιψεν τοὺς πόδας αὐτῶν
	b	[καὶ] ἔλαβεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ
	c	καὶ ἀνέπεσεν πάλιν,
	d	εἶπεν αὐτοῖς· γινώσκετε τί πεποίηκα ὑμῖν;
13,13	a	ὑμεῖς φωνεῖτέ με· ὁ διδάσκαλος, καί· ὁ κύριος,
	b	καί καλῶς λέγετε· εἰμὶ γάρ.
13,14	a	εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος,
	b	καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας·
13,15	a	ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν
	b	ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε.
13,16	a	ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν,
	b	οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ
	c	οὐδὲ ἀπόστολος μείζων πέμψαντος αὐτόν.
13,17	a	εἰ ταῦτα οἴδατε,
	b	μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῆτε αὐτά.
13,18	a	Οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω·
	b	ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην·
	c	ἀλλ᾽ ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ·
	d	ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ᾽ ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.
13,19	a	ἀπ᾽ ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι,
	b	ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγὼ εἰμι.
13,20	a	ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν,
	b	ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει,
	c	ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.

Erster Teil

EINLEITUNG

Zur Fragestellung der folgenden Untersuchung 1.1

Bemerkungen zur Situation der Johannesexegese. Einordnung der folgenden Untersuchung 1.2

Hinweise zum Stand der Forschung in der redaktions- und traditionskritischen Bearbeitung der Fußwaschungsperikope 1.3

1.1 ZUR FRAGESTELLUNG DER FOLGENDEN UNTERSUCHUNGEN

Das deklarierte Forschungsziel dieser Untersuchung ist *nicht primär* die synchrone Auslegung des vorliegenden Textes der Fußwaschungsperikope des JohEv. Es wird hier vielmehr der Versuch unternommen, die *Traditions- und Redaktionsgeschichte dieser Erzählung aufzuhellen: Es ist somit nach Gestalt, Intention und Entstehungs-, Herkunfts- bzw. Überlieferungsbedingungen der Traditionseinheit auf ihrem Weg von den Anfängen bis hin zur endgültigen Ausformung im uns überlieferten vierten Evangelium gefragt.*

Daß eine theologisch verantwortete wissenschaftliche Exegese das umfassende Verstehen des Textes in seiner vorliegenden, kanonisch geltenden Endgestalt nicht aus dem Auge verlieren darf, bleibt unbestritten. Der Versuch einer speziellen traditionskritischen Bearbeitung einer ntl. Perikope ist aber sowohl theologisch wie texttheoretisch legitim: Die diachrone Rückfrage ist ja einerseits als *Hilfe* zum Verstehen des Textes in seiner Endgestalt aufzufassen. Andererseits hat sie auch *in sich selbst* ihre unverzichtbare theologische Verstehensfunktion, die damit ernst macht, daß Grund unseres Glaubens nicht ein normativer Text - *qua Text* - ist, sondern eine Person, ihre Geschichte und Wirkungsgeschichte, welch letztere sich dann eben in den normativen Texten niederschlägt. - Die methodologische Frage, ob das traditionsgeschichtliche Anliegen überhaupt kontrolliert angegangen werden kann, diskutiere ich hier nicht näher: Von vornherein ausschalten - quasi auf dem "texttheoretischen Verordnungsweg" - läßt sich das genannte Forschungsinteresse aber keinesfalls. Nicht zuletzt wegen des Grundcharakters der urchristlichen Evangelien als *Überlieferungsliteratur* muß sich jedes Textverständnis auch als überlieferungs- und redaktionsgeschichtlich plausibel ausweisen.[1]

[1] Siehe die m.E. durchschlagende Argumentation bezüglich der Notwendigkeit diachroner Fragestellung in der Joh-Exegese bei *Becker*, Streit, 14ff (zur Erklärung der Zitierweise in den Anmerkungen s. S. 422). - Meine Option, *hier* ein diachrones Forschungsziel zu verfolgen, ist aber ohne grundsätzliche Polemik gegen andersgewichtete Frageansätze, wie sie jetzt vor allem von narratologisch orientierten Forschern praktiziert werden: Vgl. etwa *Culpepper*, Hypodeigma, 133-152, der seinerseits von der Komplementarität der Frageansätze ausgeht: Seine Arbeit sei "an effort to understand John 13 in its present state while neither denying the likelihood that it is the product of a protracted compositional process nor accepting the premise that the text can only be read in light of attempts to reconstruct its redactional history" (aaO. 133). Meine Arbeit ist der demgegenüber gegenläufige Versuch eines entstehungsgeschichtlichen Verständnisses, der die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit einer synchronen Auslegung nicht leugnet, der aber auch nicht akzeptiert, daß die Perikope *nur* im Licht ihrer Endtext-Strukturierung gelesen werden könne.

Will man nun von Joh 13,1-20 zu den Wurzeln der Fußwaschungstradition zurückfragen, so ist folgendes zu bedenken: Angesichts der Möglichkeit, daß nicht nur auf vorliterarischer Ebene joh Überlieferungsstücke einen Entwicklungsprozeß erfuhren, sondern daß auch die literarische Entstehungsgeschichte des JohEv selbst als komplexer Prozeß zu beschreiben ist, muß zunächst der vorliegende Text kritisch *analysiert* werden: Wegen der in der Fußwaschungsperikope und im JohEv insgesamt konstatierbaren "Aporien" ist mit einem mehrschichtigen Redaktionsprozeß des vierten Evangeliums zu rechnen. Trifft diese Annahme zu, muß zunächst ein literar- und redaktionskritisch ermitteltes ältestes *Text*stadium rekonstruiert werden. Dieses kann dann als Ausgangsbasis für die traditionskritischen Rückfragen nach ursprünglicher Gestalt und Herkunft dienen: Für unser geschildertes Forschungsinteresse erweisen sich also *Literar- und Redaktionskritik* als wichtige Hilfsmittel: Sie haben sicherzustellen, daß die traditionsgeschichtliche Rückfrage am richtigen Punkt ansetzt.[2]

Wenn wir somit zur Erforschung der Geschichte der Fußwaschungserzählung bei der literar- und redaktionsgeschichtlichen Aufschichtung der zu untersuchenden Perikope ansetzen, so unterstellen wir vorab, daß der Text eine eigene, *selbständige* Traditionsgeschichte als Erzähleinheit durchlaufen hat. Da dies in der jüngeren Forschung zur Fußwaschungsperikope nicht unumstritten ist, müssen wir die Berechtigung der Annahme einer *selbständigen* Traditionsgeschichte in einem eigenen Argumentationsgang noch vor den Überlegungen zur Analyse sicherstellen: Dies geschieht in kritischer Auseinandersetzung mit Versuchen, die Fußwaschungsperikope als literarisches, redaktionelles Konstrukt *eines* Autors unter Aufnahme von verschiedenen, *synoptischen* Überlieferungsmotiven zu erweisen.[3] Sollten diese Arbeiten den Sachverhalt adäquat beschreiben, dann gäbe es keine Traditionsgeschichte der Fußwaschungsüberlieferung als solcher und unser Forschungsvorhaben erübrigte sich von vornherein.[4]

[2] Gleichermaßen als Konstatierung von Tendenzen jüngerer Joh-Forschung wie als Forderung für weitere Bemühung ist die Bemerkung in *Becker*, Literatur, 301 zu lesen: "Literarkritik ist nicht Selbstzweck, sondern Hilfsmittel, um den Entstehungsprozeß des Werkes zu sehen und damit zugleich Einblick in die Theologiegeschichte der joh. Gemeinden zu erhalten".

[3] So etwa schon *Barrett*, John, 436 und dann vor allem *Sabbe*, Footwashing, 279-308. Darstellung und Kritik dieser Forschungsrichtung siehe unter 1.3.2.2: Dabei lautet unsere Frage: Hat es eine eigene, joh Traditionsgeschichte der Fußwaschungsüberlieferung gegeben?

[4] Die exegetische Aufgabe in diesem Fall wäre, durch die Ermittlung der verwendeten synoptischen Materialien und durch die Betrachtung ihrer konkreten redaktionell-kompositionellen Verarbeitung und Aktualisierung seitens des Autors des JohEv den Text in seiner Gesamtgestalt zu begreifen (vgl. dazu etwa *Sabbe*, Footwashing, 283). Die diachrone Rückfrage ginge also nur bis zur Feststellung, *welche* synoptischen Traditionen

Läßt es sich also plausibel machen, daß die joh Fußwaschungsperikope auf einer eigenständigen Tradition beruht und läßt sich im heutigen Text noch eine literarisch älteste Schicht aufzeigen, dann lauten die zu stellenden, eigentlich *traditionsgeschichtlichen* Fragen folgendermaßen: (1) Sind - ausgehend vom frühesten greifbaren Textstadium - noch einigermaßen kontrollierbare Aussagen über die konkrete Gestalt der Überlieferungseinheit in ihrer Entstehungssituation möglich? (2) Wie war dann ihre Form, ihr Sinn und ihre ursprüngliche Funktion im Hinblick auf eine zu ermittelnde urchristentumsgeschichtliche Problemsituation? (3) Welche Art von Trägergruppe innerhalb des Urchristentums steht hinter einer solchen Überlieferung? (4) Welchem religiösen Milieu und Umfeld gehört diese christliche Trägergruppe an und woher bezieht sie ihre religiös-weltanschaulichen Rahmenbedingungen?[5]

Es ist deutlich, daß auch hier das traditionsgeschichtliche Interesse sich verschiedener Arbeitsmittel bedienen wird: In diesem Fragebereich werden es zunächst die *Formkritik* und die religionsgeschichtlich-vergleichende *Motivkritik* sein, welche uns in die Lage versetzen sollten, unsere Fragestellung zu bearbeiten. Um zu einer urchristentumsgeschichtlichen Einordnung zu gelangen, werden aber vor allem *historisch-konstruktive Überlegungen* zur "Geschichte der joh Gemeinden" und deren Einbettung in ihre Umwelt nötig werden.

Wenn sich unser Forschungsvorhaben als durchführbar erweist und die Rückfrage zu den Anfängen der Fußwaschungsüberlieferung plausible Ergebnisse bringt, dann kann von daher noch die Skizze einer gesamtheitlichen diachronen Auslegung der Perikope versucht werden:[6] Dies soll abschließend in

für welche joh Passagen Pate gestanden hätten. Die weitergehende Frage nach der Traditionsgeschichte dieser synoptischen Überlieferungen wäre eine eigene exegetische Aufgabe, die für die Arbeit am *JohEv* aber nichts mehr hergäbe.

5 Vgl. zu den Aufgaben und Methoden traditionskritischer und -geschichtlicher Forschung vor allem: *Egger,* Methodenlehre, 170-175; weiters: *Berger,* Exegese, 160-201; *Stenger,* Methodenlehre, 68ff, der auf *Fohrer,* Exegese, 123 (in der von Stenger zitierten früheren Auflage: S. 119) verweist. Auf die durch die verschiedenen Vorschläge zur Begriffspräzisierung unsichere Abgrenzung der Terminologie (Traditions- und Überlieferungskritik bzw. -geschichte; Verhältnis zur Redaktions- und Literarkritik) gehe ich nicht näher ein: Grundsätzlich interessieren in dieser Arbeit alle Stadien der Überlieferungseinheit: die schriftlichen und genauso, falls es sie gab und man darüber noch methodisch-kontrollierte Vermutungen anstellen kann, die mündlichen. Eine Unterscheidung zwischen *Überlieferungs-* und *Traditions*kritik bzw. -geschichte, die *Fohrer,* Exegese, 102-138 für die atl. Exegese vorschlägt und die gelegentlich auch in ntl. Methodenlehren aufgenommen ist (etwa: *Stenger,* Methodenlehre, 73ff) erscheint mir für die hier zu untersuchende Perikope wenig sinnvoll (siehe dazu etwa *Strecker,* Neues Testament, 49).

6 Diese Arbeit ist insgesamt also diachron ausgerichtet. Eine theoretische Auseinandersetzung mit der Frage eines allfälligen Primats der synchronen über die diachrone Betrachtungsweise (oder umgekehrt) in *sprachwissenschaftlicher* (dazu: *Theobald,* Primat,

Form einer kurzen etappenweisen "Nacherzählung" der einzelnen Überlieferungsstadien geschehen. Dabei werden - vor allem zur Beschreibung der schriftlichen Redaktionsschichten - die Erkenntnisse hilfreich sein, die zuvor schon in der literarkritischen Analyse gewonnen wurden, dort aber wegen der Konzentration auf die Ermittlung einer ältesten Textschicht nicht weiter verfolgt wurden. Besonderes Augenmerk soll in diesem Versuch weniger auf der möglichst exakten Textschichtenrekonstruktion als solcher liegen denn auf dem Interesse für Umstände und Absicht der jeweiligen Redaktionsstufe, sowie auf der Einordnung derselben in ein Gesamtszenario des Urchristentums.

Hinweise zur gegenwärtigen Situation der joh Exegese im allgemeinen stelle ich noch vor die eigentlichen Untersuchungen; ebenso einen ausführlichen Überblick über den Stand der traditionsgeschichtlichen Erforschung der Fußwaschungsüberlieferung. - Auf eine eigene Präsentation von Text und Kontext, wie er in exegetischen Perikopenmonographien häufig zu Beginn der Arbeit steht, kann hier verzichtet werden, da ausführliche Text- und Kontextbeobachtungen jeweils die analytischen Arbeitsschritte des zweiten Hauptkapitels einleiten.

Vorausgeschickt sei hier noch eine kurze methodenreflektierende Bemerkung zum Stichwort "(literarische) Aporie": Diachrone Bearbeitungen von ntl. Perikopen, insbesondere der Evangelienliteratur, gehen davon aus, daß wir Erzählungen vor uns haben, die ursprünglich Einzeltraditionen waren und innerhalb eines Überlieferungs- und Redaktionsprozesses, der auf die konkreten Situationen, Bedürfnisse und Probleme der Gemeinde bezogen ist, ihre heutige Gestalt erlangten. Um diesen Prozeß der sukzessiven Textproduktion und Textveränderung näher profilieren zu können, sind die verschiedenen Etappen oder Schichten voneinander abzuheben. Dazu verhilft die Beobachtung textinterner Spannungen, Brüche, Diskontinuitäten und Unausgeglichenheiten, die gleichsam als Nahtstellen oder "Jahresringe" den Wachstumsprozeß bezeugen und nachvollziehen lassen. Vor allem in der Exegese des JohEv wurden diese literarischen Probleminstanzen seit alters als "Aporien" bezeichnet. Diese Bezeichnung - und auch das geschilderte Forschungsvorhaben - ist methodologisch bekanntlich ins Gerede gekommen: Wenn man Aporien konstatiert, unterstelle man - so wird kritisiert -, daß der vorliegende Text ein ausweglos unebenes, womöglich dilettantisch zusammengekleistertes Machwerk sei, das einem - vom Exegeten im "literarkritischen Labor" aseptisch geschaffenen - Kunstprodukt von rekon-

161-168; *Culpepper,* Anatomy, 5ff) und in *theologischer* Hinsicht (dazu feuilletonistisch: *Stenger,* Wahrheitsnorm, 163-169) führe ich hier nicht. Siehe aber die knappen Bemerkungen bei *Strecker - Schnelle,* Einführung, 154 und die grundsätzlicheren Überlegungen bei *Schnelle,* Christologie, 50f (mit dem in einschlägigen Argumentationsgängen mittlerweise fast unvermeidlichen Hinweis auf E. Coseriu), sowie *Marguerat,* Textlektüren, bes. 42-46.81-84.

struierten Textschichten gegenübergestellt wird.[7] Sollte sich diachrones Arbeiten an Texten tatsächlich so verstehen, wäre die Kritik berechtigt.[8] Die vorliegende Untersuchung versteht sich jedenfalls nicht so: Sie wertet literarische Problemstellen als Indizien für eine sukzessive Texterweiterung und -aktualisierung. Dieser Prozeß wurde durch die sich wandelnden konkreten historischen Situationen erforderlich: Beidem - dem Text in seiner literaturgeschichtlichen Schichtung und in seiner Endgestalt ebenso wie den die Schichtung und das Endprodukt veranlassenden Situationen - gilt das geschichtliche Interesse und die "Ehrfurcht vor der Geschichte". Interesse und "Ehrfurcht" gilt auch den verschiedenen Personen, die als urchristliche Tradenten, Redaktoren und Schriftsteller diesem Prozeß konkrete Gestalt gaben.

Man kann dann allerdings nicht ganz zu Unrecht fragen, ob innerhalb eines solchen Forschungsvorhabens und angesichts des heutigen methodologischen und texttheoretischen Diskussionsstands der Ausdruck "Aporie" nicht irreleitend und mißverständlich ist: Wenn man ihn in qualitativ negativ bewertendem Sinn verstehen müßte, dann wäre er zweifellos ungeeignet. Dies geschieht hier nicht. Ich verstehe und gebrauche "Aporie" im folgenden vielmehr als abkürzenden Terminus für "literarisch-historisch schichtungsrelevantes Indiz". Da überdies in der diachron orientierten Johannesexegese seit langem "Aporie" als Begriff eingeführt ist, verwende ich ihn auch im Sinn der terminologischen Kontinuität weiterhin.

7 Eine "Blütenlese" von tatsächlich beckmesserischen Urteilen aus der alten Literarkritik stellt *Schenke,* Johannesevangelium, 203 zusammen: "Man fühlt sich in deutsche Schulstuben versetzt, wenn dem Autor [von seinen Kritikern] bescheinigt wird, er mache 'störende Zwischenbemerkungen', die 'nicht zum Satzbau' passen, ihm viemehr 'widerstreben' und 'stilistisch holprig' seien. Der Autor habe Stücke in das Evangelium 'hineingeflickt', damit 'seinen Stoff ruiniert', zumindest dessen vorgegebene Einheit 'zerrissen' und 'zerstört'. Was uns jetzt vorliegt, sei ein 'sinnloses Durcheinander', voll von sprachlichen und sachlichen Ungeheuerlichkeiten' und 'unordentlich hin und her geworfenen Trümmern, die sich zu keinem Bilde zusammenfügen'. Die jetzige Anordnung des Stoffes sei 'ungeheuerlich', eine einzige 'Konfusion' und 'ein formloses und monotones Chaos'".

8 Die Kritik wäre von fundamentaltheologisch-inspirationstheologischer Seite genauso zu führen, wie ausgehend von texttheoretischen Binsenweisheiten!

1.2 BEMERKUNGEN ZUR SITUATION DER JOHANNES-EXEGESE. EINORDNUNG DER FOLGENDEN UNTERSUCHUNGEN

Zu den Fragerichtungen, Themen, Methoden und Ergebnissen der Forschung zum joh Schriftenkreis liegen ausführliche und kompetente Literaturüberblicke jüngeren Datums vor.[1] Im folgenden ist deshalb nichts derartiges angestrebt. Es soll hier vielmehr der Versuch unternommen werden, das oben formulierte Forschungsziel und die sich daraus ergebenden konkreten Fragestellungen und Arbeitsmethoden *skizzenhaft* in die Tendenzen gegenwärtiger Joh-Exegese einzuordnen: Innerhalb welcher Grundannahmen bewegt sich diese Arbeit und mit welchen prinzipiellen Einwänden muß sie vorab rechnen, wenn sie versucht, die verschiedenen Etappen des Entstehungs- und Überlieferungsprozesses der Fußwaschungserzählung aufzuhellen? Und wo innerhalb des Spektrums heutiger joh Forschung plaziert sich ein Unternehmen, das die schon genannten Methoden literar- und redaktionskritischer Analysen, form- und motivkritischer Vergleiche, sowie religions- und urchristentumsgeschichtlicher Einordnungsversuche verwendet?

1.2.1 SCHICHTENANALYSE

Die joh Forschung war in den letzten Jahrzehnten geprägt von Entwürfen, welche die literarische *Schichtenanalyse* mit dem Blick auf die *Gemeindewirklichkeit* zu verbinden suchten: Es genügt hier der summarische Hinweis auf die Kommentierungen R. Bultmanns[2] und M.-É. Boismards, vor allem aber auf die redaktionsgeschichtlichen Studien G. Richters und H. Thyens und auf die einflußreichen Kommentare von R.E. Brown, R. Schnackenburg und J. Becker:[3]

1 So vor allem *Becker,* Streit, 1-78 (von 1986); *ders.,* Literatur, 279-301.305-347 (von 1982). Weitere Forschungsberichte: *Thyen*, Literatur (1975-1979); *Schnackenburg,* Entwicklung, 9-32 (von 1975); *Kysar,* Evangelist (von 1975) und *ders.,* Gospel, 2389-2480 (von 1985); jüngst: *Beutler,* Méthodes, 15-38.

2 "Die Stärke der Johannesinterpretation Bultmanns liegt zweifellos in der intensiven Verknüpfung von historischer und theologischer Interpretation. Die literarkritischen Phänomene werden im Rahmen einer theologischen Konzeption erklärt und gewinnen dadurch an Plausibilität": So *Schnelle,* Christologie, 17 in seinem forschungsgeschichtlichen Überblick zur joh Literarkritik; Schnelle selbst geht dann allerdings in dem, was er als "Redaktionsgeschichte" betreibt, ganz andere Wege der Erklärung.

3 Siehe die systematisierende Darstellung dieser Richtung bei *Schnackenburg,* Joh IV, 97-100 und *Becker,* Streit, 28-39. Von den oben genannten Autoren vgl. in diesem Zu-

Diese Arbeiten unternehmen - bei aller Verschiedenheit in Methodik und Ergebnissen - den Versuch, die literarkritisch erschlossene Schichtung einzelner Perikopen zu Gesamtschichtungsmodellen für das ganze vierte Ev zu verbinden und auszubauen. Dies tun sie in ständigem Blick auf mögliche gemeinde- und theologiegeschichtliche Erklärungsmöglichkeiten, so daß außertextliche Geschichtsmodelle die diachrone Textaufschichtung plausibel machen sollen und - umgekehrt - aus dem Schichtenmodell Einsichten in die gemeindegeschichtliche Situation und deren theologische Entwicklung erwachsen.[4] Daß ein solches Programm natürlich gerade auch in methodischer Hinsicht seine *Probleme*[5] hat, nimmt nicht Wunder. Dies ist nicht zuletzt auch wichtigen Autoren dieser Forschungsrichtung selber bewußt.[6]

---

sammenhang bes. folgendes: *Bultmann,* Joh; *Boismard - Lamouille,* Jean; *Richter,* Studien; *Thyen,* Johannes 13; *ders.,* Entwicklungen; *Brown,* John I.II; *ders.,* Community; *Schnackenburg,* Joh I-IV; *Becker,* Joh I.II; *ders.,* Abschiedsreden, 215-246.

4 *Schnackenburg,* Joh IV, 102 formuliert das so: "Nur eine Kombination historischer, literarkritischer und redaktionsgeschichtlicher Fragestellung läßt größere Klarheit erwarten. Das Forschungsziel, literaturwissenschaftlich den Werdeprozeß des joh Schrifttums aufzuhellen, und das weitere, eine Geschichte des joh Christentums nachzuzeichnen..., bleibt weiterhin gestellt und ist aller Bemühung wert".

5 Dazu ausführlicher im folgenden (siehe oben im Text). - Ich schicke hier nur soviel voraus: Man kann zunächst ganz allgemein den *hermeneutischen Zirkel* anführen, der bei der Kombination historisch-konstruktiver und literar- und redaktionskritischer Methoden entsteht: Denn zur Erstellung eines Geschichtsbildes joh Gemeindewirklichkeit werden ja nicht zuletzt die Textschichtenmodelle der Literarkritik benützt; diese aber sind womöglich schon in ihrer Ausarbeitung vom "Seitenblick" darauf präformiert, was innerhalb des zuvor genannten Geschichtsbildes als plausibel gelten kann. - Ein weiterer Kritikpunkt besteht in der möglicherweise vorschnellen *Systematisierung* von literarkritischen Einzelergebnissen, die in der Analyse *einzelner* konkreter Perikopen gewonnen werden, zu vollständigen Aufschichtungen des *gesamten* JohEv, so daß dann ein und dieselbe Redaktorenhand an vielen Stellen des Ev aufzufinden und nachzuweisen sein müßte: Auch in diesem Zusammenhang wird das hermeneutische Verhältnis von literarkritischer Einzelbeobachtung und der Erklärung innerhalb eines konstruktiven Gesamtmodells vielfach als prekär empfunden.

6 *Becker,* Joh 1, 44f weist auf die Problematik in der Ausbildung eines Bildes "über die konkrete Geschichte der joh Gemeinden" hin, die daraus resultiert, daß die joh Schriften konkrete *Einzelereignisse* eben nur in sehr begrenztem Ausmaß sichtbar werden lassen. Hermeneutisch grundsätzlicher noch ist die Notiz in *ders.,* Streit, 36, wo er auf die in seiner Kommentierung verwendete Methode zu sprechen kommt und dabei - mit leiser Selbstkritik (?) - anmerkt: "Man kann zwischen 'eindeutigen' literarkritischen Urteilen und mehr konstruktiven Konsequenzen klarer unterscheiden". Vgl. weiters *ders.,* Literatur, 305, wo betont wird, daß mit Modellentwürfen zur Geschichte der joh Gemeinden in der Regel ganz bestimmte Auffassungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte des vierten Ev einhergehen. Siehe auch *Schnackenburg,* Joh IV, 90-102 ("Zur Redaktionsgeschichte des Johannesevangeliums"), bes. 91-97.101f.

In letzter Zeit aber mehren sich *kritische Stimmen.* Diese beziehen sich häufig nicht auf einzelne Untersuchungsgänge und Ergebnisse, sondern wollen grundsätzlicher ansetzen und bezweifeln Sinnhaftigkeit und Durchführbarkeit des beschriebenen Arbeitsprogramms, das Literar- und Quellenkritik, Redaktionsgeschichte und historische Rekonstruktion der Gemeindewirklichkeit kombiniert.

Bevor dies aber näher dargestellt und kommentiert wird, füge ich drei grundsätzlichere Nebenbemerkungen zu dieser *Skepsis* an: (1) Zweifellos hängt diese zusammen mit einer allgemeinen und noch im Steigen begriffenen Zurückhaltung nicht weniger Neutestamentler gegenüber diachronen Hypothesenbildungen: Wenn auch fast durchwegs die Tatsache zugegeben wird, daß das joh Schrifttum eine Geschichte durchlaufen hatte, so wird häufig entweder die Erforschbarkeit dieser Geschichte geringer veranschlagt als früher oder man betont die primäre Bedeutung des Textes in seiner Endgestalt: Dieser hat ja Normativität erlangt und Wirkungsgeschichte zu verantworten.[7] - (2) Sicherlich ist auch eine gewisse Frustration darüber zu verzeichnen, daß die vorgelegten Entwürfe einander vielfach - zumindest auf den ersten Blick - widersprechen und ein allgemeiner Konsens bezüglich eines Modells joh Gemeinde- und Theolgiegeschichte in Verbindung mit einer überzeugenden Textaufschichtung nicht in Sicht zu sein scheint.[8] - (3) Eine gewisse Rolle mag auch die Tatsache spielen, daß umfassende Modelle joh Literatur-, Gemeinde- und Theologiegeschichte nur mit einer gewissen *"Großzügigkeit im Detail"* erstellbar sind. Dieses in der Natur der Sache liegende Manko jeglicher Arbeit mit konstruktiven Modellen macht natürlich die Ergebnisse im Detail auch immer angreifbar. So wird dann infolge der Diskussion um exegetische Details nicht nur die Valenz konkreter Modellentwürfe in Frage gestellt, sondern insgesamt die methodische Erlaubt-

---

7 Vgl. dazu die "texttheoretische Primatsfrage" um den Vorrang von syn- oder diachronem Textzugang, die schon oben, in Kapitel 1.1 angesprochen wurde. Speziell zur exegetischen "Pflicht", joh Texte *zumindest auch* in ihrer literarischen und traditionsgeschichtlichen Schichtung zu befragen: *Becker,* Literatur, 295.

8 Vgl. dazu etwa die Darstellung der Forschungssituation durch *Wengst,* Gemeinde, 20-41 und die entsprechende Eingangsbemerkung in *Kleinknecht,* Johannes 13, 361f. Allerdings vermerken Vertreter literarkritischer, redaktions- und gemeindegeschichtlicher Joh-Exegese nicht zu Unrecht, daß in den Grundlinien sehr wohl auch signifikante Übereinstimmungen verschiedener Forscher erzielt worden sind: *Becker,* Streit, 39 spricht davon, daß es in der "Phänomenologie der literarkritischen Beobachtungen" und "bezüglich der Bausteine der einzelnen Modelle" - trotz der Vielfalt im Detail - einen "relativen Konsens" gibt. *Schnackenburg,* Joh IV, 100f resümiert, daß die zum Teil noch erheblichen Divergenzen in den Resultaten dieser Forschungsrichtung das Bemühen als solches nicht obsolet machen, und daß die weitere Diskussion zu größerer Konvergenz führen könne.

heit der Verschränkung literarkritischer und gemeindegeschichtlicher Modellerstellung bezweifelt.[9]

1.2.2 "KONSEQUENTE REDAKTIONSGESCHICHTE"

Ein Kernpunkt gegenwärtiger Grundsatz- und Methodendebatten um die Auslegung des joh Schrifttums scheint in der Diskussion darüber zu liegen, was legitimerweise als joh *Redaktionskritik und -geschichte* zu gelten habe und wie diese konkret zu praktizieren sei:[10] Dabei stehen einander zwei Grundrichtungen gegenüber: Die eine sei in dieser kleinen Skizze von Autoren wie R. Bultmann, G. Richter, R. Schnackenburg und J. Becker repräsentiert und stellt die zunehmend angegriffene Position dar; als Vertreter der anderen nenne ich hier U. Schnelle, L. Schenke, M. Sabbe und Th. Kleinknecht.[11] *Erstere* betreiben - wie oben bereits dargestellt - Redaktionskritik als literarische, theologische und gemeindegeschichtliche Schichtenanalyse *innerhalb* des JohEv. Der literarische Entstehungsprozeß wird meist in drei Etappen vorgestellt: *Quellenmaterial* (Semeia-Quelle, Passionsbericht, sonstige Materialien) wird von einem theologisch und schriftstellerisch originellen *Evangelisten* verarbeitet; durch innergemeindliche Schwierigkeiten und eine damit verbundene theologische Weiterentwicklung einiger Themenbereiche (z.B. Ekklesiologie und Sakramentenverständnis) werden für die joh Schule neue Akzentsetzungen an ihrem Evangelium notwendig: Es kommt zur *redaktionellen* Überarbeitung des JohEv, welche sich hauptsächlich in blockartigen Einschüben (etwa Kap. 15-17.21), aber auch in kleineren Zusätzen (etwa 1,29b; 5,28f)[12] artikuliert. Literarische Schichtenanalyse und theologie- und gemeindegeschichtliche Modellerklärung bedingen einander. Das JohEv wird *vor* den Briefen angesetzt; die Redaktion des Ev und der erste Brief hängen aber intentional und situativ zusammen.[13] Die einzelnen Schichten im

[9] Dazu etwa *Schnelle,* Christologie, 36 (bes. Punkt 5). Gegenüber diesem grundlegenden methodischen Vorwurf betonen solcherart kritisierte Autoren die "dienende Funktion" historischer und literarkritischer Modelle; sie gehören zu den "widerlegbaren Wahrheiten" (siehe etwa *Becker,* Joh I, 13).

[10] Dazu *Schnackenburg,* Joh IV, 90-102 ("Zur Redaktionsgeschichte"); *Schnelle,* Christologie, 49-86, bes. 51f.

[11] Die Auswahl intendiert nicht forschungsgeschichtliche Repräsentativität. Sie ist eher von der Relevanz einschlägiger Arbeiten für die zu untersuchende Fußwaschungsperikope bestimmt.

[12] So *Becker,* Joh I, 35; vgl. *Schnackenburg,* Joh IV, 92f.

[13] Zustimmend auch *Schnackenburg,* Joh IV, 101; als Beispiel für die kritischen Anfragen: *Lieu,* Epistles, 211f mit Anm. 98.99 (Literatur).

joh Redaktionsprozeß werden in mehr oder weniger stark profilierten theologischen und weltanschaulichen Positionsunterschieden gezeichnet.[14]

Die andere Forschungsrichtung, die mittels redaktionsgeschichtlicher Arbeitsweise das JohEv zu erklären versucht, kritisiert diese "Drei-Etappen-Modelle": Sie wirft ihnen Abhängigkeit von einer "extensiven Literarkritik"[15] vor: "Theologien" der einzelnen Redaktionsschichten seien nur in zweifelhafter Weise bestimmbar, da diese "aus kurzen Textabschnitten, Versen und einzelnen Wörtern erhoben" werden, die "nie in einem literarischen Zusammenhang standen, und nach dem Willen ihrer Verfasser nur in ihrem jetzigen Kontext verstanden werden sollten".[16] "Ausgangspunkt der Analysen" habe "deshalb der Jetzttext" zu sein, "wobei literarische und sachliche Spannungen auf die *Vor*geschichte des Jetzttextes hinweisen".[17] Die konkrete Untersuchungsarbeit gestaltet sich dann analog zur redaktionsgeschichtlichen Synoptikerforschung: Man frägt nach der "Integration der Traditionen in einen übergeordneten kompositionellen Gesamtzusammenhang und nach den dabei bestimmenden theologischen Motiven".[18] Interessanterweise stimmt das von L. Schenke formulierte Forschungsprogramm z.T. bis in die Formulierungen mit Postulaten U. Schnel-

[14] Zur Illustration hier nur folgendes: Die noch relativ massive Wundergläubigkeit der angenommenen *Semeiaquelle* sei durch den *Evangelisten kritisch* verarbeitet worden (Etwa: *Becker,* Joh I, 112-120, bes. 119 [Literatur: S. 112f]; so aber auch *Rebell,* Gemeinde, 57ff, der ansonsten jedoch von Literarkritik nichts hält. Für viele weitere: *Martyn,* Gospel, 42-54). - Vor allem aber das Verhältnis von *Evangelist und Redaktion* wird viel diskutiert: Vertritt ersterer eine deutlich gnostisierende Christo- und Soteriologie, die erst durch die Redaktion für den kirchlichen Gebrauch domestiziert wurde? Bei allen Unterschieden in den konkreten religionsgeschichtlichen Zuordnungen (vgl. etwa die Positionen in *Bultmann,* Joh; *Thyen,* Johannes 13, 349ff [hier am Beispiel der Fußwaschungsperikope]; *Langbrandtner,* Gott, 17 [hier am Beispiel der Tempelreinigung] mit den gemäßigteren von *Richter,* Studien und *Schnackenburg,* Joh III.IV) ist aber doch durchgehend mit erkennbaren theologischen Akzentverschiebungen zwischen Evangelist und Redaktion gerechnet. (Vgl. etwa die Profilierung des Evangelisten als christologisch-soteriologischer Apologet und die entsprechende Abhebung einer pastoral-paränetisch orientierten Redaktionsschicht durch *Richter,* Fußwaschung, 287-320; vgl. weiters die verschiedenen Etappen in der "Geschichte des joh Dualismus", welche *Becker,* Beobachtungen, 71-87 und *ders.,* Joh I, 147-151 feststellen kann.) - Wie im folgenden deutlich werden wird, richtet sich bes. gegen diese Annahme bewußter theologischer Korrekturen durch die jeweils jüngere Schicht die Kritik von Vertretern "konsequenter Redaktionskritik": vgl. etwa *Schenke,* Struktur, 22 (mit Anm. 4) und 38 (zur joh Brotrede) und *Schnelle,* Christologie, 36 (Zusammenfassung, Punkt 3), sowie aaO. 85 ("Bei Johannes sind Tradition und Redaktion nicht als historische oder inhaltliche Gegensätze aufzufassen").

[15] Siehe *Schnelle,* Christologie, 49 und passim.

[16] *Schnelle,* Christologie, 36.

[17] *Schnelle,* Christologie, 85.

[18] *Schnelle,* Abschiedreden, 65.

les überein, etwa: "Ausgangspunkt jeder Textanalyse im JohEv muß ... der vorliegende Text sein. Es ist dann auch die Frage nach den verarbeiteten Vorlagen und Quellen zu stellen. Es geht aber nicht darum, im Sinne einer Wertung Ursprüngliches von Sekundärem und so das JohEv von Übermalungen oder gar theologischen Korrekturen befreien zu wollen, sondern darum, durch Aufhellung der Vorgeschichte des Textes seine Struktur und Intention besser zu erfassen".[19] Deshalb sei eine traditionsgeschichtliche Analyse der in das Ev eingegangenen Überlieferungsstücke der joh Schule ebenso vonnöten wie die Erhellung des konzeptionellen Gesamtrahmens. Zu diesem doppelten Zweck sei auch eine "begrenzte Literarkritik" anzuwenden, die versucht, "Traditionsstoff und seine redaktionelle Bearbeitung" voneinander zu scheiden.[20] - Insgesamt kann man diese Forschungsrichtung also als *"konsequente Redaktionsgeschichte"* bezeichnen, da grundsätzlich auf zwei Ebenen (Traditionsmaterialien und Redaktion durch den Evangelisten) gearbeitet wird: Die Untersuchung der literarischen Vorgeschichte des Jetzttextes trägt zur Erhellung der theologischen und schriftstellerischen Intentionen des redigierenden Evangelisten bei.[21] Eine literarische

[19] *Schenke,* Entstehungsgeschichte, 24; ähnlich auch die Einleitungsbemerkungen in *ders.,* Dialog, 573f. Deutliche Unterschiede zwischen den beiden Autoren bestehen allerdings - neben der differierenden situativen Verortung des Evangelisten (= Redaktors) - in der Einschätzung des literarischen Charakters des verarbeiteten Materials: Während der eine lieber von "zahlreichen Einzeltraditionen der joh Schule" (*Schnelle,* Abschiedsreden, 64) spricht, die Annahme einer Semeiaquelle zurückweist (*ders.,* Christologie, bes. 168-182) und nur sehr vereinzelt "vorredaktionelle Zusammengehörigkeit" von Traditionsstücken gelten läßt (Beispiel: Joh 2,1ff und 4,45ff als vorgegebene Einheit mit 2,12 als ursprünglichem Bindeglied: aaO. 97 - Also *doch* eine Semeiaquelle *en miniature* ähnlich wie bei *Heekerens,* Zeichen-Quelle ?), meint *Schenke,* Dialog, 573.598 neben mündlichen und schriftlichen Einzeltraditionen (Prolog, Abschiedsreden etc.) auch ein - allerdings nicht näher rekonstruierbares - "Grundevangelium" und einen "Dialog Jesu mit den Juden" annehmen zu dürfen.

[20] *Schnelle,* Christologie, 85. Vgl. aber die kritische Bemerkung in der Rezension J. Beckers (ThRv 84 [1988] 370-372, hier 371), wonach gerade bei Schnelle trotz gegenteiliger Beteuerung im methodischen Programmteil sodann in der konkreten Durchführung von *"begrenzter"* Literarkritik nichts zu sehen sei. - Bei Schenke gelingen auf literarkritischem Weg sogar überraschende Vorlagenrekonstruktionen. Ob mit seinem in *Schenke,* Dialog, 574 vorgeschlagenen Unterscheidungsversuch "Literarkritik als Auslegungsmethode" (die er kritisiert) und "Literarkritik als Untersuchungsmethode" (die er extensiv anwendet) viel gewonnen ist, sei dahingestellt. Zweifellos wird man aber zumindest rückfragen müssen, ob - wenn sich das Auslegungsinteresse schon primär auf den vorliegenden Text zu konzentrieren habe - man dann nicht gleich besser mit rein synchronen Methoden arbeiten solle, wie es ja auch nicht selten praktiziert wird (dazu *Becker,* Streit, 7-21).

[21] Insofern diese Autoren also mit zwei literarischen Ebenen rechnen, treffen sie sich u.a. mit den Arbeiten von R.T. Fortna und W. Nicol: Auch diese reklamieren für ihr zweipoliges Modell ("gospel of signs" - Evangelist) den Titel der konsequent redaktionsgeschichtlichen Exegese: *Fortna,* Signs, IX.1-15, bes. 8 und neuerdings *ders.,* Predecessor, 8ff; *Nicol,* Semeia, 1-8. Der Unterschied zwischen den jüngsten Arbeiten Schnelles und z.T. auch Schenkes und diesen liegt auf der Hand: Die literarische Art und Rekonstruierbarkeit der ins Ev eingegangenen Überlieferungen wird anders eingeschätzt (dazu *Schnelle,* Christologie, 51f).- Nicht ganz eindeutig zuzuordnen ist die Position von H. Thyen, die *Becker,* Literatur, 311 ebenfalls "konsequent redaktionsgeschichtlich" nennt: Während dieser einerseits mit einer einigermaßen aufhellbaren literarischen Vor- *und* Nachgeschichte des JohEv rechnet (siehe: *Thyen,* Johannes 13, 343) und in der Schichtenanalyse von Joh 13 weitgehend mit G. Richter übereinstimmt, forderte er andererseits vermehrte Konzentration auf die Redaktionsarbeit des Letztbearbeiters, den man auch Evangelisten zu nennen habe: aaO. 346, Anm. 9 und 356 (weiters: *ders.,* Literatur [1977], 215). Die Rückfrage nach der Vorgeschichte stehe im Dienst der Interpretation des überlieferten Textes. Abstrahiert man von der Annahme einer "Grundschrift", steht Schnelle - trotz seiner Kritik an Thyen - diesem nicht ganz fern.

*Nach*geschichte der joh Traditionsstücke *innerhalb* des überlieferten JohEv kommt solcherart nicht in den Blick.[22]

J. Becker bringt die Forschungssituation in quellenkritischer Hinsicht auf die Formel "Grundevangeliumshypothese oder Mehrquellentheorie",[23] wobei klar ist, daß viele der hier als "konsequente Redaktionskritiker" apostrophierten Autoren der ersteren Option zuzurechnen sind.[24] Für den hier angezielten Zweck einer forschungsgeschichtlichen Einordnung der folgenden Untersuchungen ist dieses *"vorlagen"*kritische Unterscheidungskriterium jedoch zunächst nicht so zentral wie die Frage, ob man im JohEv legitimerweise unter den vorliegenden Jetzttexten *mehrere* - die jeweils frühere erweiternde und neu deutende - Textschichten annehmen müsse, oder ob als Analyseformel die Unterscheidung von Tradition (bzw. Vorlage) und Redaktion genüge.[25] Deshalb sind Darstellungen

[22] *Schenke,* Entstehungsgeschichte, 24: "Die heute immer noch am häufigsten vertretene Auffassung, daß eine ('kirchliche') Redaktion ein mehr oder weniger fertiges Evangelium lediglich um Kap. 21, 'nachgelassenes' Material und interpretierende Zusätze ergänzt habe, greift m.E. zu kurz". - Zur Frage, ob die "apparently conflicting theologies" "historically consecutive" zu erklären seien und ob dann eher eine "Vorgeschichte" oder eine "Nachgeschichte" des Evangeliums anzunehmen sei, siehe etwa auch *Lieu,* Epistles, 214ff, deren Differenziertheit aber fast schon als "Konturenlosigkeit" zu bezeichnen ist (Vgl. dazu die Rezension von G. Strecker, in: TLZ 112 [1987] 669f).

[23] Siehe *Becker,* Literatur, 295f.

[24] So an vielen Stellen H. Thyen und L. Schenke; siehe aber auch *Tsuchido,* Tradition, 609-619, bes. 609.615f. Die Grenzen sind aber fließend: Schnelle nimmt keine Grundschrift an, unterscheidet aber dennoch konsequent Redaktion und Tradition. Richter gehört zu den Vertretern der Grundevangeliumshypothese, rechnete aber mit einem aufhellbaren, *mehrstufigen* Redaktionsprozeß (Evangelist und Redaktion) dieser Quelle, die sich in den Textschichten des JohEv niederschlug.

[25] Vgl. dazu das vorsichtige Abwägen zwischen den Möglichkeiten eines komplexen Rekonstruktionsversuches von Quellen und Redaktionsprozeß und einer konsequent redaktionsgeschichtlichen Analyse der Lazarusperikope Joh 11 bei *Kremer,* Lazarus, 83-95:

und Reflexionen in diesem Kapitel vor allem von der Frage nach Zwei- oder Mehrstufigkeit der Texte angeregt.

Auch bezüglich der Bewertung dessen, was man joh Gemeindegeschichte nennt, gibt es erhebliche Unterschiede zwischen den genannten, "konsequent redaktionsgeschichtlichen" Arbeiten und den Vertretern von Redaktionsschichtentheorien: Während letztere z.T. zu recht ausgebauten, mehrstufigen Modellen kommen, welche Zeiträume bis zu fast einem ganzen Jahrhundert umfassen können,[26] geben sich Vertreter der anderen Gruppe bescheidener: In der durch redaktionsgeschichtliche Methoden aufzeigbaren Art des Umgangs des Evangelisten (= Redaktors!) mit seinen Materialien werde zwar "auch die Geschichte der joh. Schule sichtbar". Diese ließe "sich aber nicht durch einen methodisch unkontrollierten unmittelbaren Rückschluß aus isolierten Textstellen auf historische Situationen erheben", sie zeige sich vielmehr "im Spiegel der redaktionellen Konzeption des Evangelisten".[27] In diesem Sinn betreiben die hier zu beschreibenden Autoren eine *"Elementarisierung"* der joh Gemeindegeschichtsmodelle. Im einzelnen fällt diese dann durchaus unterschiedlich aus. Übereinstimmend aber ist das Prinzip: Wenn die Entstehung des JohEv als Redaktion *eines* Mannes zu beschreiben ist, welcher in einer bestimmten Situation die überlieferten Schultraditionen sammelt, ordnet, interpretiert und mit einer bestimmten, leserorientierten Absicht herausgibt, dann kommt als historisch-konstruktiver Interpretationskontext für diesen Evangelisten auch nur *eine punktuelle Geschichtssituation* in Frage, nicht aber ein mehrstufiger Rezeptions- und Aktualisierungsprozeß, innerhalb dessen es auch zu merklichen Umorientierungen der Position kam. Diese Geschichtssituation kann zwar durchaus eine kontroversielle sein, innerhalb derer der Evangelist eine polemische Stellung einnimmt: Diese Kontroverse sei aber nicht unmittelbar, als Position und Antiposition, in neben- und nacheinander liegenden Textschichten des Ev gleichsam archäologisch nachzuvollziehen, sondern eben nur im Spiegel des theologischen Redaktionskonzepts.

Für U. Schnelle liegt diese, aus dem JohEv erhebbare "elementarisierte Geschichte" der joh Schule in der *antidoketischen Frontstellung* des Evangelisten; diese sei der einzige sichere Anhaltspunkt und deshalb auch das einzig legitime

Der Autor findet Konvergenzlinien zwischen beiden Ansätzen (aaO. 94f) und kann für sein dortiges Untersuchungsziel eine eigentliche Entscheidung vermeiden.

[26] Siehe etwa den mittlerweile schon fast "klassischen" Versuch in *Brown,* Community (Übersichtstafel S. 166f; zur jüngeren Forschungsgeschichte S. 171-182); Weiters *Becker,* Joh I, 43-48 (Übersichtstafel S. 46); *ders.,* Streit, 28-39 und für viele andere: *Martyn,* Gospel, 90-121; jüngst: *Zumstein,* communauté, 359-374.

[27] *Schnelle,* Christologie, 85. Vgl. die ähnliche Stelle in *Schenke,* Entstehungsgeschichte, 24f; weiters: *Lieu,* Epistles, 213f.

Kriterium für die - zeitlich übrigens ungewöhnlich späte[28] - Einordnung des JohEv innerhalb der literarischen Produktion der joh Schule: Das Ev folge zeitlich auf den zweiten, dritten und auch auf den großen Brief![29] Somit: Die christologische Kontroverse mit "Doketen", die sich noch aktuell in 1 Joh niederschlug, sei "the heresy that necessitated *John's* gospel"[30] gewesen: Das JohEv reagierte darauf auf breiter, grundsätzlicher Front: Ein einheitliches Erklärungskonzept für das ganze vierte Ev scheint gefunden! - Sichtlich bemüht ist L. Schenke in

[28] Vgl. dazu auch die Überlegungen in *Strecker,* Neues Testament, 72 (Entstehungszeit bis "Mitte des zweiten Jahrhunderts"). Zum Verhältnis JohEv - JohBr auch: *ders.,* JohBr, 22-18.

[29] Ich merke hier schon kritisch an, daß mir gerade in dieser vorgeblichen Entschränkung von literarischer Analyse und historischer Modellkonstruktion (*Schnelle,* Christologie, 84f) ein blinder Fleck in der Methodik Schnelles zu liegen scheint: Denn ohne ein *Geschichtskonstrukt* betreibt er seine Auslegung auch nicht: Dieses besteht in der *zeitlichen Abfolge der joh Schriften*: 2 Joh - 3 Joh - 1 Joh - JohEv (dazu weiter unten). Dieses Modell ist aber - wie die von Schnelle kritisierten, mit literarischen Schichtentheorien in Verbindung stehenden joh Geschichtsmodelle auch - *zugleich* Ergebnis der analytischen Arbeit am Text *und* modellhafte, historisch-konstruktive Plausibilitätsvoraussetzung für ebendiese Texterklärung: Der Verstehenszirkel ist hier somit um nichts weniger prekär als bei Arbeiten, die mit literarischer Schichtung im "herkömmlichen" Sinn arbeiten. Er scheint mir sogar noch problematischer: Denn Modelle im Sinn Richters oder Beckers müssen - wie bereits deutlich wurde - die unleugbaren textlichen Spannungen *im* Ev einerseits literarkritisch mittels Schichtenmodell plausibel erklären können; andererseits müssen diese Schichten in ihrer Folge auch ein geschichtlich-konstruktiv akzeptables Bild ergeben. Diesem zweifachen Plausibilitätskriterium entkommt Schnelle zumindest auf einer Seite: Denn die textinternen Spannungen bezeugen zwar auch für ihn die Tatsache einer Vorgeschichte der Textmaterialien in einer joh Schule; nähere Aussagen seien aber nicht möglich. So zieht er zur Erklärung also nur die einzelnen joh Schriften als Gesamtheit heran, bildet damit ein zeitliches Abfolgemodell und folgert daraus dann die geschichtliche Situationsbeschreibung für die einzelnen Schriften. (Ähnlich setzt auch *Brown,* Community, 20-24 mit Anm. 25 den methodischen Zugriff für die Modellerstellung seiner Gemeindegeschichte an; er ordnet 1 Joh aber mit der Mehrheit der Forscher *nach* JohEv ein.) Damit blendet Schnelle m.E. in unzulässiger Weise einen relevanten Befund - die Aporien *im* Text des JohEv - aus dem *Vorgang der Modellerstellung* aus. - Nebenbei merke ich noch an, daß trotz der Bemühungen in *Schnelle,* Christologie, 65-75 das von *Strecker,* Anfänge, 31-47 vertretene Modell der zeitlichen Abfolge der einzelnen joh Schriften, das zweifellos seine interessanten Perspektiven bietet, sicherlich noch viele kritische Anfragen gewärtigen muß (vgl. zur gegenteiligen Position nur folgende neuere Arbeiten: *Taeger,* Rebell, 267-287, bes. 272 mit Anm. 27; *Theobald,* Fleischwerdung, 400ff; *Bonsack,* Presbyteros, 45-62; *Zumstein,* communauté, 362-374; nach vorsichtigem Differenzieren auch *Lieu,* Epistles, 207.209.216): zu viele kritischen Anfragen wohl, als daß es sich dazu eignete, den grundlegenden Rahmen für die Beschreibung der theologie- und gemeindegeschichtlichen Situation der Redaktion durch den vierten Evangelisten abzugeben.

[30] Vgl. den kontroversiellen Artikel analogen Titels aus der redaktionsgeschichtlichen Mk-Forschung: "The Heresy that Necessitated Mark's Gospel" (*T.J. Weeden*).

seinen redaktionsgeschichtlichen Arbeiten zum JohEv, möglichst wenige historisch-konstruktive, extratextuelle Lesehilfen zu verwenden: Deshalb fällt die situative und positionelle Profilierung seines Bildes des Evangelisten/Redaktors vergleichsweise blasser aus. Einige Grundzüge lassen sich aber trotzdem festhalten, welche als "Elemente" eines joh Geschichtsmodells gelten dürfen: Mehrfach erhebt Schenke in den Analysen, daß der Evangelist synoptikerfremde Materialien aus seiner eigenen Tradition mit synoptischen Stoffen zusammenbringt und insgesamt bestrebt ist, einen Ausgleich mit synoptischen Itinerarien und Abläufen herzustellen.[31] Es scheint sich also um einen Mann gehandelt zu haben, für den es ein vitales Anliegen war, "die Überlieferung der abgelegenen und nicht voll integrierten johanneischen Gemeinden mit der Überlieferung der 'Großkirchen' in Einklang zu bringen und so als gleichwertig zu erweisen".[32] Ein weiteres Element für ein joh Geschichtsmodell ergibt sich auch für Schenke aus den christologischen Kontroversen, welche hinter der Redaktionstendenz des Evangelisten sichtbar werden: Innergemeindlich-judenchristliche Ängste um den Monotheismus hätten sich in Richtung doketischer Christologie entwickelt, welche die jüdischen Theologumena der "Einwohnung des Geistes oder der Weisheit Gottes in Propheten und Gottgesandten"[33] aufnahmen. Dagegen betone der Evangelist die Inkarnationschristologie und damit die konkrete Bedeutung von Kreuzigung, Eucharistie und futurischer Eschatologie.[34]

---

31 Andeutungsweise in *Schenke,* Dialog, 599; ganz explizit und ausführlicher in *ders.,* Entstehungsgeschichte, 41-45.51-57 (In diesem Zusammenhang sieht Schenke auch die redaktionelle Nebeneinanderstellung des "synoptischen" Petrus und des "joh" Lieblingsjüngers schon in der ersten Jüngerszene des Ev als signifikant für die geschichtliche Position des Verfassers!) und *ders.,* Szenarium, 202f.

32 *Schenke,* Szenarium, 203; vgl. weiters ebd. Anm. 26: "Das gesamte johanneische Schrifttum gibt Zeugnis davon, daß hier eine christliche Gemeinde, die bisher ein isoliertes Einzelleben mit eigenständiger Tradition geführt hat, unter Wahrung ihrer Eigenart einen Standort innerhalb der 'Großkirche' sucht. Aktueller Anlaß zu dieser Neuorientierung ist das aufgetretene Häretikerproblem. Vor diesem Hintergrund ist auch zu sehen, daß der Überlieferungsgarant der Gemeinde, der 'Lieblingsjünger', trotz rangmäßiger Subordination seinen Platz *neben* Petrus hat und daß in 1 Joh versucht wird, die Übereinstimmung der johanneischen Orthodoxie mit den urchristlichen Glaubensformeln aufzuweisen".

33 *Schenke,* Dialog, 600. Übrigens ortet auch *Tsuchido,* Tradition, 616 (bes. Punkt 6) in einer, in den Augen des Evangelisten ungenügenden, judenchristlichen Prophetenchristologie den historischen Anlaß für die Entstehung des JohEv: Der Autor wollte den Leser zu seiner eigenen, von Präexistenz und Erhöhung dominierten Hochchristologie führen.

34 Dazu etwa *Schenke,* Vorgeschichte, 88f; *ders.,* Dialog 599ff. Es fällt auf, daß Schenkes "konsequente Redaktionsgeschichte" in der *Formulierung von Arbeitsprogramm und Methoden* sich deutlicher von den Hauptlinien der jüngeren Joh-Forschung entfernt, als dann die *Ergebnisse.* (Somit deutet sich eine forschungsgeschichtliche Entwicklungsli-

1.2.3 JOHANNEISCHE REDAKTIONSKRITIK UND DIE SYNOPTIKER

Eine Variante konsequent redaktionsgeschichtlicher Joh-Forschung, die sich zunehmenden Einflusses zu erfreuen scheint,[35] muß auch noch kurz gestreift werden, da sie zwei diskussionswürdige Beiträge zur Fußwaschungsperikope hervorbrachte:[36] Es handelt sich hierbei um den Versuch, das JohEv als *redaktionelles Produkt auf der Basis der synoptischen Evv* zu erklären: Vertreter dieses Forschungsansatzes sind - außer den im Zusammenhang der zu untersuchenden Perikope wichtigen M. Sabbe und K.Th. Kleinknecht - u.a. zunächst C.K. Barrett und vor allem F. Neirynck.[37] Es ist hier weder der Ort zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dieser aktuellen Infragestellung eines "Grundaxioms"

---

nie von Richter über Thyen zu Schenke an.) - Positiv ist m.E. jedenfalls die Vorsicht zu vermerken, mit der erst nach sorgfältigen literarkritischen Beobachtungen versucht wird, Einblick in eine mögliche geschichtliche Hintergrundsituation für den Bearbeiter zu gewinnen: Obwohl die hermeneutische Problematik bei Schenke im Grunde dieselbe ist wie bei Autoren, die schon in der Analyse stärker historisch-konstruktiv arbeiten, überzeugt seine Zurückhaltung in der Verwendung extratextueller Lesehilfen. Problematisch bleibt nach meinem Dafürhalten aber - neben den Ergebnissen der Quellenkritik: dazu *ders.,* Vorgeschichte, 88 ("Ausblick") - jedenfalls, daß die Grundpfeiler "konseqenter joh Redaktionsgeschichte" letztlich positionelle Vorgaben sind: Denn daß die redaktionsgeschichtliche Joh-Exegese letztlich nur auf *zwei* Ebenen (Evangelist und Vorlagenmaterial) zu arbeiten habe, daß die sachlich-theologischen Spannungen in den Texten nicht auch von einem Streit um die joh Orthodoxie *im überlieferten JohEv selbst* zeugen, ist noch keinesfalls ausgemacht: Bislang scheint mir die Annahme von kritischer Rezeption und z.T. auch korrigierender Traditionsverarbeitung nach wie vor das Mittel der Wahl, um die theologischen Diskrepanzen *im* vierten Ev zu erklären: Dann muß aber zumindest mit der Möglichkeit einer *komplexeren, mehrstufigen* Redaktionsgeschichte joh Perikopen gerechnet werden, und dann bleibt auch der Versuch aufgegeben, diese aufzuhellen.

35 "John and the Synoptics" war das Thema des 39. Colloquium Biblicum Lovaniense, 1990; siehe dazu den 1992 erschienen Tagungsband *Denaux,* John: Die darin abgedruckten Beiträge konnten nur mehr selektiv verarbeitet werden. - Angesichts der allerjüngsten "Großwetterlage" in der einschlägigen Forschung spricht *Koch,* Täufer, 1963 im dritten Band der Festschrift für F. Neirynck überhaupt von einem "möglicherweise sich vollziehenden Paradigmenwechsel in der Johannesexegese"; *Schnelle,* Johannes, 1799 im selben Band: "Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern steht vor einer Neubestimmung". Aus dem Jahr 1992 stammt auch der jüngste ausführliche Forschungsbericht zum Thema: *Smith,* John; vgl. dort vor allem den resümierenden Abschnitt: "Retrospect and Prospect", aaO. 177-193.

36 *Sabbe,* Footwashing, 279-308 und *Kleinknecht,* Johannes 13, 361-388.

37 Überblicke zu dieser Forschungsrichtung bieten *Becker,* Literatur, 289-294; *Smith,* Christianity, 97-172; *Becker,* Streit, 21-28 und zuletzt *Neirynck,* John, 3-62 und *Smith,* John.

der jüngeren Joh-Exegese,[38] noch kann in diesem Überblick die eigentliche Auseinandersetzung mit den entsprechenden Arbeiten zu Joh 13 erfolgen.[39] Es geht hier vielmehr um eine forschungsgeschichtliche Einordnung des eigenen Untersuchungsvorhabens. In diesem Zusammenhang ist bezüglich der Thematik "Johannes und die Synoptiker" folgendes anzumerken: Auch für die hier zu nennenden Exegeten ist ein *redaktionsgeschichtliches* Programm Leitbild ihrer Arbeit: Durch das Erfassen der "Eigenheiten des johanneischen Umgangs mit seinem Überlieferungsmaterial", durch die präzise Beschreibung, "mit welchen sprachlichen Mitteln und mit welchem besonderen Aussageinteresse das Johannesevangelium seinen Stoff gestaltet", soll die "Methode der johanneischen Evangelienüberlieferung" sichtbar werden.[40] Auch hier ist also im spannungsvollen Verhältnis von Tradition und Redaktion der Angelpunkt für die Exegese. Wie aber kommt man dazu, diese beiden Pole voneinander abzuheben? Unter Annahme der traditionsgeschichtlichen Selbständigkeit hat die redaktionsgeschichtliche Joh-Forschung sonst aus der Feststellung von textinternen Aporien auf Bearbeitung von Vorlagenmaterial geschlossen. Dies ist *hier* anders: "The compositeness of the Gospel text must not be explained a priori by the complexity of the pre-Johannine sources and redactions, but may be due to the complexity of the data of the Synoptic Gospels which served as an inspiration for the Johannine author. In his creativeness the latter was able to apply his own theological views".[41] An die Stelle der Suche nach vorliegenden Traditionen, Quellen und Redaktionsschichten tritt hier die Suche nach den eigenständig und frei verwendeten synoptischen Passagen. Dazu ist m.E. grundsätzlich folgendes zu sagen:

(1) Natürlich kann niemand *a priori* ausschließen, daß die textimmanenten Aporien im JohEv nicht auf redaktionelle Verarbeitung verschiedener synoptischer Passagen zurückgehen; niemand wird auch vor konstatierbaren Berührungen zwischen joh und synoptischen Passagen die Augen verschließen dürfen. Die Frage ist aber, ob angesichts der doch viel deutlicheren Differenzen zwischen Joh und den ersten drei Evv die *methodische Priorität*[42] nicht doch bei Erklärungsansätzen liegen muß, welche die Berührungen mit den Synoptikern *nicht als Ausgangspunkt* aller weiteren Exegeseschritte postulieren, sondern diese Berührungen als *einen* - zu erklärenden - Befund unter anderen verstehen, die Auslegungsarbeit aber innerhalb der Arbeitshypothese von der zumindest traditionsgeschichtlichen Eigenständigkeit des JohEv beginnen.[43] Die Proportionen der beiden Befunde "Differenz" und "Berührungen" gebieten dies m.E.! - (2) Wenn man sich von vornherein und unter der Annahme direktliterarischer Synoptikerverwendung durch den joh Autor auf die Suche nach den benutzten Perikopen und Motiven aus den ersten drei Evv macht, besteht zumindest die große Gefahr, daß man Anspielungen und Beziehungen *par force* auch dort findet, wo man ohne die vorgängige, paradigmatische Annahme und bei nüchterner Betrachtung der Texte nicht auf diesen Gedanken käme. - (3) Schließlich kann man erwägen, ob nicht letztlich der *Wunsch*, für die konsequente Redaktionsgeschichte den sicheren Boden einer bekannten Textvorlage unter den Füßen zu haben, der Vater der Annahme joh Synoptikerbenützung ist:[44] Da die redaktionsgeschichtliche Erforschung des Mt- und LkEv wegen der vergleichsweise problemloseren Scheidung von Vorlage und redaktionellem Eingriff unbestreitbare Erfolge erzielte, wird sie so zum Vorbild auch der joh Redaktionskritk. Die Frage ist nur, ob sich die zweifellos attraktive Annahme bekannter, d.h. synoptischer Vorlagentexte, welche der Autor des JohEv bearbeitet hätte, von den textlichen Befunden her nahelegt. - (4) Insgesamt: Wenn Autoren dieser Forschungsrichtung durch den Aufweis literarischer Synoptikerbenützung von Seiten des joh Autors die Schichtenanalyse im JohEv als Irrweg erweisen wollen,[45] dann steht und fällt ihr Anliegen mit der Dichte an Plausibilität, die sie im einzelnen für die angenommenen "Synoptikeranleihen" der joh Redaktion erbrin-

[38] Man könnte dieses "Grundaxiom" (*Smith,* Christianity, 125 nennt es gar "Paradigma") etwa wie folgt formulieren: (1) Ausgangspunkt eines sachgerechten Verständnisses des vierten Ev ist die Konstatierung seines tiefgreifenden Unterschieds in Stoffauswahl, Darstellungsart und Theologie zu den Evv synoptischen Typs. (2) Dieser Unterschied erklärt sich am besten, wenn man für die joh Perikopen traditionsgeschichtliche Eigenständigkeit und für die joh Tradentengruppe eine vom "synoptischen Christentum" differierende Verortung hinsichtlich ihres religiösen Milieus annimmt. - *Becker,* Literatur, 289-294 und *ders.,* Streit, 21-28, bes. 22-25 bietet eine sehr kritische, m.E. zutreffende Auseinandersetzung mit den Forschern, die diese grundlegende Differenz zugunsten einer konsequent durchführbaren Redaktionskritk herunterspielen. Vgl. auch die ausführliche Diskussion bei *Smith*, Christianity, 95-172, bes. 128-144.

[39] Siehe dazu unten bei 1.3.2.2.

[40] Zitate aus *Kleinknecht*, Johannes 13, 362.

[41] *Sabbe,* Footwashing, 283 zum Schluß seiner grundsätzlichen Bemerkungen zur Literarkritik von Joh 13.

[42] Vgl. dazu auch *Smith,* Christianity, 105.

[43] Als Erklärung für die Synoptikerberührungen kämen dann immer noch sowohl traditionskritische wie auch redaktionsgeschichtliche Überlegungen in Frage. Als Beispiel für eine traditionskritische Erklärung der Beziehung von Joh 13,12-16.20 und Lk 22,27par siehe etwa *Schnackenburg,* Joh III, 3f.46ff; *Onuki,* Abschiedsreden, 166f mit weiterer Literatur. - Ein redaktionsgeschichtliches Erklärungsmuster bietet, wie bereits dargestellt, L. Schenke für verschiedene joh Perikopen an, demzufolge die joh *Redaktion* (d.h. der Evangelist) es unternahm, die *eigenen, synoptikerfremden* Überlieferungen den Darstellungen der ersten drei Evv anzupassen, vgl. oben Anm. 31.32. Vgl. auch das Erklärungsszenario, das *Smith,* Christianity, 169-172 überlegt.

[44] Ähnliche Erwägungen jetzt auch bei *Smith,* John, 183f.

[45] Vgl. dazu die Darstellung des Ansatzes von F. Neirynck bei *Becker,* Streit, 22.

gen können: Deshalb kann hier eine grundsätzliche Auseinandersetzung auf breiter Front unterbleiben: Es wird genügen, die für Joh 13 vorgebrachten und denkbaren Berührungen mit synoptischen Texten zu diskutieren.[46] Sollte diese Überprüfung zu einem negativen Ergebnis gelangen, ist die Traditions- und Redaktionskritik also doch auf den *joh Text* angewiesen: Nur *aus ihm selbst* kann - wenn überhaupt - die Geschichte der Fußwaschungserzählung erhoben werden.

1.2.4 RESÜMEE

Angesichts der geschilderten Trends in der jüngeren Joh-Forschung formuliere ich folgende Positionen, die innerhalb der einzelnen Untersuchungsgänge dieser Studie vorausgesetzt sind:

(1) Die im ganzen JohEv und somit auch in der Fußwaschungsperikope konstatierbaren textlichen Aporien stellen den Einstiegspunkt für das Verständnis des literarischen und traditionsgeschichtlichen Entwicklungsprozesses dar.[47] - (2) Mit Vorsicht und hermeneutischer Selbstkritik muß der Versuch unternommen werden, die Texte und ihre Entwicklungsgeschichte in Zusammenhang mit Modellen der sich wandelnden Gemeindesituationen zu erklären. - (3) Bis zum plausiblen Erweis des Gegenteils ist davon auszugehen, daß die Fußwaschungserzählung, die bei den Synoptikern fehlt, eine eigenständige, *johanneische* Traditions- und Redaktionsgeschichte durchlaufen hat.

(4) Auf die Frage, ob in der diachronen Textbearbeitung schichtenanalytisch oder konsequent redaktionsgeschichtlich zu arbeiten sei, bemerke ich folgendes: (4a) Eine gewisse Skepsis gegen schichtenanalytische "Großmodelle" scheint mir grundsätzlich keineswegs zu schaden. Dennoch: Gerade in *Gesamtkommentierungen* des vierten Ev und in Beiträgen, welche ein *Gesamtmodell* joh Literatur- und Gemeindegeschichte zur Diskussion stellen, hat das Bemühen, durchgängige Textschichten zu finden und historisch-konstruktiv festzumachen, seinen unverzichtbaren Wert: Es strebt eine - immer vorläufig und widerlegbar bleibende - Synthese der vielen einzelnen Analysen an. Diese Syntheseversuche scheinen mir dabei nicht nur in ihrer heuristischen Funktion wichtig, durch welche die vielen Einzelbeobachtungen erst gebündelt und damit verstehbar werden: Sie stellen auch den Anfang einer echten *Kommunikabilität* des jeweiligen Modells dar, weil erst die Synthese verschiedener Perikopenanalysen die Voraussetzungen und Konsequenzen, aber auch die Stärken und Schwächen einer konkreten Modellausbildung sichtbar werden läßt. - (4b) Der Ansatzpunkt konsequent redaktionsgeschichtlicher Arbeiten zum JohEv, wie er zuvor dargestellt wurde, scheint mir *dekretorisch* zu sein: Wenn nämlich behauptet wird, daß es in den Texten des JohEv zwar zweifelsohne verarbeitete Traditionen und Quellen gäbe, diese aber kontrollierterweise nicht mehr so auffindbar seien, daß eine womöglich komplexe Rezeptions- und Überarbeitungsgeschichte darstellbar wird,[48] so dürfte m.E. ein solches Verdikt nur als *Resultat* einer ergebnislos verlaufenen Analyse formuliert werden, nicht aber als positionelle Vorgabe, die am Anfang der Arbeit steht und somit auch die uneingestandene Funktion eines konstruktiven Geschichtsmodells erfüllt: Denn es wird zwar zugegeben, daß die joh Gemeindegeschichte differenziert und vielschichtig war wie jede Geschichte, doch im Hinblick auf die situationsbezogene Texterklärung wird dann *nur eine* gemeindegeschichtliche Problemsituation als Redaktionsanlaß *zugelassen* (bei Schnelle etwa die "doketische Krise"), weil eine Differenzierung der historischen Situationen die Textauslegung mit zu vielen Modellannahmen belasten würde. Diese *Selbstbeschränkung* mag forschungsgeschichtlich verständlich sein. Methodisch legitim erscheint sie mir nicht, weil in der *Reduktion* des historischen Orts der Redaktion auf *eine Situation* mindestens ebenso viele Gefahren liegen, wie im geduldigen Versuch der Differenzierung.[49] - Für die nachfolgenden Untersuchungen rechne ich jedenfalls mit der *Möglichkeit*, daß eine sorgfältig durchgeführte Analyse das Abheben von Schichten oder Textstadien nahelegt. Ich rechne weiters mit der *Möglichkeit*, daß eine oder auch mehrere dieser Schichten sprachlich-formal und/oder inhaltlich so profiliert sind, daß über die rein literarkritische Abhebung hinaus auch noch echt redaktionsgeschichtliche Aussagen über diese aufgefundenen Textstadien möglich und erlaubt sind. Und ich rechne schließlich mit der *Möglichkeit*, daß sich eine Schicht als die deutlich älteste erweist und daß von dieser aus die Rückfrage nach dem ursprünglichen

[46] Siehe unter 1.3.2.2. - Für Joh 6,1-21, einen einschlägigen "lieu probant" dieser Thematik, untersuchte jüngst *Riniker*, Jean 6, 41-67 eine allfällige Abhängigkeit des JohEv von den Synoptikern: mit negativem Ergebnis.

[47] Dieser Entwicklungsprozeß und die ihn begleitenden Umstände sind nachforschungswürdig und auch von *theologischer Bedeutsamkeit*: Denn die *Normativität* eines biblischen Textes muß auch diachron gedacht werden können, wenn sie verantwortbar sein soll!

[48] Vgl. die Darstellung unter 1.3.2.

[49] Als Beispiel dafür, daß man auch bei Verzicht auf konkrete literar- bzw. schichtenkritische Analysearbeit zu einem der thematischen Vielfalt im JohEv gerechtwerdenden, differenzierten Geschichtsbild für die joh Gemeinde kommen kann, führe ich die stimulierende "Rekonstruktion" in *Berger*, Einführung, 181-184 an. Zu fragen ist m.E. allerdings, inwieweit nicht auch dahinter uneingestandene literar- und schichtenkritische Erkenntnisse und Annahmen stehen (vgl. etwa aaO. 180, Punkt 4: "Vorausgesetzt ist immer der allgemeine Kenntnisstand". - Dieser allgemeine Kenntnisstand ist doch wohl auch ein *schichten-analytisch erworbenes Modellbild*, nur ist dies wegen der allgemeinen Verbreitung nicht mehr bewußt!)

Sinn und nach den Entstehungsumständen für die zu untersuchende Überlieferungseinheit sinnvoll durchführbar ist. Somit weise ich ein Arbeitsprogramm, daß von vornherein nur die Letztredaktion für erforschbar hielte, zurück: Es läßt Untersuchungsgänge von vornherein nicht zu, die fruchtbare Ergebnisse erbringen könnten. Erst die Textanalyse selbst kann zeigen, wie eindeutig die Befunde und wie weitreichend dementsprechend die rekonstruktiven Möglichkeiten sind.

(5) Die vorliegende Arbeit strebt nicht die Erstellung eines redaktionellen Schichtenmodells für das gesamte JohEv an; ebensowenig soll eine Gesamtskizze joh Gemeinde- und Theologiegeschichte erstellt oder eine vorhandene diskutiert werden. Sie versucht vielmehr die monographische Bearbeitung *einer Perikope*. Deshalb darf und muß hier die Analyse ohne allzuviel Seitenblick auf andere, möglicherweise analog zu schichtende Perikopen erfolgen. Und noch *vor* dem Versuch der Verknüpfung der in dieser Perikope aufgefundenen Schichtung mit den Ergebnissen in anderen Passagen muß es unternommen werden, die Textschichten möglichst genau zu beschreiben und in theologischer Intention, literarischer Form und religionsgeschichtlicher Geprägtheit zu verorten. Daß dieses Forschungsziel einer "Geschichte der Fußwaschungsüberlieferung" *nicht ohne* die Anregungen und Gegenproben von literarischen und/oder geschichtlichen Gesamtmodellen zum joh Schrifttum angestrebt werden kann, bleibt unbestritten. Doch versuche ich, die Arbeit im Verlauf von Analyse und Rekonstruktion an keines der Modelle zu binden; so soll deren *heuristischer Wert* genützt werden, ohne daß die eigene Analyse allzustark präformiert wird.

1.3 HINWEISE ZUM STAND DER FORSCHUNG IN DER REDAKTIONS- UND TRADITIONSKRITISCHEN BEARBEITUNG DER FUSSWASCHUNGSPERIKOPE

An ausführlichen forschungsgeschichtlichen Überblicken zur joh Fußwaschungsperikope herrscht kein Mangel;[1] die Darstellung und Kommentierung in diesem Kapitel kann sich deshalb gleich auf die für die folgende Untersuchung relevanten Themen und Fragestellungen konzentrieren: Da wir primär eine traditionsgeschichtliche Rückfrage unternehmen und zu diesem Zweck mit literar- und redaktionskritischen Mitteln eine textliche Ausgangsbasis für die weiteren Arbeitgänge ermitteln wollen, interessieren hier naturgemäß vor allem traditionskritische Arbeiten und solche literar- und redaktionskritische Beiträge, die deutliche Konsequenzen für die Traditionskritik abwerfen. Weniger Augenmerk liegt demnach im folgenden Überblick auf der eigentlichen *Auslegung* von Joh 13,1-20.[2]

Folgende Beobachtung schicke ich den Darstellungen voraus: Es fällt auf, daß in der *literarkritischen* wie vor allem in der *redaktionsgeschichtlichen* Forschung die Fußwaschungsperikope ein häufig bearbeitetes Arbeitsfeld war und ist. Demgegenüber wurden die eigentlich *traditionsgeschichtlichen* Fragen seltener gestellt und angegangen: Und auch ein Blick auf die diesbezüglichen Ant-

---

1 Aus dem Jahr 1967 liegen zwei unabhängig voneinander entstandene Monographien zur Exegesegeschichte unserer Perikope vor: *Richter*, Fußwaschung und die Dissertation *Lohse*, Fußwaschung. Erstere geht in chronologischer Darstellungsweise vor, zweitere versucht für die alte wie für die moderne Auslegung thematische Längsschnitte. Beide Arbeiten schließen mit einer eigenen Exegese. - Auch in den wichtigen Kommentierungen finden sich hilfreiche, meist klassifizierende Hinweise zum Forschungsstand: vgl. etwa *Brown*, John II, 558f; *Schnackenburg*, Joh III, 8ff; *Becker*, Joh II, 419f. - Weitere Informationen und Überblicke bis zur jüngeren Vergangenheit bieten folgende Zeitschriftenartikel: *Thyen*, Literatur (1979), 128-134 (dieser Beirag zu Joh 13 beschloß die Serie von Thyens Literaturüberblicken zum JohEv in der ThRu); *Weiss*, Foot Washing, 298-300 (von 1979); *Segovia*, John 13, 31-37 (von 1982) und zuletzt *Thomas*, Footwashing, 11-18.

2 Somit betreffen uns hier weniger die Fragen nach Herkunft und Sinn der Symbolik in der Handlung Jesu, nach der Bedeutung der Fußwaschung im Rahmen der joh Soteriologie, nach einem eventuellen sakramentalen Sinn, nach der theologisch-narrativen Kompatibilität der soteriologischen und der paränetischen Fußwaschungsdeutung usw. Natürlich ist aber eine Analyse niemals unter Absehung von *diesen Fragen der Auslegung* möglich; deshalb werden im folgenden Analysekapitel exegetische Erwägungen immer wieder eine bedeutende Rolle für literarkritische Entscheidungen spielen; *hier*, in der Darstellung des Forschungsstandes, ist die Konzentration auf redaktionsgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Argumentationen aber möglich und sinnvoll.

wortvorschläge verwundert, insofern - von wenigen Ausnahmen abgesehen - seit R. Bultmann bis in die jüngere Vergangenheit weithin ein relativer Konsens über die ungefähre Herkunft und Gestalt der Fußwaschungsüberlieferung zu bestehen schien.[3]

Die nachstehende Darstellung gliedert sich wie folgt: Zunächst zeichne ich die wesentlichen literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Analysemodelle zur Fußwaschungsperikope nach (1.3.1.1 - 1.3.1.3), anschließend soll die zumeist vertretene traditionsgeschichtliche Hypothese in den Blick genommen werden (1.3.2.1). Sodann verweise ich auf die Versuche, die Herkunft der Fußwaschungsüberlieferung jenseits dieser Hypothese festzumachen (1.3.2.2 - 1.3.2.3), und abschließend ziehe ich ein Resümee, welches zur eigenen Analyse überleitet und die dort zu klärenden Fragen präzisiert (1.3.3). - Auf eingehendere Auseinandersetzungen mit den dagestellten Positionen verzichte ich in diesem forschungsgeschichtlichen Kapitel dann weitgehend, wenn die anschließende eigene Untersuchung in ausführlicher Diskussion mit den in der Literatur gebotenen Argumentationen stehen wird; insofern ist hier bloß eine erste Orientierung bezweckt.

1.3.1 ANALYSEMODELLE

Literar- und redaktionskritische Analysemodelle nehmen ihren Ausgang bei der Beobachtung und Interpretation von textimmanenten Aporien. Die Fußwaschungsperikope mit der Vielzahl ihrer Probleme forderte die Kritiker vor allem

[3] Ich merke an, daß dieser relative Konsens zur Traditionsgeschichte der Fußwaschung aber keineswegs ein wirklich erarbeiteter war. Man kann zumindest argwöhnen, ob die Einmütigkeit vieler Ausleger in *dieser* Frage nicht daher rührt, daß sie die traditionsgeschichtlichen Fragen an die Fußwaschungsüberlieferung gar nicht mit letztem Nachdruck gestellt haben: Verwunderlich ist so z.B. die Absenz eines traditionsanalytischen Interesses in der ansonsten sehr umsichtigen und informativen Perikopenkommentierung bei *Brown,* John II, 548-572: Lediglich S. 568 wird gegen die Behauptung Barretts, Joh 13,1-20 sei ein literarisches Konstrukt nach Lk 22,27, das hohe Alter einer Fußwaschungstradition behauptet, da die joh Gemeinden zwei differierende Interpretationen hervorbrachten. Bei *Segovia,* John 13, 31-51 liest man überhaupt nichts Einschlägiges! (Vgl. auch die ganz knappen Sätze zur Herkunft der Fußwaschungstradition in *Becker,* Joh II, 428; ausführlicher aber *Schnackenburg,* Joh III, 46-48). Diese häufig zu beobachtende Ausblendung der Traditionskritik hängt einerseits wohl mit der Schwierigkeit zusammen, dafür einen gesicherten Ausgangspunkt zu ermitteln, andererseits sicherlich mit der forschungsgeschichtlich indizierten Konzentration auf die Redaktionsschichtenanalyse.

dadurch heraus,[4] daß *eine* Handlungserzählung (VV. 4-5) *zwei* aufeinanderfolgende, strukturell analog gebaute,[5] sachlich aber nicht recht kompatible Deutungen findet (VV. 6-11 und 12-20). Dies führte dazu, daß zur Erklärung des Befundes vor allem *Schichtenmodelle,* weit weniger häufig *Kompilationsmodelle* entwickelt wurden: Die Schichtenmodelle gehen davon aus, daß bei *einer* Erzählung und *zwei* Deutungen die Annahme naheliegend ist, ursprünglich seien die VV. 4-5 mit nur *einer* der beiden Deutungen überliefert worden; erst im Redaktionsprozeß sei eine zweite Deutung sekundär zugefügt worden, um die Sinndimensionen der Perikope auszuweiten. Kompilationsmodelle vermuten demgegenüber zwei ursprünglich *selbständige und vollständige* Fußwaschungserzählungen - jeweils mit Deutung -, die sekundär ineinander verschachtelt wurden.[6] Der Grund für den größeren Erfolg der Erklärung mittels Schichtenmodell liegt auf der Hand: Bei nur *einer* im Text konstatierbaren Handlungserzählung haben Vertreter von Kompilationsmodellen Schwierigkeiten in der Beantwortung der kritischen Anfrage, was mit der zweiten ursprünglichen Handlungserzählung geschehen sei.[7] - Für die Vertreter der Analysemodelle, die mit einer sekundären Erweiterung *einer* ursprünglichen Fußwaschungserzählung rechnen, ergeben sich folgende zwei Varianten, den Befund zu erklären:[8] *Entweder:* Ursprünglich bestand die Fußwaschungsperikope im wesentlichen aus der Handlungserzählung (VV. 4-5) und einer erklärenden Rede Jesu, welche sein Tun als

[4] Einen Überblick zu den verschiedenen Teilungsvorschlägen bieten u.a. *Richter,* Fußwaschung, 303ff; *ders.,* Fußwaschung (Studien), 49f; *Schnackenburg,* Joh III, 8ff; *Onuki,* Abschiedreden, 158-165; *Sabbe,* Footwashing, 279-283 und jüngst *Kohler,* Kreuz, 193-196.

[5] Zum analogen Aufbau der beiden Fußwaschungsdeutungen ist die schematische Auflistung bei *Brown,* John II, 561 nach wie vor instruktiv.

[6] Vgl. etwa die "klassische" Position von *Clemen,* Entstehung, 235-241. Für die jüngere Forschungsgeschichte wurde das Kompilationsmodel in *Boismard,* lavement, 5-24 wichtig: Allerdings sind auch nach dieser Arbeit die beiden Fußwaschungserzählungen sukzessive entstanden; die "moralisierende" Deutung der VV. 12-17 gehöre zur älteren. Anders dann *Boismard - Lamouille,* Jean, 331-339, wo auch ein Modell von redaktionell wachsenden Textschichten *einer* Fußwaschungstradition vertreten wird.

[7] Vgl. die unbefriedigende Abschlußfußnote bei *Boismard,* lavement, 24, Anm. 27: "Les vv. 4-5 du récit actuel, qui décrivent la scène elle-même du Lavement des pieds, ont dû appartenir, sous une forme presque identique, aux deux traditions parallèles que nous venons de déterminer". Dies scheint mir eine Notauskunft zu sein, die nur durch das Analysemodell gefordert ist, jedoch keinen überprüfbaren Anhalt im Text findet.

[8] Interessanterweise wurden beide Varianten gleich zu Beginn der literarkritischen Arbeit am JohEv anfangs dieses Jahrhunderts entwickelt: J. Wellhausen entschied sich für eine Analyse nach Modell a, E. Schwartz für jene nach Modell b (vgl. im folgenden). Spätere Autoren hatten zwischen diesen beiden Möglichkeiten zu wählen. Die *literarkritisch relavanten Beobachtungen* wurden in der Folge zwar verfeinert und vermehrt; völlig neue Gesichtspunkte kamen jedoch kaum noch hinzu.

Vorbild (ὑπόδειγμα) für die Jünger bezeichnet (VV. 12-17); der Dialog Jesu mit Petrus kam demgegenüber erst auf späterer Redaktionsebene hinzu (Analysemodell a: 1.3.1.1). *Oder:* Im ursprünglichen Evangelium gab der Dialog von VV. 6-11 der Fußwaschungshandlung ihre - soteriologische - Erklärung; sekundär wurde ihr dann eine auf das Zusammenleben in der Gemeinde bezogene, paränetische Deutung beigegeben (Analysemodell b: 1.3.1.2).[9] - Neben diesen beiden Hauptlinien literar- und redaktionskritischer Bearbeitung der Fußwaschungsperikope finden sich auch vereinzelt andere Analyseansätze, die ebenfalls kurz gestreift werden (1.3.1.3).

1.3.1.1 Analysemodell a

J. Wellhausen nimmt in seiner literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums eine "Grundschrift" und eine "Bearbeitung" an.[10] Sein Kommentar von 1908 ermittelt z.St. folgendes:[11] VV. 1-3 stammten von zweiter Hand oder seien von dieser wenigstens gänzlich umgearbeitet. Die Handlungsschilderung in VV. 4-5 stand schon so in der Grundschrift. Dann folgte urspünglich gleich die Passage VV. 12ff. Für diese Zuweisung macht er geltend: V. 12 schließe gut an den Handlungsfaden V. 4-5 an. Weiters ignorieren VV. 12ff den Dialog VV. 6-11, was man aber umgekehrt nicht mit gleichem Recht behaupten könne. Somit: "Mir scheint, daß die offene Erklärung den Vorzug verdient vor der historisch maskierten, die auf spätere kirchliche Fragen Bezug nimmt und gegen Mißverständnis protestiert".[12] Die beiden Logia VV. 16.20 stellen einen Anhang dar, wobei der Kommentator keine Auskunft darüber gibt, auf welcher Stufe diese hinzukamen. Der Verräterhinweis in VV. 17-19 sei "recht lahm mit dem Vorhergehenden verbunden" und "stehe auf der gleichen Linie mit 10.11".[13] - Wellhausens Analysevorschlag wurde oft aufgegriffen, z.B. von *W. Bauer*[14] und *E. v.*

---

9 Natürlich unterscheiden sich auch die einzelnen Vertreter von Modell a bzw. von Modell b in vielen einzelnen Beobachtungen und Bewertungen voneinander. Eine detailierte Auseinandersetzung mit der Literatur ist im folgenden noch zurückgestellt: Es geht vielmehr um eine Übersichtsskizze.

10 Zu den Ergebnissen für das ganze JohEv siehe *Wellhausen,* Joh, 100-146: Hier finden sich Zusammenfassungen zu Textbestand, "Form der Bearbeitung", "Herkunft und Zweck", "Ort und Zeit" usw.

11 Siehe *Wellhausen,* Joh, 58-60.

12 *Wellhausen,* Joh, 60.

13 *Wellhausen,* Joh, 60.

14 *Bauer,* Joh, 171f hält für die vom Evangelisten überarbeitete Vorlage einen ursprünglich unmittelbaren Anschluß der VV. 12ff an V. 5 für möglich, ist an dieser Thematik jedoch nicht weiter interessiert, sondern hat die Auslegung der Perikope in ihrer Jetztgestalt im Blick.

Dobschütz: Ihmzufolge ist der Dialogteil ein "sakramentaler Zusatz über die Taufe ..., der die ganz ethisch-paränetisch eingestellte Erzählung von der Fußwaschung als Liebesvorbild" unterbricht.[15] Weithin durchgesetzt hat sich die geschilderte literarkitische Option jedoch erst durch *R. Bultmanns* Kommentierung der Perikope.

Bultmann kommt in seiner Analyse zu dem Ergebnis, daß der *Evangelist* hier eine vorliegende *Einzeltradition* durch einen symbolisch-soteriologischen Zusatz erweiterte.[16] Der Anteil der *Redaktion* sei in dieser Perikope vernachlässigbar klein.[17] - Das *Quellenstück* hätte in etwa folgendes umfaßt: VV. 1a.2a (Zeitbestimmung und Situationsangabe);[18] VV. 4-5 (ausführliche Beschreibung der Handlung);[19] VV. 12-15. 17 (Deutung des Tuns Jesu als Vorbild);[20] VV. 16.20 (angehängte synoptische Herrenworte).[21] Das Quellenstück sei in semitisierendem Griechisch geschrieben.[22] Formal stelle diese Fußwaschungsgeschichte ein

---

15 *V. Dobschütz,* Charakter, 166. Im Blick auf seine Gesamtaufschichtung des JohEv (dazu aaO. 165) erscheint ihm der "sakramentsrealistische" Abschnitt der Schicht nachevangelistischer Zusätze anzugehören (aaO. 166).

16 *Bultmann*, Joh, 351-365, hier bes. 351f (Analyse)

17 Redaktionell in 13,1-20 seien nur V. 1bcde und V. 2b (jeweils nach unserer Versunterteilung): Ersterer Zusatz sei ein Teil des in Unordnung geratenen Textes, den der kirchliche Redaktor am falschen Ort untergebracht hätte: Ursprünglich und *mutatis mutandis* gehörte dieser Textteil zur Einleitung des hohepriesterlichen Gebetes, welches - nach Bultmann - auf der Ebene des Evangelisten gleich nach Fußwaschung und Verräterentlarvung gestanden hätte (*Bultmann,* Joh, 352f. Ich merke an, daß mir diese Argumentation abenteuerlich erscheint!). - V. 2b sei eine - unnötige - redaktionelle Vorbereitung auf VV. 11.18f.21-30 (aaO. 353).

18 *Bultmann*, Joh, 353.

19 *Bultmann,* Joh, 352: Allerdings ohne ἐκ τοῦ δείπνου in V. 4a, das nach der redaktionellen Glosse V. 2b und dem langen V. 3 des Evangelisten den situativen Anschluß wiederherstellt: aaO. 355, Anm. 2.

20 *Bultmann,* Joh, 352.

21 Diese seien aber nicht Zufügung des Evangelisten, der ja *seinerseits* durch den Zusatz VV.18f den Zusammenhang der beiden Logia stört. Auch der kirchlichen Redaktion seien sie nicht zuzuweisen, vielmehr hatten sie sich schon in der dem Evangelisten vorliegenden Quelle dem Apophthegma von der Fußwaschung angeheftet: Dies komme im Überlieferungsprozeß häufig vor; und man begriffe anders auch nicht, "warum der Red. die Verse getrennt eingefügt hätte": *Bultmann,* Joh, 352.

22 *Bultmann,* Joh, 352, Anm. 3 mit Verweis auf die Voranstellung des Verbs in der Erzählung, auf das "charakteristische" ἤρξατο V. 5, auf das "überflüssige" αὐτοῦ V. 12, auf die Frageform aus V. 12, auf die Schlußweise *a maiore ad minus* in V.14 und schließlich noch auf ποιεῖν beim Dativ V. 12.

Apophthegma dar.[23] - Die Bearbeitung des *Evangelisten* brachte folgende Passagen neu in den Text: V. 3 (Einleitung: der Evangelist legt die "innere Situation" dar);[24] VV. 6-10abc (spezifisch johanneische Deutung der Fußwaschung als Symbolhandlung);[25] VV. 10de-11 und 18-19 (zusammengehörige Zusätze, welche nach den jeweiligen Heilszusagen ein Moment notwendiger Verunsicherung einbringen sollen).[26] Der Sinn, den der Evangelist der Erzählung mitgibt, läge darin, daß die Fußwaschung zeichenhaft die Knechts- und Kreuzesgestalt des Heils bezeichnet. Der Mensch sträube sich wesenhaft dagegen, das Heil in der Niedrigkeit anzunehmen: Dennoch gäbe es keinen anderen Weg der Erlösung, als sich "diesen Dienst gefallen (zu lassen)".[27]

Nach Bultmann und meist mit Bezug auf ihn wurde dieses Analysemodell häufig vertreten: *W. Wilkens* hielt VV. 4f.12-17.20 für traditionell.[28] *C.H. Dodd* weist VV. 4-5.12-20 als Quellenstück, VV. 6-11 dagegen als "Johannine comment" aus.[29] *A. Weiser* sieht in VV. 4f.12-15.(17) Tradition, die der Evangelist um die christologisch-soteriologische Deutung von VV. 6-10 erweitert.[30] Ebenso

[23] Der Kommentator definiert die Gattung so: In den Apophthegmata bildet "eine Handlung oder ein szenischer Rahmen den Hintergrund für ein Herrenwort": *Bultmann*, Joh, 352 (mit Verweis auf *ders.*, Geschichte, 8).

[24] *Bultmann*, Joh, 351.354.

[25] *Bultmann*, Joh, 351.356f.

[26] Wegen der stilistischen Merkmale und des Zusammenhangs mit Joh 6,64.70; 14,29; 16,4 seien sie der Hand des Evangelisten selbst, nicht der Redaktion zuzuweisen: *Bultmann*, Joh, 352.361.364.

[27] *Bultmann*, Joh, 355ff (Zitat S. 357). Ich merke an, daß sich die Erkenntnis, daß VV.6-11 die Fußwaschung als soteriologisch zu verstehende Symbolhandlung erklären, weithin durchgesetzt hat. Die nähere Beschreibung dessen, worauf die Handlung abziele und was die Funktion der Weigerung Petri sei, wurde aber in der Folge - mit Recht - zurückgewiesen: vgl. etwa *Richter*, Fußwaschung, 289f; *Bergmeier*, Glaube, 209 (Punkt b - hier allerdings mit kritischem Bezug auf H. Thyen).

[28] *Wilkens*, Entstehungsgeschichte, 68-72, bes 70f: Er konstatiert die Kollisionen zwischen VV. 6-11 und VV. 12-20 und nimmt, da V. 12 unmittelbar auf V. 5 zurückgreift, an, daß VV. 6-11 erst nachträglich eingesetzt wurden (aaO. 71). - VV. 18-19 seien auch sekundär unter die traditionellen Schlußverse 16.20 gesetzt worden (ebd.). - VV. 1-3 teilt Wilkens so: VV.1-2a stellten ursprünglich die Einleitung des *Abendmahlberichts* dar: Als der Evangelist ihn von dieser Stelle entfernte, "füllte er die Lücke in Kap. 13 durch die Fußwaschung" (aaO. 70); den Perikopenbeginn hätte er aber stehengelassen, durch die ihm wichtige Verräternotiz (V. 2b) ergänzt und in V. 3 variierend wiederholt.

[29] *Dodd*, Tradition, 60 mit Anm. 2.

[30] *Weiser*, Joh 13, 256. Dieser Beitrag ist eine kritische Rezension der weiter unten referierten Arbeit G. Richters zur Fußwaschung. Gelegentlich wird Weiser unter die harmonisierenden Vertreter der literarischen Einheit von Joh 13 gezählt (u.a. *Brown*, John II, 559); dies muß aber ein Mißverständnis sein. Die Antikritik an Weiser bei *Thyen*, Johannes 13, 345, Anm. 7 trifft allerdings zu: Im Versuch, die Ursprünglichkeit von VV.

R.H. Fortna: Die zweite Fußwaschungsdeutung ist die traditionelle; anders als Bultmann meint er aber, daß die Logia VV. 16.17.20 nicht schon in der Vorlage, sondern erst beim Evangelisten in den Text kamen.[31] - Im Kommentar von *B. Lindars* findet sich zur Begründung der Annahme, daß VV. 12-15 die ursprünglichere Geschehensdeutung und VV. 6-11 joh Reinterpretation seien, folgendes: Die typische *joh* Methode, mit Traditionsmaterial umzugehen, zeige sich hier durch die Erweiterung mittels Dialog und "singling out a particular person":[32] Mit VV. 6-10 bezieht der Evangelist die Waschung auf das Kreuzesopfer Jesu für die Seinen. - Auch *S. Schulz* meint die zweite Deutung als traditionell ansprechen zu können. VV. 1-3 seien mit Ausnahme der Situationsangabe (Mahl!) joh Einleitung, welche die Perikope in den Gesamtrahmen einbaut; VV. 18f bestimmt er als Einfügungen des Evangelisten in die traditionelle Fußwaschungdeutung.[33] - Als literarkritischen Ausgangspunkt für ihre traditionskritischen Überlegungen, die noch zu erwähnen sein werden, setzten auch *J. Roloff* und *H. Klein* das Analysemodell a voraus: Dem Evangelisten gehören VV. 3.6-10 und weite Teile von V. 1; die Quelle umfaßte für Roloff VV. 4f.12-15, für Klein VV. 4f.12-17.[34]

Auch die Arbeit von *T. Onuki* zu Fußwaschung und Abschiedsreden ist traditionskritisch ausgerichtet: Bevor er diese Untersuchung aber konkret in Angriff nimmt, stellt er die literarkritischen Fragen und gibt einen Überblick zu den vorliegenden Teilungsvorschlägen. Er konstatiert dabei die forschungsgeschichtliche Prävalenz des *Analysemodells b* und meint nach kritischer Darstellung sagen zu können, daß die eigentlich *literarkritischen* Argumente, welche die literarische Priorität der ersten Deutung (VV. 6-11) erweisen sollen, nicht stichhaltig seien. Übrig bliebe nur die Erkenntnis der sachlich-theologischen Konkurrenz der beiden Fußwaschungsdeutungen: Und diese könne sowohl durch das Aufeinandertreffen von Tradition und Evangelist bedingt sein als auch durch die Bearbeitung des Evangeliums durch die Redaktion. Somit sei man für die

12ff zu erweisen, zieht Weiser Stellen heran, die ihrerseits im "Verdacht" der Redaktionalität stehen und geht damit auf die eigentlich literarkritische Problematik nicht ein.

[31] *Fortna*, Signs, 155f. - Derselbe Autor äußerte sich jüngst aber bedeutend skeptischer, was die Rekonstruierbarkeit der literarischen Schichten von Joh 13 (Vorlage, die "perhaps more than once" überschrieben wurde) anlangt: *Fortna*, Predecessor, 148f: Das ganze Kapitel sei so komplex, daß "an interpretation of the pre-Johannine form of the story is no longer possible"; und: "our understanding ... cannot be informed by redaction-critical study" (S. 149).

[32] *Lindars*, John, 446-456, hier 447.

[33] *Schulz*, Joh, 170-175, hier 171f. Vgl. weiters *Lattke*, Einheit, 149-152, (bes. 140.146.152), der eine ähnliche Analyse voraussetzt.

[34] *Roloff*, Anfänge, 61; *Klein*, Passionstradition, 170.

Frage nach der Priorität einer der beiden Deutungen doch wieder auf eine *traditionsgeschichtliche* Erörterung angewiesen: Diese setzt der Autor so an, daß er prüft, ob die "synoptischen" Logia VV. 16.20 schon ursprünglich zu einer allenfalls traditionellen Fußwaschungsdeutung VV. 12-15.17 gehört haben können: Onuki kommt zur Ansicht, daß die vorjoh Überlieferung tatsächlich VV. 4f.12-17.20 umfaßte.[35]

Der ausführliche Artikel von *H. Weiss* zur joh Fußwaschungsperikope ist schwer in das Bild der sonstigen Forschungsbeiträge zu Joh 13 einzuordnen. Methodisch zeichnet er sich durch die Anwendung einer "konsequenten Redaktionskritik" und inhaltlich durch recht eigenwillige Thesen aus.[36] - An den Anfang der Überlegungen setzt der Autor gleich die Annahme, daß der untersuchten Perikope jedenfalls zu entnehmen sei, daß die joh Gemeinde eine *Fußwaschungszeremonie regelmäßig vollzog*. Deren Sitz im Leben und speziellen Sinn sucht er zu ermitteln. Das Untersuchungsergebnis präsentiert er vorweg: "My suggestion is that the Johannine community performed the act as preparation for the martyrdom their members were willing to face".[37] In fünf Arbeitsgängen versucht Weiss dies zu begründen: (a) Als Argument für seine Annahme der Existenz einer regelmäßig praktizierten Fußwaschungszeremonie innerhalb der joh Gemeinde führt er eine angebliche analoge Praxis innerhalb der hellenistischen Synagogen an. Philo hätte auf diese an einigen Stellen angespielt.[38] (b)

[35] Siehe *Onuki*, Abschiedreden, 157-177, hier bes. 165 (Resümee zum Forschungsüberblick und eigener Ansatz). 165-170 (traditionskritischer Erweis der Traditionalität der zweiten Fußwaschungsdeutung). 171-177 (literar- und redaktionskritische Konsequenzen). - Ich weise darauf hin, daß meine Analyse in häufiger Diskussion mit diesem - nicht zuletzt in methodischer Hinsicht - interessanten Beitrag stehen wird: Allerdings fällt mein eigenes Urteil sowohl in der literar- und redaktionskritischen wie auch in der traditionsgeschichtlichen Beurteilung des Befundes anders aus.

[36] *Weiss*, Foot Washing, 298-325. Nur nebenbei geht der Autor dabei auf die Frage der Trennung von Vorlage und Bearbeitung ein und votiert für Modell a (aaO. 314f). Um eine *literarkritische* Absicherung bemüht er sich nicht: Wichtiger als Schichtentrennung und "compositional history" sei es, "the setting of the Johannine community" (aaO. 306) zu ermitteln und davon ausgehend in das geschlossene metaphorische System und in die Sondersprache des JohEv einzudringen (aaO. 305f).

[37] *Weiss*, Foot Washing, 298.300 (Zitat).

[38] *Weiss*, Foot Washing, 302-305. Diese hellenistische Synagogenpraxis sei "little known", schimmere aber durch folgende Belege bei *Philo:* quaest Gen IV,5.60 und quaest Ex 1,2 (siehe *Marcus*, Philo Supplement I, 276f.340f und *ders.*, Philo Supplement II, 7); Mos II,138 (*Cohn*, Philonis Opera IV, 232 bzw. *ders.*, Philo Werke I, 330); spec I,206f (*Cohn*, Philonis Opera V, 49f bzw. *ders.*, Philo Werke II, 68f). Darüber hinaus bezeuge auch das Textfragment von *POxy 840* (Text und Einleitung bei *Schneemelcher*, Apokryphen I, 81f) Kenntnis dieser Praxis. - Kritisch anzumerken ist, daß bei näherer Betrachtung keiner der angeführten Texte eine *spezielle* Fußwaschungspraxis in der *hellenistischen Synagoge* auch nur entfernt belegt: Philo deutet allegorisierend die levitischen

Um eine präzisere Funktionsbeschreibung der Fußwaschungszeremonie im Leben der joh Gemeinde bieten zu können, weist Weiss zunächst auf die allgemeine Situation der Gemeinde hinter dem Evangelisten hin: Sie sei geprägt vom Trauma des Synagogenausschlusses und von der Androhung tödlicher Verfolgung.[39] (c) Auch der Perikopenort im Aufbau des JohEv bringt die Fußwaschung deutlich in den Passionskontext. Darüber hinaus sei sie mit der Salbungsgeschichte zu parallelisieren: So wie dort *Jesus* gesalbt wird und damit sein Begräbnis vorwegnommen ist, werden in der Fußwaschung die *Jünger* auf ihr Martyrium vorbereitet.[40] (d) Redaktionsgeschichtlich läßt sich nach Weiss diese spezielle Inanspruchnahme der Fußwaschungsüberlieferung durch die joh Gemeinde folgendermaßen nachzeichnen: Die Vorlage hätte VV. 4-5.12-15 umfaßt,[41] wobei auch diese Tradition mit ihrem *mandatum* zur Nachahmung schon eine kirchliche Praxis wiederspiegelte: Erst die joh Zusätze VV. 16-20 und VV. 6-11 deuteten diese Praxis aber im spezifischen Sinn als Martyriumsvorbereitung: VV. 16.20 stehen ursprünglich (vgl. Mt 10,24) im Verfolgungskontext: Wenn sie in der vorliegenen Perikope die joh Fußwaschungspraxis deuten, so stellen sie auch diese in den Zusammenhang von Verfolgung und Martyrium.[42] Daß auch der joh Zusatz *VV. 6-11* der Geschichte genau diesen Sinn geben will, werde dann deutlich, wenn man die "sondersprachliche" Verwendung der Reinheitsthematik, die in diesen Versen eingebracht ist, entschlüsselt: Nach 15,2 ist

Reinheitsvorschriften aus der Tora (Ex 30,19) und davon ausgehende Redewendungen und Gebräuche ("One should not enter with unwashed feet on the pavement of the temple of god!": Philo, quaest Ex I,2); das Oxyrhynchos-Fragment hat diese allgemein bekannten Reinheitsgebote beim Tempelbesuch als Situationshintergrund, erweist sich darüber hinaus aber als weder alt noch als sehr gut informiert! (Dies mit *Booth*, Jesus, 211ff gegen die in der 4. Auflage des "Hennecke-Schneemelcher", S. 51, noch gebotene Meinung von J. Jeremias; die o. zitierte Neubearbeitung der Einleitung in der 5. Auflage ist auch deutlich skeptischer; vgl. *Vielhauer*, Geschichte, 639ff. - Mit dem eventuellen Beitrag dieses apokryphen Evangelienfragments für das Verständnis von Joh 13,10 werde ich mich noch gesondert auseinandersetzen!). Daß es also in der hellenistischen Synagoge einen eigenständigen Fußwaschungsritus gab, den die Christengemeinden übernehmen hätten können und der in der joh Gruppe dann eine ganz eigenen Sinn gewönne, kann man dem angeführten Material wohl kaum entnehmen. - Ob diese Synagogenpraxis nicht wohl deshalb "little known" (*Weiss*, Foot Washing, 302) ist, weil es sie *so* gar nicht gab?

[39] *Weiss*, Foot Washing, 306-310 weist auf Joh 16 (bes. V. 2) hin. Signifikant sei auch, daß das ἔρχεται ὥρα-Schema, das üblicherweise auf die Vollendung des Weges Jesu geht, in Kap. 16 die "Stunde der Jünger", ihr Martyrium, bezeichne.

[40] *Weiss*, Foot Washing, 310-314.

[41] *Weiss*, Foot Washing, 315 unter Berufung auf Fortna und Lindars.

[42] *Weiss*, Foot Washing, 315f. - Der Autor übersieht aber, daß schon in der synoptischen Überlieferung die angeführten Logia einen anderen Sinn, den der Demuts- und Dienstparänese (vgl. Mk 9,33-37), gewinnen konnten: *Diese* Sinnspitze ist für VV. 16.20 im Kontext von VV. 12-15 wohl naheliegender als die von Weiss angenommene.

die *Reinheit* eng mit der Metapher vom *Fruchtbringen* verknüpft; letztere sei nach 12,24 aber an das *Sterben des Weizenkorns* (also an die Passion Jesu) und nach 15,4 an das *Bleiben am Weinstock* (also an das Aushalten der Jünger in Verfolgung und Martyrium) gebunden. Somit: Der Jünger muß, um Teil an Jesus zu haben und in ihm zu bleiben, in der Übernahme der Fußwaschung seine Bereitschaft zum Martyrium bekunden; erst so ist er ganz rein und bringt Frucht.[43] (e) Schließlich stehe diese von Weiss erschlossene joh Redaktion der Fußwaschungstradition in Zusammenhang mit dem von gleicher Hand stammenden Jesus-Petrus-Dialog in Joh 21: Hier wird der Gang Petri zum Martyrium explizites Thema: Was dieser in 13,7 noch nicht verstehen konnte, ist nun klar: Jesus fordert ihn zur Nachfolge in den Tod auf.

Ich merke an, daß mir diese Deutung der joh Fußwaschungsperikope in keinem ihrer wesentlichen Punkte als wirklich schlüssig erscheint. Die methodische Problematik der "konsequenten Redaktionskritik" wird hier besonders deutlich: Die Bewältigung von Synagogenausschluß und Verfolgungssituation ist zwar sicherlich *eine* Etappe in der Geschichte der joh Gemeinde und hat sich im JohEv auch zweifellos textlich niedergeschlagen. Sie kann aber nur gewaltsam zum Gesamtverständnisrahmen gemacht werden. Innerhalb der vorliegenden Perikope eignet sie sich nicht, die joh Bearbeitung der Fußwaschungstradition gesamtheitlich zu beschreiben: Zu viele Textteile zeigen ein anderes Profil: Vor allem die christologisch-soteriologischen Pointen in VV. 1.3.7.8 und das deutlich demutsparänetische Anliegen von VV. 13-15.16.17.20 kommen bei Weiss unter die Räder eines "elementarisierten Geschichtsmodells"! Allein daraus ist schon ersichtlich, daß die Rezeptions- und Interpretationsgeschichte der Fußwaschungserzählung innerhalb der joh Gemeindegeschichte ein komplexerer und mehrschichtiger Prozeß gewesen sein muß.[44]

---

[43] *Weiss,* Foot Washing, 316-320. - Es dürfte zwar richtig sein, daß in der vorliegenden Gestalt des JohEv die Reinheitsmetaphorik keine selbständige soteriologische Darstellungsart mehr ist und Verbindung zu verschiedenen anderen Metaphern entwickelt hat. Der Autor überstrapaziert diese Erkenntnis aber, wenn er damit zeigen möchte, daß VV. 6-11 die Fußwaschung im Sinn von Martyriumsvorbereitung deuteten. Er übersieht dabei auch, daß VV. 6-8, die doch offensichtlich die Dialogthematik konstituieren, von Reinheit überhaupt nicht sprechen, sondern davon, *daß Jesus die Fußwaschung an den Seinen vollziehen muß, wenn sie mit ihm Teil haben sollen!* Die Reinheitsthematik (als wie auch immer zu verstehender Deutungsansatz für die vorangegangene Handlung) erscheint *überhaupt nur in V. 10.*

[44] Für die eigene Analyse bleibt festzuhalten: Die Vereinnahmung von deutlich verschiedenartigen Textpassagen zu *einer* Bearbeitungs- und Sinnschicht wird leicht gewaltsam. Deshalb ist und bleibt die sorgfältige Aporienbeobachtung unverzichtbar. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Entwürfe bedürfen eines intensiven literarkritischen Verifikationsversuches.

Schließlich seien noch die Stellungnahmen von *R. Bergmeier, K. Wengst* und *D.M. Smith* erwähnt; diese stehen wiederum im großen Strom der forschungsgeschichtlichen Option für Modell a: Ersterer schließt sich der Analyse Wellhausens und Bultmanns an und diskutiert dabei die im folgenden zu referierenden Argumente der Vertreter von Modell b kritisch. Auch traditionskritische Erwägungen, speziell die Herleitung des angenommenen Vorlagentextes VV. 4f.12ff aus einer Herrenworttradition analog zu Lk 22,27 werden von Bergmeier in der Linie Bultmanns vorgebracht. Schließlich gilt ihm als Argument für dessen traditions- *und* redaktionsgeschichtliche Priorität auch noch der Verweis auf andere Perikopen im JohEv, wo seine Analyse ein analoges Vorgehen annimmt: "Das *nachfolgende* Quellenstück wird durch die *vorausgehende* Einschaltung des Evangelisten aufgenommen und neu interpretiert": Dieses Situation finde sich auch bei Joh 4,25f im Verhältnis zu 4,29.[45] - K. Wengst bezieht sich für seine Aufteilung (VV. 2a.4-5.12-15.17 trad; das übrige ist joh Überarbeitung und Erweiterung) ausdrücklich auf Bultmann und Onuki. Die Zuweisung der zweiten Fußwaschungsdeutung zur Vorlage ist für ihn durch folgende Beobachtungen begründet: Es finde sich hier derselbe Stil wie in VV. 4-5, V. 12 sei "die genaue Fortsetzung von Vers 5" und stehe weiters "zu den V. 4f in einer klaren Entsprechung". Die Behauptung, VV. 12-15.17 setzten den Dialog VV. 6-11 *literarisch* voraus,[46] weist er als in keiner Weise einleuchtend zurück. Weitere Argumente, die für die Sekundarität von V. 12-15.17 ins Feld geführt wurden, hängen an der - für ihn problematischen - Annahme einer Redaktion im JohEv überhaupt.[47] - D.M. Smith setzt sich mit der Annahme des literarischen Benützungsverhältnisses Joh - Lk (im Sinn C.K. Barretts) auseinander und argumentiert anläßlich Joh 13 traditionskritisch im Sinn Bultmanns: Die zweite Deutung (VV. 12-17) sei traditionell und Teil eines vom Evangelisten benützten Apophthegmas.[48]

---

[45] *Bergmeier,* Glaube, 208f (Zitat: S. 208). - Auch die Kurzkommentierung der Fußwaschungsperikope in *Gnilka,* Joh, 105-108, hier 105 folgt dem Analysemodell a; dies mit eher form- und traditionskritischer Begründung, ohne allerdings näher in eine Diskussion einzutreten.

[46] So u.a. *Thyen,* Johannes 13, 350.

[47] *Wengst,* Gemeinde, 224-226, bes. 224, Anm. 120 (Zitate). - Ich weise noch darauf hin, daß auch *Beatrice,* lavanda, bes. 12.30f (mit Anm. 60) mit einer Textschichtung im Sinn Bultmanns zu rechnen scheint (ohne eigenständiges Analyseinteresse).

[48] *Smith,* Christianity, 214f. Zum Problem des Verhältnisses JohEv - Synoptiker und der speziellen Bedeutung dieses Verhältnisses für die Erklärung der Fußwaschungsperikope siehe unter 1.1 (S. 3) und 1.2.3 (S. 16ff) sowie vor allem die ausführliche Auseinandersetzung bei 1.3.2.2 (S. 59ff).

1.3.1.2 *Analysemodell b*

In den Jahren 1907/08 berichtete der Altphilologe *E. Schwartz* vor der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen von seiner literarkritischen Arbeit am JohEv und vertrat dabei für die Fußwaschungsperikope Ansätze jenes analytischen Modells, dessen Forschungsgeschichte wir im folgenden nachzeichnen:[49] Er konstatierte eine ganze Fülle von Aporien und meinte, der Evangelist hätte überhaupt eine alte Fußwaschungserzählung zertrümmert und ein Stück einer Herrenmahltradition in sie hineingeflickt. Unter den einzelnen, z.T. auch etwas krausen Vorschlägen zu Literarkritik und Auslegung[50] befindet sich auch die Notiz, daß "die Rede Iesu, welche auf die Fußwaschung folgt, ... kaum ursprünglich (sei)".[51] Diese Zuweisung der zweiten Fußwaschungsdeutung an eine spätere Hand sollte Anregung für viele Autoren sein: - Auch für *F. Spitta* ist "der ganze Abschnitt v. 11-20 erst vom Bearbeiter eingefügt worden".[52] Neben sachlichen Gründen[53] spreche für diese Ansicht vor allem der schlechte Anschluß von V. 21 an das unmittelbar Vorhergehende, während dieser Vers "sich mit v. 10 auf das innigste verbindet".[54] Die zugefügten VV. 11-20 seien aber "keine Ergänzug der Worte Jesu aus den eigenen Reflexionen des Bearbeiters, sondern eine Parallele zu v. 6-10 aus einer anderen Überlieferung, die ihre Parallelen in Luk. 22,24-27. Matth 10,24. 40 hat".[55]

Gut 25 Jahre beherrschte das von R. Bultmann vertretene Analysemodell a die exegetische Szene. Erst mit den verstärkten Bemühungen, die redaktionsgeschichtliche Arbeitsweise auch in der Joh-Exegese zu etablieren, wandten sich

[49] *Schwartz*, Aporien I, 344-346.

[50] Zur Literarkritik: VV. 6-7 seien ein "junger Zusatz" und spielen auf Kap. 21 an: *Schwartz*, Aporien I, 345, Anm. 1. (Dazu merke ich an, daß für die meisten Autoren - m.E. zu Recht - VV. 6-7 nicht von V. 8 isolierbar sind.) - Zur Auslegung: V. 10 (Kurztext) sei ursprünglich im Mund des *Judas (!)* zu denken, der damit seine Verweigerung der Fußwaschung begründet: *ders.*, Aporien I, 345f.

[51] *Schwartz*, Aporien I, 346, Anm. 1.

[52] *Spitta*, Johannes-Evangelium, 285-293, bes. 290 (Zitat).

[53] VV. 6-10 sollen das Fußwaschungsgeschehen symbolisch auf die sittliche Reinigung der Jünger deuten, die auch nach dem grundlegenden Reinigungsbad noch nötig sei. (Ich verstehe dann aber nicht, wie diese Deutung mit der - begründungslosen - Entscheidung für den Kurztext von V. 10 zusammenpaßt!) Demgegenüber sei Jesu Tun in der folgenden Rede "Beispiel demütiger Dienstfertigkeit" (zur Aporie der beiden Deutungen *Spitta*, Johannes-Evangelium, 289-291).

[54] *Spitta*, Johannes-Evangelium, 290.

[55] *Spitta*, Johannes-Evangelium, 292.

Mitte der 60er-Jahre immer mehr Forscher einer anderen Ansicht zu, was die Zuweisung literarischer Priorität an eine der beiden Fußwaschungsdeutungen betrifft. Bahnbrechend waren dabei die beiden Arbeiten *Georg Richters* zur Fußwaschung.[56] Richter nimmt für das JohEv zwei Schichten an: den Evangelisten und die Redaktion. Mit einer Kombination literarkritischer und redaktionsgeschichtlicher Beobachtungen versucht er, diese Schichten voneinander abzuheben und durch Rückbindung an die auch andernorts festzustellenden theologischen Tendenzen der jeweiligen Schicht zu erklären. Auffällig ist dabei, daß mit dem Zunehmen der spezifisch redaktionsgeschichtlichen Arbeitsweise das form- und traditionsgeschichtliche Interesse für Gestalt und Herkunft der Überlieferungseinheiten *vor* der Bearbeitung durch den Evangelisten merklich zurückging.[57]

Schon die Überschrift des achten Kapitels von Richters Monographie zeigt an, wie der Autor zu seinen Analyseergebnissen kommt: Es stellt fest, daß die christologisch-soteriologische Deutung der Fußwaschung, welche die VV. 1-11 geben, "die allein mit dem Zweck des Evangeliums übereinstimmende" sei:[58] Die theologische Grundabsicht des Evangelisten sei es gewesen, Jesu Messianität angesichts von Einwänden, die von der Tatsache seines schimpflichen Kreuzestodes ausgehen, zu verteidigen. Dies tut er, indem er auf die Gottgewolltheit und heilsgeschichtliche Notwendigkeit der Passion hinweist und Jesus als den souverän, frei und wissend ans Kreuz Gehenden darstellt:[59] Genau dieses - apologetische - Konzept prägt auch die ganze Passage VV. 1-11. Besonders der Dialog Jesu mit Petrus bringe diese christologisch-soteriologische Problematik zur Verhandlung: Es gehe darum, "ob sich Jesus dem Sklavendienst der Fußwa-

[56] *Richter*, Fußwaschung (Studien), 42-57 ist ein Aufsatz aus dem Jahr 1965, der - leicht überarbeitet - auch das Schlußkapitel der großen forschungsgeschichtlichen Monographie aus dem Jahr 1967 (*Richter*, Fußwaschung) bildet, wo die eigene Analyse und Erklärung vorgetragen wird.

[57] Dazu finden sich nur einige verstreute Bemerkungen in *Richter*, Fußwaschung, 314ff.

[58] *Richter*, Fußwaschung, 285.

[59] Dazu *Richter*, Fußwaschung, 287ff. - Joh 20,31 ist für Richter ein fast "allmächtiges" redaktionskritisches Unterscheidungskriterium: Der Vers sei - wie auch sonst oft behauptet - der ursprüngliche Evangelienschluß gewesen, der das theologische Anliegen nochmals auf den Punkt bringt: Der Evangelist bearbeitet Jesustraditionen dahingehend, daß sie σημεῖον dafür sein können, daß Jesus der Messias und Sohn Gottes ist. Alles, was im JohEv also christologisch und irgendwie apologetisch orientiert ist, gehöre der Textschicht des Evangelisten an (*Richter*, Fußwaschung, 292f.298.310f.315). Ich merke an, daß zweifellos die Gefahr besteht, ein solches "Kriterium" - auch wenn es seinen heuristischen Wert haben kann - allzu mechanisch anzuwenden und damit zu überfordern (vgl. dazu auch *Beutler*, Heilsbedeutung, 199).

schung, der mit der Würde des Messias unvereinbar zu sein scheint, unterziehen muß oder nicht; ohne Bild gesprochen: ob Jesus den Kreuzestod, der gegen seine Messianität zu sprechen scheint, auf sich nehmen muß...".[60] Zu dieser christologischen und soteriologischen Themenstellung des Evangelisten passen aber auch die VV. 9 und 10 des Dialogs und - im wesentlichen - die VV. 1-3 der Perikopeneinleitung.[61] - Nach dieser redaktionsgeschichtlichen Erklärung der VV. 1-11 wendet sich Richter der eigentlichen literarkritischen Arbeit zu und beurteilt, nach Aufzählung der Aporien in Joh 13,[62] die Frage nach der literarischen Einheit des Kapitels negativ. Vor allem die Tasache, daß sich zwei selbständige Deutungen des Fußwaschungsgeschehens finden, welche obendrein inhaltlich aufeinander keinen Bezug nehmen, gibt den Ausschlag. Und da zuvor schon redaktionsgeschichtlich die Zugehörigkeit der VV. 6-11 zum Evangelisten plausibel gemacht wurde, braucht nur noch die zweite Deutung der VV. 12-17 näher bestimmt zu werden: Auch hier vertraut Richter derselben Methode: Er legt dar, daß das Anliegen der zweiten Fußwaschungsdeutung jenem der zweiten Abschiedsrede des JohEv (Kap. 15-16) entspricht: Es gehe hier nicht "mehr" um die grundlegende christologische Frage der Vereinbarkeit von Messianität und Passion, sondern in deutlich paränetischem Ton um pastorale Themen des Gemeindelebens:[63] In diesem Sinn sprechen auch Joh 13,12-15.17 deutlich von der

[60] *Richter,* Fußwaschung, 290. - In diesem Zusammenhang steht auch die Kritik an der Auslegung des Dialogs durch Bultmann, der Petrus zur Zentralfigur gemacht hatte, indem er abgehandelt sieht, ob sich Petrus den niedrigen Dienst "gefallen lassen müsse" oder nicht: Demgegenüber betont Richter, daß es, wenn man den Text genau nimmt, nicht darum geht, was sich Petrus alles gefallen lassen müsse, um zum Heil zu kommen; vielmehr darum, was alles *Jesus tun müsse,* um den Seinen "Teil bei sich" zu geben: V. 8d ist dementsprechend *aktiv* aus der Sicht Jesu formuliert (aaO. 289ff). - Ähnlich auch *Brown,* John II, 565; Zustimmung zu dieser Beobachtung weiters bei *Kohler,* Kreuz, 212 mit Anm. 61, dessen eigene Auslegung von V. 8 (μέρος ἔχειν μετὰ τινος) aber wieder hinter diese Erkenntnis zurückfällt: "Petrus muß sich etwas gefallen lassen" (aaO. 214).

[61] *Richter,* Fußwaschung, 295-298.298-300.

[62] *Richter,* Fußwaschung, 305-309: Die Punkte a bis e beleuchten die verschiedenen Aspekte der Inkompatibilität der beiden Fußwaschungsdeutungen.

[63] Siehe die Darstellung in *Richter,* Fußwaschung, 311-313.314-320. Eine kleine Aufstellung der pastoralen Themen in der zweiten Abschiedsrede findet sich aaO. 312: In Christus bleiben (Joh 15,1ff); die Gebote halten, bes. die Bruderliebe üben, und Frucht bringen (15,9ff); Mahnung zum Aushalten in Verfolgung und Ausblick auf kommende Freude (15,18-16,4; 16,16ff; 16,25) usw. - Zur intentionalen Verwandtschaft von Joh 15-16 mit 13,12-17: "Die Lebenshingabe Jesu wird nicht in erster Linie als Erfüllung seiner messianischen Aufgabe gesehen, sondern - wie in der zweiten Deutung der Fußwaschung - paradigmatisch, als Beispiel, als Vorbild, das die Jünger - bzw. die Gläubigen - nachahmen sollen, siehe etwa 15,12f: ... Hier wird also die Lebenshingabe Jesu genauso als Zeichen der Liebe und als nachzuahmendes Beispiel verstanden, wie es der Herausgeber des Evangeliums in der zweiten Deutung der Fußwaschung tut ...!" (aaO. 312).

Pflicht, einander zu lieben, wie der Herr die Seinen geliebt hat. Thema und Argumentationsweise (Schluß *a maiore ad minus*) weisen damit diese Passage der redaktionellen Schicht zu, welche *nach* dem Evangelisten anzusetzen ist.[64]

Im Detail ergibt sich für G. Richter somit folgendes Analysemodell: Die Fußwaschungserzählung, wie der *Evangelist* sie hinterließ, umfaßte folgendes: VV. (2).3.4-10abc.18-19.21ff. Die joh *Redaktion* erweiterte die Perikope und setzte hinzu: VV. 1.(2). 10de-11.12-17.20.[65]

Diese Erklärung der Fußwaschungsperikope hat sich in den letzten 25 Jahren weithin durchgesetzt: Vor allem was die Beurteilung der Zugehörigkeit der beiden Deutungen zu Evangelist und Redaktion betrifft, wurde in der Folge von vielen zugestimmt.[66] Dies nicht zuletzt wegen der Praktikabilität eines redaktionsschichtenanalytischen Ansatzes, wie Richter ihn vorexerzierte.

[64] Ein weiteres Argument dafür, daß die zweite Fußwaschungsdeutung sekundär ist, ergibt sich für Richter noch aus der Beobachtung, daß das Anliegen der joh Redaktion auch jenes ist, das *1 Joh* inspirierte: Beide deuten den Tod Jesu vor allem als Tat der Liebe, welche von den Seinen *nachzuahmen* sei; darin unterscheiden sie sich von der apologetischen Akzentuierung des Evangelisten. So lege die *argumentative* Verwandtschaft von Joh 13,14a (εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας ... καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε νίπτειν τοὺς πόδας) mit 1 Joh 3,16 (ἐκεῖνος ... τὴν ψυχὴν ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν...) und 1 Joh 4,11 (εἰ οὕτος ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν) auch eine *literarische* Beziehung nahe: Der joh Redaktor, der 13,12-17 anfügte, war auch der Autor des großen Briefes: *Richter,* Deutung, 58-73, bes. 63.72f.

[65] Die Aufteilung der "parallelen" Schlußverse der beiden Deutungen (VV. 10de-11 und 18-19) auf Evangelist und Redaktion fällt im Artikel von 1965 anders aus als in der Monographie von 1967: Richter hatte ursprünglich VV. 10de-11 für den originalen Schluß der Deutung des Evangelisten gehalten, der damit zur Verratsankündigung (VV. 21ff) überleitet, und die VV. 18-19 für den analogen Schluß des redaktionellen Einschubs, der somit zur unterbrochenen Originalerzählung zurückführt; zur Begründung verwendet er vor allem die Wortstatistik (ἐκλέγεσθαι nur hier und in den sekundären Stellen 6,70; 15,16.19; τρώγειν nur hier und 6,54.56.57.58 [red]): *ders.,* Fußwaschung (Studien), 55ff. In der jüngeren Monographie fällt aufgrund redaktionskritischer Argumente das Urteil umgekehrt aus: VV. 18-19 verfolgen den "Zweck" des Evangelisten: Der Verrat des Judas wird positiv-christologisch bewältigt: Jesus weiß darum, sagt ihn den Jüngern voraus, um ihren Glauben (eben das Thema des Evangelisten!) zu stärken, und bringt dann in V. 27b das Verratsgeschehen selbst und souverän in Gang. Demgegenüber sei die Funktion der Verräterfigur in der Redaktion die der Warnung der Christen vor Abfall und somit "pastoral": *ders.,* Fußwaschung, 308f.319f. - Das Liebesmotiv in V. 1 verweise diesen zur zweiten, redaktionellen Deutung, der christologisch-soteriologische Aspekt von V. 3 zeigt die Zugehörigkeit zum Evangelisten (*ders.,* Fußwaschung, 307). - Wenn V. 2 von redaktioneller Hand stammt, dann ist auch der vielerörterte Anstoß zwischen den VV. 2 und 27a erklärt: letzterer gehört der früheren Textschicht des Evangelisten an (ebd.). - Schließlich: V. 20 gehöre einer "dritten Hand" an: aaO. 319f.

[66] *Widerspruch* gab es weniger anläßlich der Analyse als bezüglich der Darstellung des theologischen und religionsgeschichtlichen Ortes von Evangelist und Redaktion, vgl. etwa *Thyen,* Johannes 13, 345, Anm. 7 und 350, Anm. 18.

Unter ausdrücklicher Berufung auf den letztgenannten Autor erstellt auch *R.E. Brown* seine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 13,1-20. Zur *"early edition of the Gospel"* gehöre folgendes: VV. 2-3 (als eigentliche Einleitung der Perikope); VV. 4-10abc (Handlungserzählung und Deutung als "prophetic action symbolizing Jesus' death in humiliation for the salvation of others"). *Redaktionelle Erweiterung,* die von derselben Hand wie Kap. 15-16 stammt, seien die VV. 12-20 ("another interpretation of the footwashing current in Johannine circles whereby it was looked on as a moral example of humility to be imitated by others"); VV. 10de-11 dürfte ebenso redaktionell sein ("an addition matching 18-19, inserted at the time that 12-20 were appended"); auch V. 1 dürfte der sekundären Textschicht zugehören.[67] - Verschiedene Argumentationsgänge werden zur Begründung dafür angeboten, daß die zweite Handlungsdeutung literarisch sekundär ist: (a) "...in the course of editing or redacting another unit of Johannine material ... there was a tendency to tack this onto the end of a section rather than to break up the already existing unit".[68] (b) Die VV. 6-11 sind viel enger an die Handlungserzählung gebunden als VV. 11-20: Die erste Deutung hat im Fußwaschungsbericht ihre einzige "possible reference"; demgegenüber seien einige der Sprüche in VV. 12-20 allgemein und (auch) in andere Situationen des Wirkens Jesu passend. Überhaupt stelle die zweite Deutung eine *"collection of miscellaneous material"* dar und wirke deshalb sekundär.[69] (c) Mit G. Richter wird auch die Beobachtung vorgetragen, daß die zweite Fußwaschungsdeutung thematisch mit der zweiten Abschiedsrede verwandt sei. Und da diese als sekundär angesehen werden muß, lege sich ein analoges Urteil auch für 13,

[67] *Brown,* John II, 559-562 (Zusammenfassung der Analyseergebnisse aaO. 562; Zitate ebd.). In der Zuweisung von *V. 1* zur Redaktion geht der Autor aber nicht den üblichen Weg, demzufolge die Überladenheit der Periode und die Verdoppelung durch V. 3 zum Ausgangspunkt literarkritischer Operationen genommen wird: V. 1 sei vielmehr bewußt gesetzter Einleitungssatz des "Book of Glory"; VV. 2-3 stellen die eigentliche Fußwaschungseinleitung dar (zustimmend u.a. *Beutler,* Heilsbedeutung, 195; *Wengst,* Gemeinde, 207f; ähnlich, doch ohne Bezug auf Brown *Kohler,* Kreuz, 197f). Das makrostrukturelle Signal sei aber vom *Redaktor* gesetzt, der damit an den Prolog erinnern wollte (aaO. 560f). - Brown unterscheidet sich von Richter, insofern er auch *VV. 18-19* für sekundär hält: Somit seien beide Deutungsabschlüsse (VV. 10de-11 *und* 18-19) redaktionell: vgl. aber die diesbezüglich einschränkende Notiz aaO. 561.

[68] *Brown,* John II, 561 mit Verweis auf Joh 3,31-36; 6,51-58; 12,44-50 und die zweite Abschiedsrede Kap. 15-16. (Vor allem dieses Argument veranlaßt jetzt *Kohler,* Kreuz, 196 dazu, Browns Analyse zuzustimmen.) Ich merke an, daß die hier von Brown namhaft gemachte allgemeine Tendenz in der redaktionellen Bearbeitungsweise das genaue Gegenteil dessen ist, was *Bergmeier,* Glaube, 208 (mit Bezug auf Joh 4,25f.29, s. dazu oben S. 33) mit gleichem Allgemeingültigkeitsanspruch konstatieren möchte!

[69] *Brown,* John II, 561.

12-20 nahe.[70] (d) Schließlich führt der Kommentator aus, daß in der Forschung die erste Geschehensdeutung nicht zuletzt deshalb vielfach für sekundär gehalten wurde, weil sie sakramental aufzufassen sei und deshalb spät sein müsse:[71] Dem widerspricht er, indem er eine allfällige sakramentale Bedeutung der VV. 6-11 auf einem bloß "secondary layer of symbolism" sieht. Vor allem seien diese Verse christologisch ausgerichtet; dies entspreche dem Evangelienzweck, der aus 20,31 ableitbar sei, besser als die "moral emphasis" von VV. 12-20.

Mit kleinen Abweichungen folgte auch *H. Thyen* der Perikopenanalyse G. Richters: Er differenziert nur in der Feinzuweisung bei VV. 1-3 etwas anders und hält die auf unsere Perikope folgenden VV. 21-26 für sekundär.[72] Die *literarische Priorität* der zweiten Fußwaschungsdeutung steht für Thyen unzweifelhaft fest:[73] In der redaktionsgeschichtlichen Begründung dieser Beurteilung führt er zwei Andeutungen Richters weiter aus: (a) Der Analyse dienlich ist eine kritische Betrachtung der *Judas-Figur* im JohEv: Während die Grundschrift offensichtlich kein Interesse am Verräter gehabt hätte,[74] insistiert die Redaktion in ihren Einschüben unübersehbar auf Judas und seinem Abfall: Ein aktueller Anlaß in der Gemeinde des Redaktors ist zu vermuten:[75] Somit sei die Verräter-Teufel-Notiz in V. 2 sekundär und die an Judas selbst uninteressierte Pas-

[70] *Brown,* John II, 561f. Auch die oben erwähnte, von Richter selbst später revidierte Argumentation mit der Verwendung von τρώγειν in 13,18 und 6,51-58 (siehe: *Richter,* Fußwaschung [Studien], 55ff) taucht hier wieder auf.

[71] *Brown,* John II, 562 mit Hinweis auf M.-É. Boismard.

[72] *Thyen,* Johannes 13, 346-354. Die Terminologie des Modells und die konkrete Zeichnung der beiden Schichten harmonisiert allerdings nicht mit Richters Überlegungen: Thyen unterscheidet eine gnostisierende *Grundschrift* - in ihr ist die Fußwaschung ein "weltloses Semeion" (aaO. 350) - und den *Redaktor,* der den Titel "Evangelist" verdient. - Zu VV. 1-3: Grundschrift: V.1a (Passanotiz); V. 2a (Mahlsituation); VV. 3ff. Redaktion: V. 1bcde (Wissen Jesu um seine μετάβασις und Liebe Jesu zu den Seinen); V. 2b (Verräter und Teufel): aaO. 346f und *ders.,* Literatur (1979), 129f.

[73] *Thyen,* Johannes 13, 350: "Literarisch setzt die nun folgende neue Interpretation der Szene ganz eindeutig die gnostisierende Deutung der Verse 6-10 voraus, die deshalb keinesfalls 'erst nachträglich in den Bericht ... eingesetzt' worden sein kann". Siehe auch *ders.,* Brüder, 534f.

[74] So *Thyen,* Johannes 13, 353, Anm. 27: In der doketischen Grundschrift gibt Jesus selbst völlig frei und souverän den Einsatzbefehl zu seiner Verherrlichung (VV.27ff), "wie ihr ja auch sein Leiden unernst ist".

[75] Vgl. *Thyen,* Johannes 13, 353, Anm. 27. Dort auch der Hinweis, daß schon die konkrete Namensnennung ein redaktionskritisches Indiz sei: Die Grundschrift nenne den Verräter einfach Judas (13,29; 18,2.3.5), die Redaktion schreibe feierlich und interessiert Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης (6,70f; 12,4; 13,2. 26).

sage VV. 18f habe schon in der Grundschrift gestanden.[76] (b) Richter hatte schon erwogen, ob V. 20 nicht Bezug auf jene *Kontroverse mit Diotrephes* nehme, die uns in 3 Joh begegnet.[77] Diese Überlegung baut Thyen weiter aus: Die joh Redaktion selbst - nicht erst eine "dritte Hand", wie Richter meinte - stehe in diesem Streit, der sich auch in ihrer ganzen Überarbeitung der Fußwaschungsperikope niederschlägt: V. 20 trägt der Problematik des "Aufnehmens" nun explizit Rechnung: Jesus wäscht den Seinen die Füße und verpflichtet sie zu gleichem Tun: Diotrephes, der den Abgesandten des Presbyters die Aufnahme (und Fußwaschung?) verweigert, verstößt somit gegen den Nachahmungsbefehl des Herrn aus 13,14 und stellt sich somit außerhalb die von Jesus gewollte "Rangordnung" von 13,16.[78] Nicht zuletzt dadurch ist die zweite Geschehensdeutung, die auf Fragen kirchlichen Zusammenlebens Bezug nimmt, als literarisch sekundär erwiesen.

Auch die Analyse von Joh 13,1-30 im Kommentar *R. Schnackenburgs* folgt - sowohl in der Aporienbeobachtung[79] als auch in der redaktionskritischen Aufteilung des Textes - in groben Zügen den Vorschlägen G. Richters; einige interessante Detailabweichungen sind aber festzustellen: Dem *Evangelisten* gehört folgendes: VV. 1.2a.4 (ohne ἐκ τοῦ δείπνου).5-10.12abc.18b-19.21-27.30. *Redaktionell* ist demgegenüber die "größere Einfügung in die Grundschicht": VV. 12fin[80]-17.18a; redaktionell sind weiters folgende "kleinere Einfügungen": VV. 2b.3.11.20.28f(?).[81]

Schnackenburg hält also den *ersten* Einleitungsvers mit seinem Liebesmotiv für ursprünglicher als V. 3.[82] Zur Fußwaschungsdeutung des Evangelisten habe -

[76] Zum Ganzen: *Thyen*, Johannes 13, 351ff. - Von einem anderen redaktionsgeschichtlichen Grundmodell ausgehend kommt *Kleinknecht*, Johannes 13, 386 zu gänzlich anderer Erklärung für Joh 13,2.27.

[77] *Richter*, Fußwaschung, 319.

[78] *Thyen*, Johannes 13, 354f (zustimmend *Lieu*, Epistles, 156f; kritisch *Schnackenburg*, Joh III, 13, Anm. 20; *Becker*, Joh II, 429). - Zu V. 16 siehe auch *Thyen*, Johannes 13, 350 sowie *Snyder*, John 13, 5-15, bes. 13 und *Quast*, Peter, 62.

[79] Siehe die "Aporientafel" *Schnackenburg*, Joh III, 7f.

[80] Ab γινώσκετε!

[81] *Schnackenburg*, Joh III, 8ff (Forschungsstand). 10-15 (Analyse; S. 14f: Zusammenstellung der Ergebnisse).

[82] *Schnackenburg*, Joh III, 10f referiert die Argumente, welche V. 1 als Vorbereitung der zweiten Deutung für sekundär ausweisen wollen, entscheidet sich dann jedoch anders: "Aber trotz solcher Bedenken wird man V 1b dem Evangelisten nur ungern absprechen. Der ganze Satz V 1 kann, wie R.E. Brown sieht, eine Überschrift über den 2. Hauptteil darstellen; in ihm spannt sich der Bogen von der Fußwaschung bis zum Tode Jesu, und das paßt auch zur ersten Deutung der Tat Jesu im Abendmahlssaal" (aaO. 11). - V. 3 sei dann formal eine Wiederaufnahme von V. 1 nach der Teufel-Verräter-Notiz

gegen Richter - auch noch V. 10de gehört, gefolgt vom Großteil von V. 12 (bis εἶπεν αὐτοῖς), und dann gleich V. 18b, so daß der Text ursprünglich folgendermaßen gelautet habe: ... ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος· καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες. Ὅτε οὖν ἔνιψεν τοὺς πόδας αὐτῶν (καὶ) ἔλαβεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἀνέπεσεν πάλιν, εἶπεν αὐτοῖς· ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην· ...[83] In der Aufteilung des Textes der Verratsansage VV. 21-30 folgt Schnackenburg im wesentlichen G. Richter und nicht H. Thyen.[84] - Zur Begründung der Zuweisung der VV. 12fin-17 zur Redaktion führt der Autor u.a. an, "daß die zweite Deutung von der ersten nichts zu wissen scheint, sich mit ihr stößt (jetzt richtet sich der Blick nur auf die Fußwaschung als solche) und von ihr abfällt". Außerdem deute der schlechte Anschluß bei V. 18 in diese Richtung, "da der Übergang von der *Mahnung* zur *Ansage* des Verrats unmotiviert ist und die Überleitung 'nicht über alle von euch spreche ich' gekünstelt erscheint".[85]

Auch die Bearbeitung der Fußwaschungsperikope durch *J. Beutler* steht in dieser Linie: Er betont die formalen und sachlichen Entsprechungen zwischen den beiden Deutungen, die so weit gehen, daß Beutler sogar von einer *Dublette* spricht.[86] Diese Doppelung, zusammen mit den ebenso feststellbaren, signifi-

(V.2b red), jedoch mit anderer Funktion als V. 1: Der nach V. 2b mögliche Eindruck einer Überlegenheit des Teufels über Jesus wird dadurch abgewiesen (ebd.; ähnlich zu V. 3: *Becker*, Joh II, 420f).

[83] *Schnackenburg*, Joh III, 12.

[84] *Schnackenburg*, Joh III, 13f. - Für den Kommentator ist nicht von vornherein ausgemacht, ob alle sekundären Einfügungen von "derselben Hand" stammen. Sollte dies nicht der Fall gewesen sein, hätte "die Schlußredaktion ... dann die früheren (kleineren) Änderungen übernommen und gutgeheißen. Die größeren Einschübe dürften auf jeden Fall ihr Werk sein ..." (aaO. 15).

[85] *Schnackenburg*, Joh III, 12; dort noch weitere Überlegungen bezüglich der Redaktionalität der "paradigmatischen" Deutung: *Sprachliche Gründe*: ὑπόδειγμα und ἀπόστολος sind singulär. Die Betonung, daß Jesus διδάσκαλος und κύριος ist, findet sich sonst nicht; beide Ausdrücke sonst nur in der Anrede (ὁ κύριος in der Erzählung dürfte auch 4,1; 6,23; 11,2 redaktionell sein). - *Beziehung von 13,15 zu 13,34:* Da V. 34 im Kontext als redaktioneller Eintrag verdächtig ist, gilt ein gleiches auch für V. 15.

[86] *Beutler*, Heilsbedeutung, 196: Zweimal tritt auf: (a) Fußwaschungsdeutung mit Mahnung; (b) "eine Aussage über den Zustand der Jünger bei Befolgung der Mahnung"; (c) "eine Einführung des Verräters". - Dazu kommen noch die sprachliche Parallelen: "Wissen - Erkennen" (VV. 7.12); ἄρτι (VV. 7. 19); "nicht alle" (VV. 10.18).

kanten inhaltlichen und formalen *Akzentverschiebungen,*[87] erfordert die redaktionsgeschichtliche Aufschichtung: In der Perikope des *Evangelisten* hätte gestanden: VV. 1a.2a.3-11. Zusatz der *Redaktion* seien die VV. 1bcde.2b.12-20.[88] - Während in der Darstellung der Aporie, welche sich aus der Tatsache der doppelten Geschehensdeutung ergibt, häufig davon die Rede ist, daß die beiden Deutungen einander ignorierten oder nicht aufeinander Bezug nähmen,[89] konstatiert Beutler - m.E. zu Recht - das Gegenteil:[90] Dies tut er aber nicht in harmonisierender Absicht oder aus mangelndem literarkritischen Problembewußtsein,[91] sondern aufgrund sprachlicher Beobachtungen: In V. 12 sind die Verben der Fußwaschungserzählung aus VV. 4f in umgekehrter Reihenfolge wiederaufgenommen; das ποιεῖν aus V. 7 findet sich in VV. 12.15.17 wieder; der κύριος aus VV. 6.9 erscheint auch in VV. 13f; εἰδέναι und γινώσκειν aus V. 7 finden sich wieder in VV. 12.17.[92]

---

87 Inhaltlich: Die erste Deutung stellt das *Tun Jesu* in den Vordergrund; in der zweiten wird dieses zum Vorbild für das *Tun der Jünger*. Formal: In VV.6-11 wird die Deutung in Form eines *Wechselgesprächs* mit *einem* namentlich genannten Jünger geboten, während anschließend Jesus eine *"Rede"* an die Jünger als *Kollektiv* hält: Dieser formale Wechsel sei überhaupt charakteristisch für den Unterschied zwischen der ersten und der zweiten - redaktionellen - Abschiedsrede (Verweis auf *Zimmermann,* Struktur, 287).

88 *Beutler,* Heilsbedeutung, 197ff. Bezüglich der Zugehörigkeit von VV. 10de-11 bzw. 18-19 spricht er sich aber nicht deutlich aus; ich schließe ihre im Text gebotene Zuweisung aus aaO. 196 (Dopplung von ἄρτι!) und aaO. 202 (Verräterhinweis). - Interessant die Bemerkungen zur Redaktionalität des Liebesmotivs in V. 1: aaO. 201f.

89 Vgl. etwa *Boismard,* lavement, 21. Schon *Wellhausen,* Joh, 59f hatte dies behauptet. - Auch Autoren, die die zweite Deutung für eine redaktionelle Reinterpretation der ersten halten und somit für VV.12-17 die Kenntnis von VV. 6-10 voraussetzen, kommen anläßlich der Aporiendarstellung - "im Eifer des Gefechts" - zu Formulierungen, die Beutler mit Recht kritisert: vgl. etwa *Richter,* Fußwaschung, 306 ("Die beiden Deutungen nehmen inhaltlich nicht aufeinander Bezug, keine berücksichtigt die andere"); oder *Schnackenburg,* Joh III, 12 ("... die zweite Deutung [scheint] von der ersten nichts zu wissen").

90 *Beutler,* Heilsbedeutung, 200f; auf ihn bezieht sich in ähnlichem Zusammenhang *Kohler,* Kreuz, 192f.

91 So aber u.a. *Ruckstuhl,* Einheit, 124 und *Dunn,* Washing, 249 (harmonisierend); *Barrett,* John, 436f (der Autor schließt die Möglichkeit von Mehrschichtigkeit nicht völlig aus, zeichnet sich aber nicht durch entsprechendes Problembewußtsein aus); ähnlich *Thüsing,* Erhöhung, 133f.

92 Dies scheint für Beutler dafür zu sprechen, daß die zweite Deutung eine vorlagenorientierte *relecture* der ersten ist. Ich merke an, daß aus der bloßen Beobachtung der sprachlichen - und sachlichen - Berührungen zwischen den beiden Deutungen zwar ein Kompilationsmodell im Sinn von Boismards Artikel von 1964 (s. oben) ausgeschlossen ist. Nichts ist aber noch darüber entschieden, welche der beiden Deutungen die sekundäre Bearbeitung der anderen ist: Hier trägt Beutler die - an sich berechtigten - *redaktionskritischen* Überlegungen in die *sprachliche* Argumentation ein. - Daß die Frage der

Die literarkritisch-redaktionsgeschichtliche Analyse *W. Langbrandtners* kommt zu den selben Ergebnissen wie H. Thyen: Zur Grundschrift hätten gehört: VV. 1a.2a.3.4-10abc.18-19.27-30; die Redaktion erweiterte um VV. 1bcde. 2b.10de-11.12-20.21-26.[93]

Im Joh-Kommentar von M.-É. Boismard und A. Lamouille findet sich eine ausführliche Analyse der Fußwaschungsperikope,[94] die sich in folgendes Gesamtmodell einordnet: Das *Document C,* dem die nichtsynoptischen Erzähltraditionen des JohEv entstammen und welches auch Lk gekannt und benützt hatte, bot eine alte Fußwaschungserzählung.[95] Nach einer kurzen Einleitung (aus V. 1: εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα) hätte sie folgendes umfaßt: VV. 4-5.12.17. Der Evangelist überarbeitete und erweiterte dieses Stück in zwei Etappen: *Jean II-A* schuf eine ähnliche Einleitung (V. 3a), übernahm die Handlungserzählung (VV. 4-5) und ersetzte die ursprüngliche Deutung (VV. 12.17) durch eine eigene (VV. 6-10abc) und fährt dann mit V. 18a fort. Hatte die erste joh Bearbeitungsebene die Perikope noch auf ihrem traditionellen Ort - Salbung in Betanien![96] - belassen, so stellt *Jean II-B* sie an den heutigen Platz im Evangelienaufbau und komponiert aus den Versionen von Document C und Jean II-A und aus eigenen redaktionellen Erweiterungen die vorliegende Endgestalt:[97] Die Einleitungssätze aus C (V. 1b) und II-A (V. 3a) übernimmt er beide und baut sie durch Zufügungen zur komplexen Periode VV. 1-3 aus. VV. 4-5 hatte so schon in der ältesten Version gestanden. Nun kombiniert Jean II-B beide ihm vorliegende Fußwaschungsdeutungen: VV. 6-10abc aus seiner früheren Bear-

---

Bewertung der sprachlichen Anspielungen zwischen VV. 6ff und 12ff bezüglich der Bearbeitungsrichtung aber größerer Sorgfalt bedarf, zeigt allein schon das alte Urteil in *Wellhausen,* Joh, 60, wo es heißt, daß die VV. 12ff von VV. 6ff nichts wüßten, während man *das Gegenteil nicht mit gleichem Recht behaupten könne:* Hier ist also offensichtlich daran gedacht, daß sich die sprachlichen Berührungen dem - sekundären - Autor der VV. 6-10 verdanken, der Anschluß an die Formulierungen der ihm vorliegenden VV. 12-17 gesucht hätte. - Die eigene Analyse wird sich in diesem Bereich um größtmögliche Sorgfalt bemühen müssen.

93 *Langbrandtner,* Gott, 50-56, bes.54f (Zusammenfassung der Ergebnisse).

94 *Boismard - Lamouille,* Jean, 330-334. Die Perikopenkommentierung umfaßt hier VV. 1-18a.

95 Document C sei von hohem Alter und bringe seine Stoffe in Hauptteilen, die geographisch bestimmt sind: Der erste Teil handle in Samaria, der zweite in Galiläa, der dritte beim Laubhüttenfest in Jerusalem, der vierte in Betanien; der letzte schließlich erzählt die Jerusalemer Passions- und Auferstehungsgeschichten: siehe bes. *Boismard - Lamouille,* Jean, 16-25.45f.63.67f.

96 Dazu *Boismard - Lamouille,* Jean, 335.

97 Mit Ausnahme der VV. 16.20, welche beide von späterer Glossistenhand - *Jean III* - stammen: *Boismard - Lamouille,* Jean, 332.339f.

beitung (II-A) und VV. 12.17 aus der Quelle C - letzteres erweitert durch seine redaktionelle Ausfaltung VV. 13-15.[98] Die VV. 10de-11 schließlich fügt er ein, um an der Stelle der ursprünglichen Verräterentlarvung ein Echo, das auf VV. 18ff vorverweist, zu belassen.[99]

Dieser Analysevorschlag stellt genaugenommen eine Kombination der Modelle a und b dar: *Teile* aus der zweiten Fußwaschungsdeutung seien *traditionsgeschichtlich*[100] *und literarisch* primär:[101] Insofern stehen Boismard und Lamouille dem Analysemodell a nahe. Da aber der Hauptteil der paränetischen Deutung erst nach VV. 6-10 in den Text kam, kann man ihre Analyse auch unter Modell b einreihen. - Der Grund warum in dieser Darstellung letztere Option gewählt wurde ist folgender: Im Sinn Bultmanns stellten sich die meisten Vertreter von Modell a den literarischen Prozeß so vor, daß eine ältere Erzählung (VV. 4-5.12-15.17) durch die Deutung der VV. 6-10 unterbrochen und erweitert wurde. Bei Boismard - Lamouille hätte hingegen der erste Bearbeiter des Quellentextes *auf die ursprüngliche Deutung überhaupt verzichtet:* So hätte der Evangelist zunächst nur die Erzählung samt erster Deutung geboten; die zweite sei *literarisch sekundär,* allerdings unter Rückgriff auf älteres Material (VV. 12.17), hinzugekommen: Dies steht in Analogie zur Position Richters, Schnackenburgs u.a. Nur beziehen Boismard und Lamouille - anders als die genannten - die traditionskritische Frage *direkt* in ihre literarische und redaktionsgeschichtliche Analyse ein.

Auch die der Perikopenkommentierung *J. Beckers* zugrunde liegende Analyse steht in der von G. Richter begründeten forschungsgeschichtlichen Linie: Die Einleitungsverse teilt er wie folgt: Der Evangelist (E) hatte VV. 1abc.2a.

[98] Zur Begründung der Trennung von VV. 12.17 einerseits und VV.13-15 andererseits: Die "Reflexion" Jesu aus V. 17 entspreche in der Form der Seligpreisung genau der Aufforderung von V. 12 (γινώσκετε sei nicht interrogativ, sondern imperativisch aufzufassen!). Die VV. 12.17 genügen als Geschehensdeutung vollständig, VV. 13-15 bieten demgegenüber nur *Ausfaltungen* und sind deshalb als sekundär einzustufen: *Boismard - Lamouille*, Jean, 332. - Man kann fragen, ob hier nicht eine Grundregel literarkritischer Arbeit verletzt wurde: Im Textverlauf von VV. 12-15.17 hat der Autor keine eigentliche Aporie festgestellt, dennoch wurde die Passage aufgeteilt: Es mag ja sein, daß der Anschluß von V. 17 an V. 12 gut ist, aber: Wo keine Aporie, da keine Literarkritik!

[99] Dies entspreche seiner redaktionellen "habitude": *Boismard - Lamouille*, Jean, 338 mit Verweis auf "Introd., 8f" (aaO. 66), wo analoge Fälle angeführt sind.

[100] Eine Art traditionsgeschichtliche Analyse, die bes. auf die Beziehung zu synoptischen Texten eingeht, findet sich in *Boismard - Lamouille*, Jean, 331f: Sie wird uns noch mehrfach beschäftigen.

[101] Die Begründung klingt recht einfach: Die zweite Deutung sei älter, "car elle est christologiquement la moins élaborée": *Boismard - Lamouille*, Jean, 331.

Die "Kirchliche Redaktion" (KR) fügt hinzu: VV. 1de.2b.3.[102] Für den Korpus der Perikope ermittelt er folgendes: "E findet V 4f.12-15.16f.20 vor, benutzt nur V 4f. und fügt V 6-10a.18f. an. Die KR fordert für V 12-15.16f.20 alte Rechte ein und bringt bei dieser Einfügung den Text auf seine jetzige Form".[103] - Daß der Abschnitt ab V. 12 der "Kirchlichen Redaktion" angehört, ergibt sich für Becker aus seiner Verwandtschaft mit jenen "Stücken von Joh 13-17, die ebenfalls aus kontextuellen Gründen der KR zuzuweisen sind (13,34f.; 15)".[104] Weiters verweist er auf die Hoheitsbezeichnung "der Herr" außerhalb der Anrede, die nur die KR schon für den irdischen Jesus verwendet. "Das paränetische Muß als Folge des Vorbildes begegnet so noch 1 Joh 2,6; 3,16; 4,11, nie bei E. Die syntaktische Ordnung: 'wie ich ... so auch ihr ...' ist ebenfalls typisch für die KR (13,34f.; 15,12, vgl. 1 Joh 2,6.27; 3,7.23; 4,17-19)".[105]

In einem Aufsatz aus dem Jahr 1982 nimmt auch *F.F. Segovia* die literarkritische und redaktionsgeschichtliche Debatte um die Fußwaschungsperikope auf. Nach einem Überblick über die einschlägige neuere Forschungsgeschichte[106] kommt er zum Schluß, daß angesichts der Aporien[107] ohne literarisch-redaktionelle Aufschichtung dem Text nicht beizukommen sei. Will man die Textschichten trennen, so stehen nach Segovias Urteil zwei Optionen offen: eine "'source' theory" und eine "'addition' theory".[108] Die Entscheidung hat nach Meinung des Autors *nach* einer literarkritischen Schichtentrennung bei gleichzeitiger redaktionskritischer Bestimmung der "Tendenzen" dieser Schichten getroffen zu werden: Dadurch sollten plausible Aussagen über ihr relatives Alter möglich werden.[109]

[102] *Becker,* Joh II, 420f: Im Text sind unsere Versunterteilungen verwendet, die nicht mit jenen Beckers übereinstimmen!

[103] *Becker,* Joh II, 428 als Zusammenfassung der Analyse: Nach unserer Versunterteilung umfaßt die Zufügung von E die VV. 6-*10abc*.18f.

[104] *Becker,* Joh II, 426.

[105] *Becker,* Joh II, 427. - Becker weist die *traditionsgeschichtliche* Priorität also der zweiten Fußwaschungsdeutung zu: VV. 4f und 12ff stellen "die ursprüngliche Verbindung" dar (aaO. 426); *literarisch* begründet er aber sorgfältig deren Zugehörigkeit zur jüngeren Schicht. Man kann fragen, wie dann die von ihm angenommene ursprüngliche paränetische Deutung aussah, wenn die der "Kirchlichen Redaktion" zweifelsfrei zugehörenden Textteile abgezogen werden!

[106] *Segovia,* John 13, 31-36.

[107] Siehe die "Aporientafel": *Segovia,* John 13, 36f.

[108] Ersteres entspricht im wesentlichen unserem Analysemodell a, zweiteres dem Analysemodell b: siehe *Segovia,* John 13, 34ff.

[109] *Segovia,* John 13, mit Bezug auf die methodischen Überlegung bei *Schnackenburg,* Joh III, 10 die dort allerdings etwas anderes wollen!

In der konkreten Analyse nimmt er sich zunächst die Einleitung VV. 1-4 vor. Dabei stellt die Dublette VV. 1bc.3 den Schlüssel dar: Die ursprüngliche Einleitung umfaßte (nach unserer Verseinteilung) VV. 1abc.4; redaktionell wären VV. 1de.2.3.[110] - Für den Perikopenkorpus stellt er fest, daß aufgrund der inhaltlichen Inkompatibilitäten nur eine der beiden Geschehensdeutungen ursprünglich auf VV. 4-5 gefolgt haben kann; zur Bestimmung dieser unternimmt er eine "Tendenz"-Untersuchung der VV. 6-10 und 12-17. Zur ersten Deutung stellt er fest: "strong Johannine features can be immediately discerned": Die Darstellung von Jesu Tun als σημεῖον der Erhöhung Jesu am Kreuz; die literarisch-theologische Technik des Mißverständnisdialogs; das Thema der "Stunde" und des "späteren Verstehens" u.a. Somit: "There can be no question, ... that this explanation forms an integral part of the Gospel narrative".[111] Die "Tendenz" der zweiten Deutung - nachzuahmendes Beispiel für demütigen Dienst aneinander - ist für das Evangelium insgesamt ungewöhnlich; sie begegnet aber in Joh 13,34f und 15,1-17 und anderen als sekundär "verdächtigen" Texten und im großen Brief. - Von den beiden Verräterbemerkungen (VV. 10de-11 und 18-19) hält Segovia die zweite für redaktionell: er begründet dies wieder mit Hinweis auf die literarisch-redaktionelle Technik der variierenden Wiederholung des letzten Quellenthemas vor dem Beginn des Einschubs als Überleitung zum wiederaufgenommenen Quellentext.[112] - Abschließend beschreibt Segovia für Evangelist und Redaktion noch die theologisch-geschichtliche Situation *(Sitz im Leben):* Er folgt darin wieder der Linie Richters, wenn er für ersteren "a bitter struggle and debate between a Christian community and its parent synagoge, where discipleship is defined solely in terms of acceptance of Jesus' origin and identity" nennt.[113] Die Tendenz der redaktionellen Passagen in Kap. 13 und an-

[110] Diese relative Altersbestimmung begründet der Autor so: Es entspricht redaktioneller Technik, nach Abschluß einer Einfügung das letzte Thema des Quellentextes vor dem Zusatz wiederaufzunehmen; dadurch käme es zur beobachteten Dublette (so: *Segovia,* John 13, 40f). Für die Zugehörigkeit von V. 1abc zum Evangelisten - d.h. zur älteren Schicht - sprechen auch dessen Beziehungen zum unmittelbaren Kontext (aaO. 41).

[111] *Segovia,* John 13, 45.

[112] *Segovia,* John 13, 47. Der Autor bietet also nur ein rein *literarisch-technisches* Argument an, kein redaktionsgeschichtliches. Damit fällt er hinter den schon vor ihm erreichten Forschungsstand zurück; denn unter bloß literarischem Gesichtswinkel ist der umgekehrte Vorgang genauso gut denkbar: Der Redaktor hätte dann eben an der Stelle, wo er den Quellentext unterbricht, um seine Deutung einzufügen, zunächst dem ursprünglich folgenden Motiv ein verkürztes Echo gesetzt; nach Ende seines Einschubs bringt er dieses Motiv aus der Quelle dann wörtlich. - Allgemein formulierte "Techniken der redaktionellen Bearbeitung" sind immer ein zweischneidiges Argument und bedürfen der inhaltlichen Gegenprobe; diese scheint mit z.St. bei *Richter,* Fußwaschung, 308ff u.a. ernsthafter in Angriff genommen.

[113] *Segovia,* John 13, 49.

derswo entspreche der des ersten Briefes, wo es auch um das richtige Verhalten der Jünger, bzw. der Gläubigen, gehe, welches direkt vom Verhalten Jesu abgeleitet wird: 1 Joh und die Redaktion des JohEv verdanken sich also derselben Gruppe antihäretischer Johanneschristen.[114]

Aus dem selben Jahr wie der letztbeschriebene Artikel stammt auch das Votum von *A.J. Hultgren* für Modell b: Er unternimmt einen motivkritisch orientierten Auslegungsversuch der Perikope und geht nicht selbständig auf die literarische Problematik ein. In einer einleitenden Bemerkung stellt er jedoch fest, daß VV. 1-11 und 12-20 nicht als ursprüngliche literarische Einheit betrachtet werden können. Dabei sei der Analysevorschlag im Sinn G. Richters jenen vorzuziehen, die der zweiten Deutung die literarische Priorität zusprechen.[115]

1.3.1.3 Andere Modelle

Natürlich fehlte und fehlt es auch nicht an Autoren, welche die literarische Einheitlichkeit der Erzählung fraglos annehmen[116] oder ausdrücklich verteidigen.[117] - Neben solchen Arbeiten und den beiden geschilderten literarkritischen

[114] *Segovia,* John 13, 49ff.

[115] *Hultgren,* Footwashing, 540.

[116] Dies etwa weil *kein literarkritisches Problembewußtsein* z.St. sichtbar wird; vgl. etwa die alten Kommentare *Loisy,* Jean, 702-722; *Bernard,* John II, 454-469; weiters *Lohmeyer,* Fußwaschung, bes. 76.77f; *Cullmann,* Urchristentum, 100-104; *Michl,* Sinn, 697-708; *Robinson,* Significance, 144-147; schließlich die ansonsten wohlinformierte Monographie *Lohse,* Fußwaschung, bes. 114-116 (s. aber: 112) und die ausführliche Perikopenkommentierung in *Morris,* John, 611-623. - Nichteingehen auf die Frage der literarischen Einheit von Kap. 13 kann aber auch *methodisch* bzw. durch ein *spezielles Forschungsziel* begründet sein: siehe etwa die Artikel *Manns,* lavement, 149-169, bes. 149f (strukturanalytisch) und *Genuyt,* bains, 1-21 (semiotisch). Auch *Schneiders,* Foot Washing, 80f, Anm. 19.20 kommt in ihrem "hermeneutischen Experiment" mit einer ganz kurzen Bemerkung über die literarische Problematik hinweg. Diffenzierter ist da schon *Kleinknecht,* Johannes 13, 361-388: Er versucht eine "konsequet redaktionsgeschichtliche" Auslegung von Joh 13, indem er - ausgehend von einer Strukturanalyse - die Absichten des Evangelisten, der die Fußwaschungserzählung als bereits fixierte Sonderüberlieferung (aaO. 367 und 385, Anm. 73) zur Komposition der Perikope verwendete, zu erhellen sucht; dabei schließt er einen mehrschichtigen Entstehungsprozeß nicht aus, kommt für seine Untersuchung jedoch ohne Textaufschichtung aus. In diesem Zusammenhang steht der methodisch wichtige Satz: "Eine (literarkritische - Ch.N.) Hypothese, die nicht auch das Zustandekommen dieser Struktur erklärt, kann nicht für sich beanspruchen, der tatsächlichen Entstehungsgeschichte des Textes auf der Spur zu sein" (aa0. 367). - Schließlich meint auch *Moloney,* Structure, 1-16 auf Literarkritik verzichten zu können, differenzierter aber jüngst *ders.,* Reading, 237-256, bes. 240f.

[117] Von den älteren Literarkritikern sah etwa *Hirsch,* Studien, 99-101 keinen Grund, die beiden Fußwaschungsdeutungen literarisch voneinander zu trennen; bloß Teile der

und/oder redaktionsgeschichtlichen Hauptmodellen finden sich da und dort auch noch andere Analysevorschläge: So legte etwa *W.L. Knox* im Jahr 1950 eine kleine, vornehmlich traditionskritische Arbeit zu Joh 13,1-30 vor, in der er die *VV. 7.10f* für Bearbeitung des Evangelisten hielt: In der Vorlage hätte der Abendmahlsbericht samt einiger paränetischer Logia gestanden; dies wäre "already enforced by the story of the example of the footwashing" gewesen.[118] Aber auch die VV. 6.8.9 hätte der Evangelist wohl schon so vorgefunden.[119] Auch die Studie zu den Parallelüberlieferungen im Lk- und JohEv von *J.A. Bailey* macht sich traditionskritische Gedanken zur Fußwaschungsperikope; in diesem Zusammenhang wird aber auch zur literarkritischen Situation Stellung bezogen: Der Evangelist "found the footwashing and the first interpretation (that in vv. 6-11) in a written source, and added the second (12-17) himself".[120]

Von den üblichen Analysemodellen weicht auch *E. Haenchen* in seinem posthum erschienen Joh-Kommentar ab: Der *Evangelist* überarbeitet ihmzufolge eine *synoptikerfremde Quelle,* in der VV. 1a.2.4-7.12-17 gestanden hätten. Er selbst fügt im Rahmen der Einleitung die VV. 1bcde.3 hinzu und folgt dann seiner Tradition in VV. 4-7.12-17 nacherzählend und ohne größere Eingriffe. *Redaktioneller Zusatz* seien nur VV. 8-11 und 18-20.[121] - Auffällig an dieser Schichtaufteilung ist jedenfalls, daß Haenchen, der die zweite Deutung für traditionell hält - und insofern Modell a nahe steht -, den ersten Redegang des Dialogs von den beiden weiteren trennt: VV. 6-7 seien, gefolgt von V. 12, so schon in der Quelle und beim Evangelisten gestanden:[122] Die beiden weiteren Redegänge, die sonst üblicherweise - *zusammen mit VV. 6-7* - als symbolische Deutung der Fußwaschung im Rahmen der typisch joh Christologie und Soteriologie gewertet werden, sind nach Haenchen überhaupt ein dunkler, seinerseits die Situation mißverstehender *Zusatz* einer späteren Hand.[123] Der Kommentator ist also einer der wenigen, die einer glatten Erklärung des Dialogs VV. 6-11 nicht trauen, sondern *in diesem selbst* erhebliche Schwierigkeiten, die zur Schichtentrennung Anlaß geben, sehen.[124]

Die jüngste ausführliche literarkritische Analyse der Perikope legte *M. Wojciechowski* vor: Ohne große Rücksichten auf redaktionstheologische und formale Fragen ermittelt er mit wort- und stilstatistischer Methode eine Textschichtung:[125] Als *Erzählquelle* : VV. 1a. 4-5. 6(ab)c. 8(abc)d. 9(a)bc. 12. 17a.[126] - Zwei *Redaktionsebenen* bearbeiten den Text: Eine *Schicht A* hätte hinzugefügt: VV. 10abc.13.16 ("logia authentiques") und VV. 7.10de.11b. 14-15.17b.[127] Von einer zweiten *Bearbeitungsschicht B* seien noch die christologischen Reflexionen über die Person Jesu in VV. 1bcde.3.19-20 hinzugekommen.[128]

Perikopeneinleitung, VV. 10de-11 und 18-20 seien sekundär. In harmonisierender Weise spricht sich *Ruckstuhl,* Einheit, 124f gegen Mehrschichtigkeit von Joh 13 (im Sinn Bultmanns) aus, da die innere, theologische Einheit von Jesu "Heilandsdienst an den Menschen" und der Nachahmung Jesu durch seine Nachfolger die beiden Deutungen verbinde. - *Dunn,* Washing, 249 spricht sich nach Kurzdarstellung der einschlägigen Analysen ebenfalls für die ursprüngliche literarische Einheit der Erzählung aus. - In der jüngsten Monographie zur Perikope geht *Thomas,* Footwashing, 116-125 m.E. nicht wirklich auf die Argumente für eine Textentwicklung in mehreren Etappen ein: Nach seiner Vers-für-Vers Auslegung (aaO. 79-116) votiert er, weil der Text eben als Einheit lesbar sei, für literarische Einheitlichkeit. Ich füge dazu an, daß es sich dabei wohl nur ein Mißverständnis von Absicht und Voraussetzung diachronen Fragens handeln kann: Aporienfeststellung und Rückfrage nach der Textentwicklung unterstellt dem Jetztext ja keineswegs, daß er sinnlos und unlesbar sei!

[118] *Knox,* John 13, 161; die zweite Deutung gehört also zur Vorlage.

[119] *Knox,* John 13, 162. Diese Zuweisung ist allerdings kaum begründet.

[120] *Bailey,* Traditions, 32-37, hier 36. Auch die redaktionsgeschichtliche Forschung in der Linie G. Richters hatte die zweite Deutung für sekundär gehalten: Allerdings für eine Erweiterung durch die *nachevangelistische Redaktion;* die erste Deutung wies sie aufgrund redaktionstheologischer Betrachtung energisch dem Evangelisten - nicht einer Quelle - zu.

[121] *Haenchen,* Joh, 453-460. - Nach dem Vorwort des Herausgebers dürfte die Kommentierung unserer Perikope auf die frühen 60-er-Jahre zurückzugehen: aaO. XIII.

[122] Damit weist *Haenchen,* Joh, 458 die weithin beobachtete Aporie zwischen den beiden Verwendungen von γινώσκειν in VV. 7.12 als nur scheinbaren Widerspruch zurück: Die Verheißung späterer Erkenntnis geht natürlich auf die Zeit nach Ostern, aber die Erzählung kann hier nicht so lange warten! Auch sonst sind im JohEv ja "gern die Zeiten der irdischen Wirksamkeit Jesu und der Gemeinde ineins" gesetzt (ebd.).

[123] *Haenchen,* Joh, 457f.

[124] Ich weise darauf hin, daß auch meine eigenen Analyse Grund zu literarkritischer Arbeit *innerhalb* des Dialogs sehen wird. Nur scheint mir - wie noch auszuführen sein wird - die Bruchlinie nicht zwischen V. 7 und V. 8 zu liegen.

[125] *Wojciechowski,* Source, 135-141. Die gesamte Arbeit verwendet laut aaO. 135 als sprachstatistisches Werkzeug die Listen und Kommentierungen bei *Boismard - Lamouille,* Jean, 491-514.515-531 und *Neirynck,* Synoptiques, 45-66.

[126] *Wojciechowski,* Source, 138 bietet eine zusammenfassende Textübersicht. Für die eingeklammerten Versteile nimmt der Autor an, daß sie in der Quelle anders formuliert waren. AaO. 139 stellt er fest, daß die so erschlossene Erzählung eine symmetrische Struktur aufwiese, was die Richtigkeit der Analyse bestätige: V. 8d sei die Mitte, um die herum sich die Geschichte konzentrisch anordne. - Ich frage aber kritisch, ob V. 9 im Modell Wojciechowskis *inhaltlich* nicht in der Luft hängt: Die Auskunft, diese Wortmeldung Petri habe *strukturell* einen guten Platz, scheint mir da nicht ausreichend! - Die Erzählung sei klar, detailreich und so wohlinformiert, daß sie von einem Augenzeugen stammen könnte (ebd.).

[127] Diese letztgenannten Zufügungen insistierten auf die Anwendung des Geschehens auf die Situation der Jünger: *Wojciechowski,* Source, 139. Schließlich gehen auch noch die Verräterhinweise VV. 2.11a.18 auf das Konto der Redaktion A (aaO. 140).

[128] Das Modell leidet m.E. daran, daß es bloß mit sprachstatistischen Mitteln erstellt ist, ohne die Schichten ernstlich redaktionsgeschichtlich zu verifizieren!

1.3.2 ZUR HERKUNFT DER FUSSWASCHUNGSTRADITION

Im Rückblick auf die Darstellung der bisherigen literar- und redaktionskritischen Barbeitung der Fußwaschungsperikope läßt sich für die Frage nach einem Ansatzpunkt der traditionsgeschichtlichen Rückfrage sagen: die Textaufteilung nach *Modell a* bietet zugleich eine unmittelbare Basis für die Traditionskritik: Demnach wären die Erzählung der Fußwaschungshandlung und ihre Deutung als nachzuahmendes Vorbild im wesentlichen vorjoh Tradition, welche dann auf ihre literarische Gattung, ihren ursprünglichen Sitz im Leben, auf allfällige Traditionsberührungen mit anderen ntl. Texten und auf ihre urchristentumsgeschichtliche Herkunft zu befragen ist. Eine Rückfrage nach dem historischen Jesus könnte folgen.[1] Demgegenüber ist mit der Annahme von *Modell b* noch keine Option für einen Ausgangspunkt der traditionsgeschichtlichen Befragung getroffen: Es wird zunächst nur die literarisch-redaktionsgeschichtliche Priorität der ersten vor der zweiten Fußwaschungsdeutung behauptet. Daß dabei die VV. 6-11 nicht ohne weiteres als traditioneller Bestandteil der Erzählung ausgegeben werden, ergibt sich aus dem häufig dafür ins Treffen geführten joh Charakter der Verse in Inhalt (soteriologischer Symbolismus!) und Form (Mißverständnisdialog!). So kommt es zur noch darzustellenden eigenartigen Situation, *daß viele Forscher, die in redaktionsgeschichtlicher Hinsicht Modell b vertreten, in traditionsgeschichtlicher Hinsicht dennoch der als redaktionell angesehenen zweiten Fußwaschungsdeutung (VV. 12ff) Ursprünglichkeit zubilligen:* Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß der traditionsgeschichtliche status quaestionis - anders als der literarkritische - von einem deutlichen Konsens geprägt ist. - Das Folgende gliedert sich demzufolge in einen Hauptpunkt, wo die Positionen und Argumentationsmuster der Vertreter der Mehrheitsmeinung zur Darstellung kommen (1.3.2.1) und einen Blick auf verschiedene davon abweichende Vorschläge (1.3.2.2 - 1.3.2.3).

---

1 Zu letzterem vgl. aber die recht dogmatische Positionsnahme bei *Robinson*, Significance 145, der im Rahmen der Rückbindung der Überlieferung an den historischen Jesus auf die eigentliche traditionsgeschichtliche Arbeit verzichten zu können glaubt: "...the primary explanation of the incident is to be found within the context of Jesus' ministry rather than in that if the Church's life...".

1.3.2.1 *Joh 13,4f.12ff als ursprüngliche Fußwaschungstradition in Verwandtschaft mit Lk 22,27*

Nachdem auch zuvor schon die traditonsgeschichtliche Wurzel der Fußwaschungserzählung immer wieder in eine Verbindung mit der "kleinen Abschiedsrede" des LkEv (bes. 22,24-27) gebracht wurde,[2] hat *R. Bultmann* in seiner "Geschichte der synoptischen Tradition" (Erstauflage 1921) und in seinem Johanneskommentar (1941) diese Ansicht - knapp - formuliert und zur bis heute klassischen Position erhoben: In seiner Darstellung zu "Form und Geschichte der Apophthegmata" stellt Bultmann einen allgemeinen traditionsgeschichtlichen Grundsatz dar und wendet ihn auf unsere Perikope an: "Jedenfalls ... haben im allgemeinen die Worte eine Situation erzeugt, nicht umgekehrt. Ein deutliches Beispiel dafür ist die Geschichte von der Fußwaschung Joh 13,4f.12-15, die der Joh-Evangelist für seine Komposition in c. 13 benutzt hat, und die auf Lk 22,27 (oder einem verwandten Logion) beruht, die freilich nicht mehr den primitiven Stil des alten Apophthegmas zeigt".[3] Im Kommentar bestimmt Bultmann nach der bereits referierten Analyse die Erzählvorlage des Evangelisten so: "Das Quellenstück gehört zur Gattung der Apophthegmen, in denen eine Handlung oder ein szenischer Rahmen den Hintergrund für ein Herrenwort bildet; und zwar liegt offenbar ein relativ spät gebildetes Apophthegma vor, da Jesu eigene Aktion hier die Veranlassung zu seinem Worte gibt. (Anm. 2: Zu-

---

2 So u.a. schon *Strauß*, Leben Jesu II, 409: Die Fußwaschungsszene bei Joh könnte "die sagenhafte Ausführung einer synoptischen Demuthsrede" sein. Und weiter: "Wenn nämlich bei Matthäus (20,26ff.) Jesus seine Jünger ermahnt, wer unter ihnen groß sein wolle, der solle der anderen διάκονος sein, gleichwie er nicht gekommen sei, διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι, und wenn er dieß hier bei Lukas (22,27.) in der Frage ausdrückt: τίς γὰρ μείζον, ὁ ἀνακείμενος, ἢ ὁ διακονῶν, und mit der Hinweisung verbindet: ἐγὼ δέ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν: so könnte zwar sehr wohl Jesus selbst für gut gefunden haben, diesen Ausspruch durch ein wirkliches διακονεῖν inmitten seiner, die Rolle der ἀνακείμενοι spielenden Jünger zu veranschaulichen; ebensogut aber könnte man, sofern die Synoptiker von einem solchen Vornehmen schweigen, die Vermuthung fassen, es möge, sei es die Sage, wie sie dem vierten Evangelisten zu Ohren kam, oder er selbst, *aus jenem Dictum dieses Factum herausgesponnen haben".* (Hervorhebung Ch.N. - Wie der Schlußsatz des Zitats zeigt, legt sich Strauß aber in der Frage, ob es sich um traditionsgeschichtliche Querbeziehung oder um literarisches Benützungsverhältnis handelt, nicht fest.) Vgl. auch *B. Bauer*, Kritik III, 225ff. - Weiters: *Loisy*, Jean, 709 mit Anm. 3; *Clemen*, Entstehung, 235-241 und *Heitmüller*, Joh, 145 ("In dem Wort Lk. 22,27 [könnte] der Anlaß zur Entstehung einer derartigen Erzählung gelegen haben"); *Spitta*, Grundschrift, 382 und *Streeter*, Gospels, 423 sehen in Joh 13 sogar den ursprünglicheren Traditionsbestand überliefert: Lk 22,27 biete hingegen ein "Echo" bzw. ein "Fragment" davon.

3 *Bultmann*, Geschichte, 49.

grunde liegt der Bildung offenbar das Herrenwort Lk 22,27 bzw. eine Variante desselben.)".[4] Der Stil wird für semitisierend befunden, in der traditionellen Deutung sei vor allem die typisch jüdische Schlußweise bezeichnend.[5]

W. Lohse diskutiert den traditionsgeschichtlichen Vorschlag Bultmanns, stellt einige wesentliche kritische Fragen, kommt aber zu keiner eingehenderen Beschäftigung mit dem Thema: Die Annahme literarischer Abhängigkeit von Lk 22,24-27 lehnt er ab. Die Annahme mündlicher Überlieferung für die Vorgeschichte von Joh 13,1-20 scheint ihm demgegenüber die einzige Möglichkeit zu sein, die Textentstehung zu erklären: Nähere Bestimmungen seien aber wohl nicht mehr möglich.[6] - Bei *G. Richter* fällt auf, daß er, der in *literar- und redaktionskritischer* Hinsicht das der Position Bultmanns entgegengesetzte Analysemodell vertritt und dies auch sorgfältig und kritisch begründet, die *traditionsgeschichtliche Frage* kaum stellt. Dort, wo er es - nebenbei - tut, übernimmt er ohne große Rücksichten Bultmanns Antwort.[7] Dies trotz der Tatsache, daß eine solche Ansicht seiner Analyse Schwierigkeiten machen *muß:*[8] Diese Unstimmigkeit, die - wie im folgenden zu zeigen ist - auch andere Forscher hinnehmen, wird uns noch ausführlich beschäftigen.

Sucht man aus der Perikopenkommentierung *R.E. Browns* Auskunft über die traditionsgeschichtliche Herkunft und Gestalt der Fußwaschungsüberlieferung im Sinn unserer Fragestellung, so muß man zwischen den Zeilen lesen: Der Autor vermeidet eine eindeutige Festlegung. Angesichts seiner Zuweisung der zweiten Deutung an eine sekundäre Bearbeitung der Perikope betont er, dies sei "not necessarely the same as the question of which is the oldest; ... at times the redactor added to the Gospel genuinely ancient material".[9] Damit will er sich - wie schon Richter - offensichtlich eine Option für die traditionsgeschichtliche Priorität der zweiten Fußwaschungsdeutung offenhalten. Eine solche Option spricht er nicht eindeutig aus, seine Auslegung von VV. 12-20 scheint sie aber nahezulegen: Er bemüht sich, für die einzelnen Textteile und für das Argumentationsmuster insgesamt synoptische Vergleichstexte - Traditionsvarianten? - aufzufinden: Zunächst weist er für die gesamte zweite Deutung auf *Lk 22,24-29* hin,[10] dann diskutiert er für V. 16 die Stellen Mt 10,24-25 und Lk 6,40.[11] Für

---

4 *Bultmann,* Joh, 352. - Trotz abweichender Analyse (dazu s. oben) stellt sich auch *Knox,* John 13, 161f die Herkunft der joh Fußwaschungsgeschichte ähnlich vor: "It would seem that John had before him an account of the Last Supper in which a collection of sayings, similar to Luke (22,24-30 - Hinweis Ch. N.), was ascribed to Jesus, and that the lesson as to humility and mutual service was already enforced by the story of the example of the footwashing".

5 *Bultmann,* Joh, 362, Anm. 3 mit Verweis auf *Strack - Billerbeck,* Kommentar III, 223-226. - Ich merke an, daß eine eingehende Begründung für die geschilderte Position fehlt; auch die Neugier bezüglich der *näheren Umstände der Entstehung* der Fußwaschungstradition bleibt ungestillt.

6 Zum Ganzen: *Lohse,* Fußwaschung, 111-113. In seinen Anfragen an Bultmann betont er, daß in VV. 4f.12-15 "schwerlich ein Wort wie Lk 22,27 wiederzuerkennen" ist. Als Wurzelgrund für die Fußwaschungsüberlieferung ließe sich demnach nicht ein "uns bekanntes synoptisches Logion" vermuten, sondern allenfalls ein anderes, uns unbekanntes Logion, "das vielleicht eine entfernte Ähnlichkeit mit Lk 22,24-27 aufwies" (aaO. 112). Aber näherhin sei nichts darüber auszumachen. "Wenn die Fußwaschung wirklich auf ein Lk 22,24ff verwandtes Logion zurückgeht, dann liegt eine so lange literarische Entwicklung zwischen diesem Logion und der Geschichte, wie sie uns heute vorliegt, daß man praktisch keine Abhängigkeit mehr feststellen kann" (aaO. 113).

7 *Richter,* Fußwaschung, 314: "...Man wird gerne den Exegeten zustimmen, welche VV. 12-17 oder 12-15 als bereits von der Tradition geformtes Stück bezeichnen".

8 Der Autor scheint diese Schwierigkeit aber nicht wahrzunehmen: *Richter,* Fußwaschung, 314: "Warum hat nun der Herausgeber oder der Redaktor des Evangeliums diese zweite - ursprünglichere, vorjohanneische - Deutung der Fußwaschung zur ersten Deutung hinzugefügt? Die Erklärung scheint nicht allzu schwierig zu sein ...". In der Freude über die bündige redaktionsgeschichtliche Erklärung der beiden Deutungen dürfte die kritische Rückfrage, wie man sich den literarischen Prozeß dann konkret vorstellen soll, untergegangen sein: Die Annahme der Existenz eines Textteils, der in der angenommenen Vorlage des Evangelisten ebenso wie in der jetzt vorliegenden Perikope gestanden hätte, zwischendurch aber *"vorübergehend"* aus dieser entfernt gewesen sei, scheint wohl nicht nur mir jenseits aller echten Kontrollierbarkeit: Eine *Schwierigkeit* ist zwischen einer literarischen Analyse nach Modell b und der Annahme der traditionsgeschichtlichen Ursprünglichkeit der zweiten Deutung also *auf jeden Fall* zu orten!

9 *Brown,* John II, 561. - Der Kommentator macht sich auch Gedanken bezüglich des geschichtlichen Werts der Fußwaschungstradition: Einerseits sei die Annahme der Historizität "the simplest explanation", andererseits sei aber zu überlegen "whether such a highly symbolical action was really performed by Jesus, especially since we have no Synoptic corroboration" (aaO. 568). Aber: Der Evangelist zeichne sich mehr dadurch aus, ihm zugekommene Traditionen theologisch zu erhellen, als dadurch, diese darstellerisch auszumalen. Darüber hinaus spreche die Tatsache, daß zwei verschiedene Geschehensdeutungen in joh Kreisen entstanden sind, für das hohe Alter der zugrunde liegenden Überlieferung (ebd.). - Ich merke an, daß letzteres Argument m.E. nur innerhalb eines Kompilationsmodells Geltung haben kann: Zwei voneinander unabhängige, *selbständige Traditionsvaranten* wären tatsächlich ein Indiz für ein hohes Alter der Überlieferung. Nur: Brown vertritt ein *Überarbeitungsmodell,* innerhalb dessen mir eine solche Argumentationsweise nicht legitim erscheint.

10 "Perhaps Luke xxii 24-29 represents a mixture of Synoptic tradition and a truncated echo of a tradition similar to that found in John": *Brown,* John II, 569. - Damit dürfte wohl ein traditionsgeschichtliches Modell im Sinn Bultmanns nahegelegt sein.

11 Gegen *Sparks,* Knowledge, 58-61 und mit *Dodd,* Herrenworte, 75-86 (vgl. *ders.,* Tradition, 335-338 - mit Zustimmung etwa auch von *Lindars,* John, 455) spricht sich *Brown,* John II, 570 bei dieser Stelle gegen eine literarische Benützung des MtEv durch Joh aus und votiert für "drawing on a common collection of material". - Ich weise darauf hin, daß bei der literarkritisch prekären Situation von V. 16 mit dieser - m.E. richtigen - Sichtweise aber nichts darüber ausgemacht sein kann, ob es einen *ursprünglichen Zusammenhang* der Fußwaschungstradition mit der zweiten Deutung gab.

VV. 17.18-19.20 stellt er analoge Überlegungen an. - Insgesamt kommt der Kommentar aber zu keiner expliziten traditionsgeschichtlichen Stellungnahme: Denn wenn R.E. Brown durch das Aufzeigen der synoptischen Parallelen zu den einzelnen Versen aus der zweiten Deutung offensichtlich ausgeschlossen haben möchte, daß diese eine bloße redaktionelle *Erfindung* seien, so ist damit über eine *ursprüngliche* Verknüpfung der Erzählung mit dieser Fußwaschungsdeutung noch nichts gesagt: Ein "drawing on common material" ist ja auch einem späteren Bearbeiter einer *ursprünglich andersgestaltigen* Fußwaschungstradition möglich.

Daß die zweite Deutung von Jesu Handlung für *H. Thyen* literarisch jünger ist, haben wir schon gesehen.[12] Ob damit aber auch eine traditionsgeschichtliche Aussage getroffen ist, wird auch bei ihm nicht recht klar:[13] Es hat den Anschein, daß im Rahmen seines Versuchs einer "konsequenten Redaktionskritik" ein solches Frageinteresse auch gar nicht in den Blick kommt.

R. Schnackenburg äußert sich in seinem Kommentar zur Problematik der Traditionsgeschichte der Fußwaschungsüberlieferung in gewohnt differenzierender Weise:[14] Ähnlich wie schon R.E. Brown formuliert er gleich eingangs der Analyse die Forderung, bei der Frage danach, welche der beiden Deutungen die ältere sei, zwischen der traditionsgeschichtlichen und der literarischen Ebene zu unterscheiden.[15] Auf literarischer Ebene folgt er dann - wie oben dargestellt - im wesentlichen dem Analysemodell b. Innerhalb der Kommentierung von VV. 12-17 weist er dieser Passage dann aber - wie Richter - die traditionsgeschichtliche Priorität zu: Sie ist "sicherlich die ältere Deutung, obwohl sie im JohEv *literarisch* jünger, erst durch die Redaktion hinzugewachsen ist". Zur Begründung wird vorerst nur auf die Nähe zur synoptischen Überlieferung, besonders Lk 22, 27 und 12,37, hingewiesen. Die joh Redaktion zeichne sich auch sonst durch den Rückgriff "auf Gedanken und Worte, die uns aus den Syn bekannt sind", aus.[16]

---

12 Siehe oben unter 1.3.1.2 (S. 39f).

13 Vgl. etwa die folgenden beiden Äußerungen z.St.: "Denn literarisch setzt die zweite Deutung die erste voraus und kann darum nicht - wie Bultmann meint - vorjohanneische Tradition sein" (*Thyen*, Brüder, 534). Und: "Auch wenn Joh 13,12ff. *traditionsgeschichtlich* älter sein mag (vgl. Lk 22,24ff.!) als das johanneische Stück 13,4-11, so ist es ... doch *literarisch* jünger, da jenes dieses voraussetzt" (*ders.*, Literatur [1979], 130).

14 Als Leitfragen im Hintergrund seiner Überlegungen stehen wohl auch die Probleme um die Historizität der verschiedenen Überlieferungen vom letzten Mahl Jesu im JohEv und bei den Synoptikern. Damit stößt er sofort auf die Frage, ob es sich etwa in der Fußwaschungserzählung um eine literarische Fiktion nach synoptischen Vorlagen handelt. Zur Frage der Historizität selbst siehe *Schnackenburg*, Joh III, 45f.

15 *Schnackenburg*, Joh III, 7 mit Anm. 6.

16 *Schnackenburg*, Joh III, 27 mit Anm. 63.

Im Exkurs "Das johanneische Abendmahl und seine Probleme"[17] versucht er, die Annahme einer Fußwaschungsüberlieferung, welche ursprünglich Jesu Diensthandlung erzählte und als Vorbild deutet, zu begründen: Diesen Begründungsversuch setzt auch Schnackenburg in der Diskussion der angenommenen Traditionsberührungen von Joh 13 mit Lk 22,27 und 12,37 an. Eine unmittelbare Abhängigkeit des JohEv von Lk schließt er im allgemeinen wie in diesem speziellen Fall aus.[18] Vielmehr kenne Lk offenbar eine Tradition, "in der das Bild des Dienens Jesu zur Überlieferung vom letzten Mahl gehört".[19] Dabei ist der Ausspruch Jesu, er sei als Dienender in der Jünger Mitte (22,27), allein deswegen schon auffällig, "weil im Kontext von einem Dienen Jesu nichts erzählt wird - es wird vorausgesetzt".[20] Somit sei es "sehr wohl möglich, daß Lukas und Joh unabhängig voneinander einer älteren Tradition folgen, die vom Dienen Jesu beim letzten Mahl zu berichten wußte. Spuren einer solchen Überlieferung lassen sich vielleicht auch in dem Gleichnis von den wachenden Knechten Lk 12,35-38 erkennen, näherhin in V 37b...".[21] Wie Lk zu dieser Überlieferung Zugang bekam, läßt sich für Schnackenburg nicht mehr mit Sicherheit feststellen,[22] im

---

17 *Schnackenburg*, Joh III, 38-53, bes. 45-48.

18 *Schnackenburg*, Joh III, 46f. Zur Begründung verweist er u.a. darauf, daß der zentrale Begriff aus Lk 22,27 διακονεῖν in Joh 13 fehlt. (Bei Lk bezeichnet er hier und sonst den Tischdienst; auch Joh 12,2 kennt die Vokabel in dieser Bedeutung!)

19 *Schnackenburg*, Joh III, 47. Lk verbindet diese Tradition vom Dienen Jesu mit der Rangstreitperikope Mk 10,41-45, wobei erstere das Schlußlogion vom Sühnetod Jesu (Mk 10,45) ersetzt.

20 *Schnackenburg*, Joh III, 47. - Der Autor verweist hier auf *Roloff*, Anfänge, 55ff. 58.60, der (mit *Schürmann*, Abschiedsrede, 63-99) annimmt, Lk 22,27 entstamme einem von Mk unabhängigen, *vorlukanischen* Mahlbericht, während nur die jetzige Gestalt der *VV. 24-26* zu Mk 10,42-44 deutlich sekundär sei (*Roloff*, Anfänge, 57): Roloff stellt sich den Zusammenhang so vor, daß die vorjoh Fußwaschungserzählung (13,4-5.12-15) "paraphrasierende Weiterführung", sei, welche Lk 22,37 "hinsichtlich der konkreten Gestalt des Dienens Jesu expliziert" (aaO. 61).

21 *Schnackenburg*, Joh III, 47. In Lk 12,37b wird die Situation, die die gewohnten Rangverhältnisse umkehrt, ähnlich wie in Joh 13 beschrieben: der Herr umgürtet sich und bedient die bei Tisch liegenden Knechte! - Die "Nähe zu der in Joh. xiii.1-20 verarbeiteten Tradition" bringt *Roloff*, Anfänge, 60f sogar zur Annahme, daß Lk 12,37b den vorjoh Fußwaschungsbericht direkt voraussetzt. Somit: Der vorjoh Fußwaschungsbericht selber sei eine "sekundäre erzählerische Paraphrase" (aaO. 61) jener Tradition, die uns auch in Lk 22,27 greifbar ist; Lk 12,37b hingegen sei sekundäre Auffüllung des Parusiegleichnisses 12,36-37a, welche ihrerseits von der vorjoh Fußwaschungsgeschichte direkt abhänge (aaO. 60).

22 Dem Versuch einer traditionsgeschichtlichen Rekonstruktion des vorlk Mahlberichtes im Sinn (Schürmanns und) Roloffs steht Schnackenburg im einzelnen offenbar reserviert gegenüber. Andererseits hat es den Anschein, daß Schnackenburg zur Fußwaschungsgeschichte als eigenständiger *Erzähltradition* größeres Zutrauen hat als *Roloff*, Anfänge, 58: Für diesen ist die Hypothese unhaltbar, wonach V. 27c ein Element der in

Kern sei sie aber jedenfalls die gleiche, die auch von der joh Quelle im Bericht von der Fußwaschung geboten wird.[23] - Der *ursprüngliche* Haftpunkt dieser Tradition vom Dienen Jesu bei einem Mahl muß nicht unbedingt das *letzte Abendmahl* gewesen sein; die Quelle für Joh 13 hat Jesu Dienst aber wohl schon an diesem Ort überliefert. Von daher liegt nahe, daß der Evangelist die Fußwaschungsgeschichte schon in seiner Quelle für den Passionsbericht vorfand.[24]

J. Beutler macht in seiner Arbeit zu Joh 13 nur eine kurze Bemerkung zur Traditionsgeschichte der Perikope. Er vermeidet eine eindeutige Positionsnahme, neigt aber doch zur hier zu referierenden Mehrheitsmeinung der traditionsgeschichtlichen Priorität der zweiten Deutung: Dieser Meinung sei "insofern zuzustimmen, als sowohl in VV. 13f und 16 wie auch in V. 20 altes, ähnlich auch bei den Synoptikern verarbeitetes Traditionsgut verwendet ist ... Dennoch dürfte es besser sein, bei diesen Versen in ihrer vorliegenden Gestalt nicht von einer parallelen oder sogar früheren Überlieferung zu sprechen, sondern von einer nachjohanneischen Reinterpretation der Fußwaschung und ihrer ersten Deutung".[25]

In einer für unser Thema interessanten Arbeit aus dem Jahr 1976 bietet *H. Klein* zwar keine selbständige Untersuchung zur Fußwaschungstradition, kommt innerhalb seiner traditionskritischen Überlegungen zu den lk und joh Abweichungen von der mk Passionsüberlieferung jedoch auch auf Joh 13,1-20 zu sprechen.[26] Als eine der in diesem Zusammenhang "weniger deutlichen Parallelen"[27]

Joh 13,4f bewahrten, bei Lk aber unterdrückten Fußwaschungstradition sei; er schätzt den vorjoh Bericht als "Paraphrase" und "Verselbständigung" der *Wortüberlieferung Lk 22,27* ein (aaO. 58.61).

[23] An dieser Stelle der Argumentation merkt der Autor an, daß mit dem Erweis der Traditionalität der Fußwaschungserzählung zwar nicht gleichermaßen die Historizität feststünde, die Geschichte aber aus dem Verdacht, eine bloße theologische Fiktion des vierten Evangelisten zu sein, herausgekommen sei: *Schnackenburg*, Joh III, 47. Jedenfalls handle es sich um eine "länger zurückreichende Tradition" (aaO. 48).

[24] *Schnackenburg*, Joh III, 48.

[25] *Beutler*, Heilsbedeutung, 200. - Man kann aber fragen, inwiefern die VV. 13f.16.20 für die Traditionalität der zweiten Deutung sprechen können: VV. 16.20 basieren zwar zweifellos auf traditionellem Material, doch kann es sich sehr wohl um die redaktionelle Aufnahme *fußwaschungsfremder* Logia handeln. Was an VV. 13f traditionell sein soll, ist mir nicht klar: Eine wirkliche Begründung für das Votum ist also nicht geboten; darum wohl auch die im letzten Satz des Zitats vorgenommene Einschränkung, die das Forschungsinteresse auf die redaktionsgeschichtliche Fragestellung eingrenzt.

[26] *Klein*, Passionstradition, 155-186, hier 169-172. Die Grundthese dieses Beitrags: Die joh Passionsquelle und die lk Passions-Sondervorlage, die der dritte Evangelist mit der mk Passion kombinierte, gehen auf eine gemeinsame "Grundschicht" zurück. Diese "Grundschicht" wiederum sei eine "Schwester" der Mk-Passion, da sie von der Passions-Vorlage des Mk abhängt: aaO. 156.185f (mit Diagramm S. 186).

des dritten und vierten Evangeliums gegen Mk analysiert er die Beziehung von Lk 22,27 und Joh 13,4f.12-17: Er geht dabei aus von der Annahme, Lk 22,27 oder ein ähnlicher Spruch sei schon in der lk Passions-Sondervorlage gestanden, und zwar sicherlich innerhalb einer Mahlszene.[28] Wenn dem so ist, wäre Bultmanns Ansicht von der Entwicklung der Fußwaschungsgeschichte aus diesem Logion heraus folgendermaßen zu präzisieren: Lk 22,27 gehörte ursprünglich zum vorlk Mahlbericht, der auch in 22,15-17(18) aufgenommen ist. Zwischen VV. 17(18) und 27 stand ursprünglich etwas, das Lk durch die Einträge VV. 19ff.21ff.24ff ersetzte: Dieser ganze vorlk Mahlbericht erzählte von einem "Hausvaterdienst des Darreichens des Brotes und Weines als Dienst Jesu an den Seinen".[29] Die joh Fußwaschungsüberlieferung stelle dazu eine Traditionsvariante dar: "Die Vorlage des Johannes hätte dann den Mahlbericht Lk 22,15ff und das möglicherweise auch bei Lk ausgefallene Gut zu der bloßen Feststellung gekürzt: καὶ δείπνου γινομένου, während auf der anderen Seite der Dienst Jesu nun nicht mehr als Hausvaterdienst, sondern als Fußwaschung, als niedrigster Sklavendienst interpretiert wurde".[30] - Klein stellt selbst die Frage, wie es zu einer solchen Veränderung innerhalb *eines* Traditionsstromes habe kommen können.[31] Er versucht eine Antwort mit Hinweis auf Lk 7,36-50, einer "Erzählung, die mit der Salbung in Betanien zusammenhängt (vgl. Joh 12,1ff) und auch das Motiv der Fußwaschung bringt (V. 44)": Hier allerdings hatte der *Hausvater* seinen Dienst nicht erfüllt. Aber auch bei Annahme dieses Zwischengliedes muß H. Klein den von ihm angenommenen Überlieferungsprozeß als "Zersetzung und Verwilderung der Tradition" bezeichnen, was aber "für die johanneische Tradition ohnehin anzunehmen" sei.[32] Somit: Die Fußwaschungserzählung sei

[27] So die Kapitelüberschrift: *Klein*, Passionstradition, 168.

[28] Die Begründung ist lapidar: Lk hätte an die Einfügung der mk Rangstreitperikope an *dieser* Stelle nur denken können, wenn etwas wie 22,27 schon in der Vorlage stand, er sich also Mk 10,42ff "bewußt für diesen Zusammenhang aufgespart hat": *Klein*, Passionstradition, 169.

[29] *Klein*, Passionstradition, 170.

[30] *Klein*, Passionstradition, 170 mit Hinweis auf *Wellhausen*, Lk, 123, wo die Fußwaschung als "Verschärfung der διακονία" bezeichnet wird.

[31] Man bedenke: Der Weg von der rituellen Ehrenaufgabe des Hausvaters beim Mahl zum "niedrigen Sklavendienst", als den Klein die Fußwaschung beschreibt, ist weit. Vgl. dazu auch die Bemerkung in *Roloff*, Anfänge, 58: "Die Verteilung von Brot und Wein ist die normale Funktion des Hausvaters und kann als solche noch nicht als διακονεῖν gelten".

[32] *Klein*, Passionstradition, 171. - Eine kritische Auseinandersetzung mit einzelnen Argumenten dieses Versuches erfolgt im Rahmen meiner eigenen analytischen Überlegungen.

die "verwilderte" Variante einer auch in Lk 22,15-17(18).27 greifbaren Überlieferung vom *Hausvaterdienst Jesu bei einem Mahl.*

T. Onuki geht in seinen Überlegungen zu Joh 13,1-20 vom Forschungskonsens darüber aus, daß die zweite Deutung traditionsgeschichtlich die ursprüngliche ist.[33] Die literarkritische Frage aber, ob sie durch den Redaktor in den heutigen Text kam oder schon beim Evangelisten gestanden hatte, hält er mit literarisch-redaktionsgeschichtlichen Methoden für nicht entscheidbar:[34] Klärung dieser Frage erhofft er sich von einer traditionskritischen Untersuchung der beiden Logia *VV.16.20:* Haben diese schon "einen eigenen, ursprünglichen Bestandteil der vorjoh Tradition der Fußwaschungsgeschichte gebildet", oder wurden sie "erst durch Johannes oder einen Redaktor anderswoher gesammelt und sekundär mit der Tradition der Fußwaschungsgeschichte verkoppelt"?[35] Onuki behauptet zunächst, daß die ursprüngliche Fußwaschungsüberlieferung ein Apophthegma mit der Funktion einer Gemeinderegel sei, welche zum "Herrschen und Dienen" in der Kirche Belehrung gibt. Als solches habe es seine Parallelen in der synoptischen Tradition.[36] Eine direkte Beziehung sei aber nicht anzunehmen, deshalb ist die Fußwaschungstradition auch nicht weiter zurückverfolgbar: Es läßt sich höchstens sagen, daß ein isoliertes Herrenwort, das auf einem jüdischen Spruch über Herr und Knecht beim Eßtisch gründe, *einerseits* hinter Lk 22,27 stünde und *andererseits* Anlaß zur Bildung des Fußwaschungsapophthegmas gab:[37] Letzteres gehe also auf den gemeinsamen Boden der synoptischen Gemeinderegeln zurück.

Für die traditionsgeschichtliche Beurteilung der VV. 16.20 sei nun Mk 9,33-37 parr besonders aufschlußreich: Auch hier ist nämlich eine Gemeindebelehrung über das Herrschen und Dienen (VV. 33-35) mit einem Herrenwort (V. 37) verbunden; letzteres steht besonders in seiner zweiten Hälfte (V. 37b) Joh

[33] *Onuki,* Abschiedsreden, 158.165.

[34] *Onuki,* Abschiedsreden, 158-165 (s. dazu auch oben unter 1.3.1.1): Neben anderen Gründen führt er vor allem an, daß sich die ganze Perikope durch eine "kettenartige" Kompositionstechnik auszeichne (aaO. 161-164; Diagramm: S. 162); diese Verkettung der Textsequenzen sorgt sowohl für die Aporien, zeigt aber auch den Gestaltungswillen des Autors. Mit literarischen Mitteln sei nicht auszumachen, ob diese Textgestaltung vom Evangelisten oder von einem Bearbeiter stammt: Beiden ist sie zuzutrauen.

[35] Siehe *Onuki,* Abschiedsreden, 165. - Zum Folgenden: aaO. 165-170 ("Traditionsgeschichtliche Einordnung der vorjoh Tradition").

[36] Lk 22,24-27 und Mk 10,42-45: Gegenseitiges Dienen *wie* Jesus, der den Seinen diente. - Mt 23,8-11: Wie Joh 13,13 mit dem Ehrentitel διδάσκαλος. - Vor allem aber Mk 9,33-37 (dazu oben im Text).

[37] So *Onuki,* Abschiedsreden, 166 mit Anm. 37 (S. 248) unter Bezugnahme auf R. Bultmann.

13,20 sehr nahe. Beide Logia, die ihren Hintergrund im jüdischen Botenrecht haben, besitzen eine Parallele in Lk 10,16 par Mt 10,40 (Q). Diese Q-Variante transportiert aber eine andere Sinndimension: Sie drückt das charismatisch-eschatologische Sendungsbewußtsein der "Q-Gruppe" aus, während Mk 9,37b parr und Joh 13,20 innergemeindlich-paränetische Funktion haben. Daraus ergibt sich folgendes: Wenn - wie anzunehmen ist - die Verwendung des Wortes Mk 9,37b in paränetischer Funktion gegenüber jener im Aussendungskontext eine sekundäre Adaptierung darstellt, *die aber schon vor Mk geschehen ist,*[38] dann legt dies auch für eine *paränetische* Fußwaschungstradition, wenn sie einen solchen Botenspruch innergemeindlich adaptiert, ein hohes Alter nahe. Ein ähnlicher Prozeß der Sinnverschiebung ist auch für V. 16 anzunehmen: Die erste Hälfte des Logions (V. 16b) hat seine Parallele in der Q-Überlieferung (Mt 10,24b par: Aussendung/Verfolgung) und steht dort im ursprünglicheren Kontext; die paränetisch-innergemeindliche Anwendung im Rahmen der Fußwaschungstradition ist sekundär, durch die zuvor gebotenen Parallelen aber als alt erwiesen. - Joh 13,16.20 seien also als ursprünglicher Schluß der vorjoh Fußwaschungsgeschichte gut verständlich.[39] Diese habe "mit der symbolischen Handlung Jesu in VV. 4f.12a eingesetzt ... und am Schluß die zwei synoptischen Herrenworte VV. 16.20 gehabt", welche ihrerseits noch von V. 17, der heute zwischen den beiden Sprüchen steht, gefolgt waren.[40]

[38] Zur Begründung der letzteren Annahme (*Onuki,* Abschiedsreden, 167): Es wird allgemein angenommen, daß Mk 9,37a.41 eine ursprüngliche Einheit (ohne speziellen Bezug auf Jesu Person) darstellen; V. 37b sei vormk Zufügung zu dieser Sequenz.

[39] *Onuki,* Abschiedsreden, 168. Dies trotz der Tatsache, daß die Redeeinleitunsformeln ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (VV. 16a.20a) deutlich joh Stil zeigen! (aaO. 169) - V. 16c ist nicht selbständig, sondern eine Analogiebildung zur ersten Spruchhälfte, und soll zu V. 20b überleiten (ebd.).

[40] *Onuki,* Abschiedsreden, 170. - Ich füge folgenden Kritikansatz schon hier an: Der Autor überprüft nicht, ob die zweite Fußwaschungsdeutung *insgesamt* wirklich die traditionelle ist, er setzt es vielmehr voraus! Der interessante Vergleich VV. 16.20 mit Mk 9, 33-37 sagt deshalb nur aus, daß die paränetische Verwendung dieser Logia innerhalb der Fußwaschungserzählung *nicht von vornherein* als ganz jung zu bezeichen ist. Worin aber soll eine ursprüngliche Fußwaschungstradition im Sinn Onukis bestanden haben? (Hier erscheinen mir die Ausführungen - wenn ich recht verstanden habe - nicht ganz eindeutig!) *Entweder* der Autor denkt an eine Geschichte, die *nur* die Handlungserzählung, gefolgt von *diesen beiden paränetisch verwendeten Logia,* und dann V. 17 geboten hat. Ob dies formal denkbar ist und einen inhaltlich "ausreichenden" Text ergibt, ist aber doch die Frage und müßte ausführlicher begründet werden: Auf die Fußwaschung selbst wäre dann nämlich in einer solchen "Deutung" überhaupt nicht mehr Bezug genommen! *Oder:* Die beiden Logia sind zugewachsener (aber deswegen nicht junger) "Schluß" (aaO. 17O) zur paränetischen Deutung. Dann stellt sich aber die von Onuki nicht aufgegriffen Frage, was außer VV. 16.20 von den heutigen VV. 12-20 in dieser Deutung ursprünglich gestanden hätte.- Die eigene Prüfung wird sich der beiden Fragen annehmen müssen: (a) Ist

Der Joh-Kommentar von *M.-É. Boismard* und *A. Lamouille* zeichnet sich durch eine intensive Kombination literarkritischer, redaktionsgeschichtlicher und traditionskritischer Methoden aus. So steht auch die Erstellung des bereits dargestellten literarkritischen Modells im Zusammenhang mit Überlegungen zur Gestalt und Herkunft der Fußwaschungstradition.[41] Die Autoren gehen von der Behauptung aus, daß die älteste Schicht der Erzählung aus der joh Sonderüberlieferungsquelle *(Document C)* stamme: Bei den Synoptikern fehlt sie, der Evangelist *(Jean II)* erfinde aber auch sonst sein Sondergut nicht, sondern folge seinen Quellen. Ein weiteres Argument für die Existenz eines Traditionskernes hinter Joh 13 eröffnet dann die eigentlich traditionsgeschichtliche Überlegung: Indirekt werde eine alte Fußwaschungserzählung nämlich auch durch *Lk* bezeugt: Dieser kenne nach Boismard und Lamouille die Sonderüberlieferungsquelle des Joh. Die Fußwaschung bringt er zwar nicht als eigene Perikope, er verwendet sie jedoch als *Motivspender* für zwei andere Passagen: (a) Lk 22, 24-27 sei eine Bearbeitung, die "l'essentiel en Jn 13,4-5.12-17" einerseits und "la scène racontée en Mc 10,42-45" andererseits kombiniere und an den Platz der joh Fußwaschung setze.[42] (b) Auch in der Ausgestaltung der Perikope von der Liebe der Sünderin zu Jesus (7,36-50) zeige der dritte Evangelist Bekanntschaft mit der Fußwaschungsgeschichte aus der joh Sonderüberlieferungsquelle: Lk 7,38b und Joh 13,5bc weisen eine überraschende Strukturparallele auf;[43] die Vokabel ἐκμάσσειν erscheint im ganzen NT nur an diesen beiden Stellen und an davon abhängigen Passagen;[44] ἄρχομαι begegnet im JohEv nur hier, steht bei Lk

eine Fußwaschungsgeschichte, die nach der Erzählung als Deutung im wesentlichen *nur* VV. 16.20 bot, vorstellbar? (b) Sollte dies nicht der Fall sein, ist zu überlegen, was aus dem Textbestand von VV.12-20 dann der Kern einer ursprünglichen Deutung gewesen sein kann, an den sich (womöglich sehr früh) die Logia VV. 16.20 angeschlossen haben.

41 Siehe vor allem *Boismard - Lamouille,* Jean, 331f.

42 Der Verweis auf Lk 22,27 ist im Rahmen der Traditionskritik zu Joh 13 nicht neu, wie dieser forschungsgeschichtliche Abschnitt zur Genüge zeigte. Spezifisch für Boismard und Lamouille ist jedoch die Verbindung von *Quellen-* und Traditionskritik. Anders als bei den bereits besprochenen Arbeiten von Roloff und Klein ist weiters der primäre Ort der zu untersuchenden Tradition nicht eine *lk* Sonderüberlieferung, und sie erscheine bei Joh nicht als "verwilderte" Variante einer Diensthandlung Jesu; vielmehr böte Lk nur ein motivisches Echo des ursprünglich joh Traditionsstromes aus Document C.

43 *Boismard - Lamouille,* Jean, 332 bieten eine synoptische Gegenüberstellung der Sätze. Tatsächlich stimmen die handlungstragenden Verba z.T. überein und begegnen in gleicher Reihenfolge: Joh 13,5bc: ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας ... καὶ ἐκμάσσειν.../ Lk 7,38b: ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ... ἐξέμασσεν .... Die dativus instrumentalis-Objekte zu ἐκμασσειν stehen in inverser Reihenfolge: bei Joh *nach,* bei Lk *vor* dem Verb.

44 Lk 7,44 (nacherzählende Wiederaufnahme von V. 38) und Joh 11,2; 12,3. Nach *Boismard - Lamouille,* Jean, 332 (mit Verweis auf S. 302) stammen Joh 11,2; 12,3 von der

7,38b in gleicher Funktion und ist bei den Synoptikern insgesamt häufig. Die Tatsache, daß Jesus nach Lk 7,44 den Liebeserweis der Frau mit der durch den Gastgeber verweigerten Fußwaschung vergleicht, verbinde die beiden Perikopen weiters.

Somit steht für Boismard und Lamouille fest: Es gab in der joh Quelle eine Fußwaschungserzählung. Sie mußte die Handlungserzählung (wegen der Berührungen mit Lk 7,38b) und den sachlichen Kern der zweiten Deutung (wegen der Berührungen mit Lk 22,27) enthalten haben.[45] In der Perikopenakoluthie der Quelle habe diese Geschichte - anschließend an die Erzählung von der Salbung in Betanien - im Verlauf des Mahles nach der Erweckung des Lazarus ihren Platz gehabt. Die Autoren begründen dies folgendermaßen: Wenn die Salbung von Betanien und die Fußwaschung ursprünglich zusammengehörten, dann sei es leichter verständlich, daß Lk in seiner Variante der Salbungsgeschichte (7,36-50) auf Fußwaschungsmotive zurückgreife.[46] - So anregend und interessant dieses traditionsgeschichtliche Modell und die vermuteten Traditionsberührungen auch sind: Kritische Anfragen scheinen mit geboten: (a) Auch wenn man den Autoren abnähme, daß Lk seine Sünderin-Perikope unter Benützung der joh Quelle zur Fußwaschungsperikope formulierte, so stünde *damit* nur fest, daß die *Handlungserzählung* (VV. 4-5) traditionell ist. Dies wird man aber auch ohne diese "luftige" Argumentation annehmen wollen, wenn man nicht überhaupt der Fußwaschungsperikope eine eigene Traditionsgeschichte abspricht. (b) Die m.E. primäre Frage ist doch die, *welcher der beiden Deutungen im Kern die traditionsgeschichtliche Priorität zukommt.* Und hier bringt der Kommentar in seiner Option für die zweite Deutung nur den auch sonst zu lesenden Querverweis auf Lk 22,27: Dieser Vers verrate die Kenntnis einer Fußwaschungstradition, die deshalb ursprünglich vom Dienen Jesu und vom nachahmenden Dienen der Seinen

Hand des *Jean II-B,* der im Redigieren der "Salbung in Betanien" seinerseits auf *Lk 7, 36-50* zurückgreife!

45 Dieser traditionelle Kern der zweiten Deutung hätte in den VV. 12 und 17 bestanden, VV. 13-16 seien Erweiterung durch Jean II-B: s. dazu den *literarkritischen* Begründungsversuch in *Boismard - Lamouille,* Jean, 332 und meine kritische Bemerkung oben S. 44, Anm. 98. Der Textbestand der ursprünglichen Geschichte: VV. 4-5.12.17 samt einer Eingangsnotiz vom Wissen Jesu, daß die Stunde gekommen sei (V. 1b).

46 So *Boismard - Lamouille,* Jean, 335 (s. auch die Textrekonstruktion von Document C aaO. 18): Erst Jean II-B habe die beiden Erzählungen getrennt. Spuren ihrer ursprünglichen Einheit hat er aber bewahrt: Joh 13,2a mußte redaktionell eine neue Mahlsituation schaffen *(ursprünglich tat dies 12,2a!)* und in 13,29 wird an 12,6 erinnert (Judas als Verantwortlicher für die Kasse)! - Übrigens stellte schon *Hirsch,* Studien, 100 Überlegungen bezüglich einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Salbungs- und Fußwaschungsgeschichte an.

gehandelt haben müsse.[47] Der Stringenz dieses Arguments wird im Analyseteil kritisch nachzugehen sein. (c) Die gebotene Begründung der ursprünglichen Zusammengehörigkeit der Salbungs- und Fußwaschungsgeschichte anläßlich *eines* Mahls in Betanien scheint mir eine methodische Überforderung des Verweises auf Lk 7,38 darzustellen: *Einerseits* soll durch diese Stelle die Kenntnis der joh Fußwaschungstradition von Seiten des Lk und damit eben die Traditionalität des Kerns von Joh 13 bewiesen werden. Dieser Querverweis ist aber zweifellos problematisch und kritisierbar.[48] *Andererseits* sollen dann diese angenommenen Berührungen der Salbungsgeschichte *des Lk* mit der Fußwaschungserzählung die ursprüngliche Verknüpfung dieser beiden Traditionen *in der joh Quelle* belegen. Lk 7,38 wird also nacheinander als Stütze für zwei Annahmen verwendet, wobei die Richtigkeit der ersten die zweite überhaupt erst ermöglicht. Um so weitreichende Zusammenhänge plausibel zu machen, scheint mir die strukturelle und semantische Parallelität von Joh 13,5b und Lk 7,38b aber eine zu schmale Basis!

Nachdem auch *R. Bergmeier* für eine Redaktions- *und* Traditionsgeschichte der Fußwaschungsüberlieferung in der Linie R. Bultmanns votierte,[49] stellte sich *J. Becker* mit seiner Perikopenkommentierung in die Reihe jener Autoren, die bezüglich der beiden Fußwaschungsdeutungen zwischen literarischer und traditionsgeschichtlicher Priorität unterscheiden: Laut literarkritisch-redaktionsgeschichtlicher Analyse hatte die Erzählvorlage nämlich VV. 4f.12-15.16f.20 umfaßt. Der Evangelist ließ nun aber *nur die Handlungserzählung VV. 4-5* gelten (und fügte aus eigenem VV. 6-10abc bei), während die kirchliche Redaktion "unter Rückgriff auf die traditionsgeschichtliche ältere Verbindung von V 4f.12ff" die zweite Deutung "wieder eingebracht" hätte. Ein solches Modell sei zwar kompliziert, entspricht aber dem Entstehungsprozeß des JohEv: "Die KR ist überhaupt nicht selten Sachwalter des traditionellen joh Christentums".[50] -

[47] Hier wäre ernstlich zu prüfen, ob Lk 22,27 wirklich traditionsgeschichtliche Selbständigkeit zuzusprechen ist, oder ob sich der Vers nicht besser als redaktionelle Pointe von der Hand des Lk erklärt.

[48] Wenn etwa in diesem Zusammenhang das Vorkommen von ἐκμάσσειν in Joh 11,2; 12,3; 13,5 und Lk 7,38.44 als einzige ntl. Belege dahingehend gedeutet wird, daß es ursprünglich in der Fußwaschungserzählung von Document C stand, von dort (außer zu Joh 13,5) als motivisches Echo auch zu Lk 7,38.44 und *von daher* sekundär wieder zurück ins JohEv (11,2; 12,3) gelangte, dann ist dies m.E. unkontrollierbare Spekulation.

[49] *Bergmeier,* Glaube, 208: Begründung: 13,12 schließe *literarisch* an VV. 4-5 unmittelbar an; dies zeige, daß die Erzählung ein "Herrenwort analog Lk 22,27 voraus(setzt)".

[50] *Becker,* Joh II, 426 unter Hinweis auf Joh 1,29b; 5,28f; 6,51c-58, wo ein analoger Rückgriff der Redaktion auf urprünglich zur Perikope gehöriges, beim Evangelisten aber ausgefallenes Material anzunehmen sei. Wie bereits bei den ähnlichen Begründungen von G. Richter, R.E. Brown und R. Schnackenburg (s. S. 52ff mit Anm. 8; S. 54 mit Anm.

Wenn die Geschichte des Textes so verlaufen ist, lassen sich weitergehende traditionskritische Überlegungen anstellen: Zunächst stellt sich Becker die Frage, ob die Quellenerzählung dem Evangelisten als Einzeltradition vorlag, oder ob sie schon im Zusammenhang eines Passionsberichtes stand. Der Kommentator stellt fest, daß die VV. 4f.12-15 mit 16f.20 *unter formkritischem Blickwinkel* abgerundet seien und "für sich keinen Bezug zur Passion, auch nicht zur letzten Mahltradition" aufwiesen.[51] Gattungsgeschichtlich sei dieser Text also "eine selbständige Gemeinderegel mit Eingangsszene"; die synoptischen Form- und Sachparallelen seien die auch sonst dafür herangezogenen Stellen Mk 9,33-37 parr und Mk 10,42-45 parr. "Der Sitz im Leben für diese Tradition in der joh Gemeinde war offenbar das Institut der Wanderprediger (vgl. 2 und 3 Joh), deren Verhältnis zur Gemeinde (und umgekehrt) so bestimmt wird".[52] - Nun meint Becker aber, daß nicht erst der Evangelist die Erzählung in den Passionszusammenhang stellte: Die ursprünglich selbständige Tradition sei vielmehr schon vor ihm in dessen Passions-Quelle aufgenommen worden.[53] Wenn dem so ist, dann läßt sich für den Autor aber auch die alte Frage, ob die joh Fußwaschung die synoptische Herrenmahlseinsetzung (Mk 14,22ff parr) *ersetzten* sollte, verneinen. Der Traditionsprozeß sei vielmehr folgender: Mk und Joh wissen aus ihren jeweiligen Passions-Quellen von einem letzten Mahl Jesu. Mk baute in diesen Zusammenhang die Herrenmahltradition ein, der joh Evangelist *"oder schon seine Tradition"*[54] nahm dieses Abschiedsmahl unabhängig von Mk zum Anlaß, die Fußwaschung einzubringen.

16) vermerkt wurde, ist ein solches - selbst für Becker "komplizierteres" (ebd.) - Modell höchst problematisch. Dies erkennt auch *Kohler,* Kreuz, 195 richtig.

[51] Zur Traditionsgeschichte siehe *Becker,* Joh II, 428-430, hier S. 428 (Zitat).

[52] *Becker,* Joh II, 428. - VV. 16.20 haben ihre argumentativen Wurzeln im jüdischen Botenrecht: Die joh Wanderprediger interpretierten ihre Stellung von dieser jüdischen Tradition her. Dies erkläre auch die strukturelle und stilistische Nähe zu Partien aus 2 und 3 Joh, wobei allerdings nicht mit Thyen anzunehmen sei, daß die *aktuelle* Situation der kleinen Briefe auch hinter VV. 16.20 stünde: aaO. 429.

[53] Nach der allgemeinen Bemerkung, daß auch sonst Einzeltraditionen in den vorjoh Passionsbericht eingegegangen sind, weist *Becker,* Joh II, 428f konkret auf folgendes hin: (a) Der Grundbestand der Verräterentlarvung (13,21-30) setze für die Passions-Quelle die Existenz einer Mahlszene voraus, wie sie VV. 4f ebenso gegeben ist. (b) VV. 16f.20 haben in 20,21 eine Parallele: Letzere Stelle stamme aber vom Redaktor der vorjoh Passions-Quelle, der damit der "ehemaligen Einzelerzählung von der Erscheinung Jesu" seine theologische Pointe aufsetze (aaO. 623): Somit muß auch die Fußwaschungstradition im vorjoh Passionsbericht gestanden haben. (c) Auch Lk bringt seine Rede vom Dienen (22,24-27) im Anschluß an das Herrenmahl und legt somit auch für die Vorlage von Joh 13,1-20 den Zusammenhang mit Passion und letztem Mahl nahe.

[54] *Becker,* Joh II, 429 (Hervorhebung Ch.N.). Nach der obigen Argumentation müßte das Einbringen der Fußwaschungstradition in den Kontext des letzten Mahles

Auch die Stellungnahme von *H.-J. Klauck* zur Überlieferungssituation der Fußwaschungsperikope verbleibt in diesem Rahmen der Mehrheitsmeinung: Traditionsgeschichtlich gesehen sei die zweite Deutung zwar fraglos die ältere; indes spräche "manches dafür, die Verse 12-20 en bloc der Jüngerredaktion zuzuweisen".[55] Diese hätte die in der Gemeinde bekannte ältere Deutung nachgetragen und mit synoptischen Logia aufgefüllt.

Im Rahmen seiner "Musterexegese" für das "Arbeiten im Methodenverbund" legte *K. Berger* eine "innerchristliche Traditionsgeschichte" des Überlieferungsstoffes hinter Mk 10,42-45 und der Parallelen vor und bezieht Joh 13,1-17 in diese Traditionsgeschichte ein: Er befindet dabei, daß Lk 22,24-30 eine gegenüber Mk 10,35-45 selbständige und ältere Fassung derselben Stoffe sei und daß "in Joh 13,1-17 eine mit Lk 22 eng verwandte Version derselben Überlieferung vor(liegt)".[56] Diese "*gemeinsame Tradition* hinter Mk 10, Lk 22 und Joh 13" kann allerdings nicht wörtlich rekonstruiert werden, sondern ist nur durch bestimmte Stichworte zu umschreiben: "Jesus Handeln gegenüber seinen Jüngern ist Vorbild, es ist (wie) Dienen beim Mahl, hierbei spielen die Synonyma Dienen/Sklavesein eine Rolle, Jesu Handeln steht in Beziehung und in Kontrast zum Großsein unter Jüngern (Stichwort gr. *megas/meizôn*); dieses Motiv gehört zeitlich in die Endphase des Lebens Jesu. Für ein entsprechendes Handeln ist Lohn versprochen. Ferner ist sehr wahrscheinlich, daß der Haftpunkt der Tradition ... das letzte Mahl Jesu ist".[57] - Ohne hier in eine Diskussion eintreten zu können, merke ich an: *(a)* Einerseits steht und fällt dieses Erklärungsmodell mit der Richtigkeit der Behauptung, daß Lk 22,24-27 eine gegenüber Mk 10 *unabhängige und sogar ältere Fassung* desselben Überlieferungsstoffes sei. Dies wäre zu beweisen! Berger gibt dazu aber nur einen ganz allgemeinen Hinweis: Lk übergeht die mk Version des Stoffes, die den Anspruch der Zwölf "auf gute Plätze" deutlich kritisiert und bringt "statt dessen Lk 22,24-30 mit, was die Zwölf betrifft, entgegengesetzter Tendenz ... *Da nun ferner die Bedeutung der Zwölf im Laufe der frühchristlichen Geschichte eher ab- als zunimmt,* ist zu folgern: Lk 22,24-30 bietet eine traditionsgeschichtlich ältere Fassung als Mk 10".[58] *(b)* Andererseits muß

aber "von seiner Tradition", näherhin vom Redaktor der Passions-Quelle, vollzogen worden sein.

55 *Klauck,* Judas, 80-83, hier 82.

56 *Berger,* Einführung, 227-233 (229, Zitat).

57 *Berger,* Einführung, 230.

58 *Berger,* Einführung, 229 (Hervorhebung C.N.) - Bei der Frage ob Lk 22,24ff redaktionell-sekundär nach Mk 10,42ff ist oder eigenständige, womöglich ältere Traditionsvariante, möchte *ich* mich nicht auf so allgemeine Modellsätze wie jenem von der zu- oder abnehmenden Bedeutung der Zwölf verlassen, sondern werde mein Urteil auf ausführliche sprachliche und theologische Analysebeobachtungen stützen (s. unten S. 82ff). -

man K. Berger fragen, was er in diesem Traditionsmodell für Joh 13 mit den VV. 6-10 macht: Da er ausdrücklich auf eine *literarkritsche* Reduktion des Textes auf nach heutiger Logik kohärente kleine Einheiten verzichtet,[59] müßten auch die Dialogverse in der von ihm rekonstruierten *Traditions*geschichte Platz haben. Sie scheinen aber überhaupt nicht auf![60]

1.3.2.2 *Die Fußwaschungserzählung als redaktionelles Konstrukt des Evangelisten auf der Basis synoptischer Texte*

Der breite Strom der traditionskritischen Bestimmung der Fußwaschungsgeschichte wertet diese als - *selbständige oder sekundär inszenierte* - Erzählvariante zu synoptischen Materialien.[61] Nun gibt es aber auch Arbeiten, welche die Nähe von Lk 22,27; 12,37; Mk 10,41-45 (u.a. Stellen) zu Joh 13 nicht nur als Traditionsberührung werten, sondern "konsequent redaktionsgeschichtlich" die Fußwaschungserzählung als *redaktionelles, d.h. joh Konstrukt* auf der Basis ebendieser syn Texte auslegen. Dabei sind die Grenzen zwischen beiden Forschungsrichtungen fließend: Manche Autoren, die unsere Geschichte traditionskritisch als sekundäre "Inszenierung" einer Wortüberlieferung (etwa Lk 22,27) einschätzen, legen sich in der Frage nicht fest, ob diese Inszenierung schon in der vorjoh Überlieferung geschah oder ob wir sie erst dem Evangelisten verdanken.[62] Sie bilden daher eine Art forschungsgeschichtliches "Bindeglied" zum hier zu schildernden Erklärungsansatz. - Offen blieb diese Frage etwa schon bei *D.F. Strauß,*

Sollte Lk 22, 24ff sich als lk-redaktionelle Bearbeitung von Mk 10,42ff erweisen, wäre der Behauptung, hinter Joh 13 stünde dieselbe Tradition, das Hauptargument entzogen: Denn die Berührungen zwischen Mk 10 und Joh 13 sind - ohne Vermittlung von Lk 22 - nur mehr sehr dünn.

59 *Berger,* Einführung, 91-102; *ders.,* Formgeschichte, 13ff. Es bleibt mir aber unbestritten, daß heute Literarkritik als Quellen- und Textschichtenscheidung bescheidener ausfallen muß und an einem ihr zugewiesenen Platz im Methodenverbund zu stehen hat.

60 Entweder Berger betreibt also doch - *undeklarierte!* - Schichtentrennung oder die VV. 6-10 müssen in das gebotene Traditionsmodell integriert werden, was mir aber unmöglich erscheint: Die leitenden Themen, die in der zuvor zitierten Traditionsrekonstruktion vorkommen, verhalten sich zum Themenfeld des Dialogs sperrig!

61 An eine ursprünglich selbständige - nicht aus einem Logion abgeleitete, sondern zu diesem parallele - Erzählüberlieferung wird seltener gedacht als an sekundäre Inszenierung: Neben den Arbeiten von H. Klein und M.-É. Boismard - A. Lamouille, die allerdings quellenkritisch sehr eigenwillig ansetzen, scheinen für ersteres am ehesten noch W. Lohse und R. Schnackenburg einzutreten.

62 Für R. Bultmann und die meisten anderen anderen unter 1.3.2.1 genannten Ausleger wurde die Erzählung schon *vor Joh* aus der Wortüberlieferung herausgebildet.

wie das oben angeführte Zitat belegt.[63] Auch die Position im Kommentar von *C.K. Barrett* ist diesbezüglich nicht eindeutig. Er wird zwar immer wieder als Vertreter jener Ansicht zitiert, wonach die Fußwaschungsgeschichte möglicherweise zu bestimmen sei als "Johannine construction based on the synoptic tradition that Jesus was in the midst of his disciples as ὁ διακονῶν".[64] Er schließt andererseits aber auch nicht aus, daß "the incident was already to be found in pre-Johannine tradition",[65] und hält sogar die Existenz zweier voneinander unabhängiger Quellen für möglich.[66]

Demgegenüber kennt *M. Sabbe* keine Zweifel: Die Fußwaschungsgeschichte ist für ihn eindeutig das literarische Produkt des Evangelisten, der sich dabei von verschiedenen syn Passagen inspirieren ließ. Sein theologischer Aussagewille schuf sich so in freier Verwendung vorliegender Texte ein Transportmittel, welches von der literarischen Kreativität und kompositionellen Originalität des Erzählers zeuge.[67] Der eigentlichen Untersuchung stellt Sabbe eine kleine *Stilanalyse* der Perikope anhand der sprachstatistischen Listen von Boismard und Lamouille[68] voran, welcher der Autor entnimmt, daß die Sprache des ganzen Kapitels einheitlich und durchaus joh sei. Man dürfe solche sprachstatistische Methoden in ihrem Aussagewert zwar nicht überbewerten, als "favorable indication of the Johannine homogeneity of the text" sei das Ergebnis jedenfalls anzuerkennen.[69] Im anschließenden Hauptteil seines Artikels sucht er die einzelnen synoptischen Textpassagen, die für die Textproduktion von Kap. 13 Pate gestanden hätten, zu ermitteln. Die Kenntnis der einzelnen Vorlagentexte soll dazu beitragen, die redaktionelle Absicht des Evangelisten präzise zu beschreiben.

---

63 Siehe oben S. 51, Anm. 2.

64 *Barrett*, John, 436 mit zustimmender Erwähnung etwa bei *Schneiders*, Foot Washing, 82, Anm. 24. - Übrigens rechnet auch *Derrett*, Domine, 16f damit, daß Joh für sein Kap. 13 Passagen aus Lk, aber auch Mt und Mk verwendet, interessiert sich aber für Fragen der Herkunft der Tradition nicht weiter.

65 *Barrett*, John, 436. Weiters: 1 Tim 5,10 zeige, daß zur Zeit des Evangelisten der Ausdruck *den Heiligen die Füße waschen* eine allgemeine Metapher für christliches Dienen geworden ist. "The Johannine incident may have grown out of the metaphor, but the metaphor itself must have had some origin, and this may have been the tradition used by John" (aaO. 443).

66 *Barrett*, John, 437: Allerdings seien diese quellen- und traditionsgeschichtlichen Probleme gegenüber der Aufgabe, die Kombination der beiden Deutungsthemen als typisches Stück joh Theologie zu verstehen, zweitrangig (ebd.).

67 Vgl. *Sabbe*, Footwashing, 283 als Zusammenfassung seiner Vorbemerkungen, wo er seine Option für eine konsequente Redaktionskritik unter methodischem Ausschluß einer eigenständig traditionsgeschichtlichen Fragestellung expliziert.

68 *Boismard - Lamouille*, Jean, 491-514.515-531.

69 *Sabbe*, Footwashing, 286f.

Daß Johannes *in seinem ganzen Kap. 13 von den synoptischen Erzählungen vom Letzen Mahl Jesu abhängt*, ergibt sich für Sabbe aus folgenden Beobachtungen: Die chronologische Einleitung, die Mahlsituation, die Ankündigung des Judas-Verrats und der Petrus-Verleugnung und vor allem Jesu Worte über Herrschen und Dienen - all diese Stellen seien gut als joh Redaktion der synoptischen Parallelen verstehbar: Der Autor führt dabei einerseits viele kleine *Einzelbeobachtungen* an, welche die Nähe von Elementen aus Joh 13 zu Texten aus den syn Abendmahlsberichten belegen sollen.[70] Andererseits bringt er auch jene Perikopen ins Treffen, die einander *als ganze* ähnlich sind: Die Ankündigung der Verleugnung Petri,[71] die Verratsankündigung,[72] und schließlich die Worte Jesu

---

70 Ich merke hier schon kritisch an, daß mir die Einzelbeobachtungen, die der Autor als Argumente für ein direktliterarisches Verhältnis liefert, *übertrieben* erscheinen: So sieht *Sabbe*, Footwashing, 288f etwa in der Verwendung von κύριος Joh 13,13f ein Echo der Verwendung ebendieser Vokabel anläßlich der Vorbereitungen für Jesu triumphalen Einzug in Jerusalem (Mk 11,3 parr). Das paarige Auftreten Petri und des Lieblingsjüngers zeige Kontakt mit der Erwähnung von Petrus und Johannes (Lk 22,8 vgl. Mk 14,13, wo zwei anonyme Jünger genannt sind). Das Wissen Jesu um seine wahre Herkunft und um seinen Heilsdienst (Joh 13,1.3) sei gar von Mk 14,16 ("Sie fanden alles so, wie er ihnen gesagt hatte") angeregt, weil auch da von Jesu "marvelous faculty of forsight" (aaO. 289) die Rede ist. - Folge dem, wer kann! Da wundert es auch nicht mehr, wenn es dem Autor gelingt, die differerierenden chronologischen Angaben, an welchem Wochentag das letzte Mahl zu denken ist (Joh 13,1 diff Mk 14,12 parr), nicht nur zu harmonisieren, sondern sogar als Indiz für die Verwendung der Synoptiker durch Joh zu erklären: aaO. 288, Anm. 23. - Viele weitere Beispiele für solche überzogene Parallelisierungen im Detail lassen sich anführen!

71 *Sabbe*, Footwashing, 289f weist darauf hin, daß Lk und Joh einander besonders nahe stehen: Beide bieten z.B. über die bloße Verleugnungsankündigung hinaus weitere Worte Jesu an Petrus: Dabei sei von Lk 22,31f die Inspiration für Joh 13,36ff ausgegangen! - Die speziellen Berührungen zwischen Lk und Joh im Passionsbericht seien keineswegs geleugnet. Nur, wie auch der Blick auf die einschlägige Forschungssituation zeigt, nötigen sie keinesfalls zur Annahme Sabbes.

72 *Sabbe*, Footwashing, 290f führt 13,18 als Beweis für die joh Abhängigkeit von den Synoptikern an: Dies sei redaktionelle Einleitung des Evangelisten für die eigentliche Ankündigungsperikope und nimmt Mk 14,18d (ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ) auf. - Auch dieser Hinweis gibt nicht das her, was Sabbe von ihm will: Wenn es einen gemeinsamen Traditionskern für die Passionsüberlieferungen gibt, dann ist nicht nur ganz allgemein zu erwarten, daß die Hauptstationen der Leidensgeschichte bei allen Tradenten sichtbar werden. Auch im speziellen Fall stellt der übereinstimmende Verweis auf Ps 41,10 keinesfalls ein Indiz für literarische Abhängigkeit dar: Die Urkirche insgesamt bewältigte das Ärgernis des Verrates durch Judas, indem sie atl. Stellen, besonders Ps 41, als Beleg für die heilsgeschichtliche Notwendigkeit dieses Gesehens wertete (dazu instruktiv *Gärtner*, Termini, 44-48, bes. 47). Wenn dieser AT-Bezug in verschiedene urchristliche Textgruppen eingegangen ist, so beweist dies, daß sie alle mit ebendieser urchristlichen Tradition in Kontakt stehen; ein literarisches Benützungsverhältnis untereinander kann dadurch aber nicht nahegelegt werden.

im Anschluß an das Mahl: Dabei sind etwa die Menschensohnworte zum Verrat Mk 14,21 parr Anlaß für die Verherrlichungsworte Joh 13,31f und auch das joh Liebesgebot (13,34-35) habe syn Vorlagen: die ἐντολὴ καινή gehe auf die καινὴ διαθήκη (Lk 22,20) zurück![73] Vor allem hätte aber Lk 22,27 - seinerseits lk Redaktion von Mk 10,41-45 - sowohl Joh 13,34 und 15,13 als auch die damit in direktem Kontakt stehende Fußwaschungsgeschichte veranlaßt.[74] Unsere Erzählung verarbeite auch weitere Elemente der synoptischen Abendmahlsberichte: So bezeichne ἔχειν μέρος μετ' ἐμοῦ (Joh 13,8d) die Einladung an die Jünger zum Teilhaben am Leiden und Tod Jesu. Dies scheint Sabbe aber direkt von Lk 22,28 angeregt, wo die Jünger als jene bezeichnet werden, die auch in den Prüfungen bei Jesus geblieben sind: οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ. Und das Essen und Trinken an seinem Tisch, das Jesus ihnen deshalb Lk 22,29 verheißt, finde sich in Joh 13 wieder in der Position der Jünger als ἀνακείμενοι.[75]

Waren die syn Abendmahlsberichte Anreger für den theologischen Gehalt von Joh 13 und der Fußwaschungsgeschichte, so konnte nach Meinung Sabbes der Evangelist die einzelnen *Erzählmotive* aus den *syn Salbungsgeschichten* übernehmen und weiterentwickeln: Der diesbezügliche Argumentationsweg des Autors geht über mehrere Zwischenstationen: (a) Zunächst behauptet er, daß ein "obvious parallelism" zwischen der joh Salbungsgeschichte (12,1-8) und der Fußwaschungserzählung bestehe.[76] Dies sei nur so zu erklären, daß der Evangelist *Salbung und (Fuß)waschung* als zwei Komponenten *einer* symbolischen Aktion versteht.[77] Beide Komponenten haben Bezug zum Tod Jesu: Erstere antizipiere nach 12,7 Jesu Tod, zweitere antizipiere den Tod der Jünger, die nach 13,15.34 Jesus in seiner Lebenshingabe nachzufolgen haben.[78] (b) Wenn diese Parallelität zwischen den Erzählungen von Joh 12 und 13 gesehen wird, könne man nach Sabbe weiter annehmen, daß die joh Redaktion *beider* Perikopen auf die synoptischen Erzählungen der Salbung Jesu (Mk 14,3-9 par Mt 26,6-14 und bes. Lk 7,36-50) aufbaut.[79] (c) Dies sei zunächst für Joh 12,1-8 der Fall, wo also neben den von Mk 14,3-9 übernommen Elementen[80] vor allem die Benützung der lk Geschichte von der Liebe der Sünderin deutlich sei: Die übereinstimmende Verwendung von ἀλείφω und die Erwähnung von Salbung *und Abtrocknen* der Füße belegen dies. Die Jesus salbende Frau sei zwar bei Lk eine anonyme Sünderin, bei Joh hingegen Maria von Betanien; doch auch diese differierende Identifikation durch den vierten Evangelisten sei durch die lk Maria-Marta-Perikope (Lk 10,38ff) veranlaßt. (d) Somit schließt sich für M. Sabbe die Argumentationskette: Da s.E. die joh Fußwaschungs- und Salbungsgeschichte bewußt parallel erzählt sind und letztere von den syn (besonders lk) Salbungsperikopen abhängt, zeigen auch die Berührungen zwischen diesen und Joh 13 den behaupteten redaktionellen Zusammenhang: Der Autor weist auf den Mahl-

[73] *Sabbe,* Footwashing, 295. Einen möglicher Zusammenhang zwischen diesen beiden Themen hatte übrigens schon *Windisch,* Johannes, 73 überlegt.

[74] *Sabbe,* Footwashing, 296f betont, daß vor dem Hintergrund von Lk 22,27 das Gesamtkonzept von Joh 13 und dessen Zusammenhang mit den Abschiedsreden verständlich würde. Auch die Perspektive des *Todes Jesu,* die dem Erzähler für sein Verständnis der Fußwaschungserzählung wichtig sei, wäre von dieser syn Vorlage angeregt.

[75] *Sabbe,* Footwashing, 297.

[76] *Sabbe,* Footwashing, 298 führt an: Teilweise übereinstimmende *Terminologie:* δεῖπνον (12,2 - 13,2.4); λαμβάνω (als adverbielles Partizip: 12,3 - 13,4); wiederholte Verwendung von τοὺς πόδας (12,3; 11,2 - 13,5.6 usw.); ἐκμάσσειν (12,3; 11,2 - 13,5). Daneben verbindet das *Motiv* vom Kassenverwalter Judas, dem die Armen nicht wirklich am Herzen liegen, unser Kapitel (V. 29) mit 12,4-6.

[77] *Sabbe,* Footwashing, 298f mit Verweis auf Mt 6,17; Rut 3,3; 2 Kön 12,20. Vor allem Lk 7,38.44.46 zeigt, daß Waschung und Salbung zusammengehören. - Das ist zwar richtig beobachtet, gibt aber für die angenommene Zusammengehörigkeit von Joh 12,1-8 und 13,1-20 nichts her: Denn erstens findet sich - wie auch Sabbe sieht - in der joh Salbungsgeschichte *selbst* das Echo einer Waschung (das Abtrocknen 12,3 vgl. 11,2), weshalb sie motivisch vollständig ist und keiner "Ergänzung" bedarf. Zweitens steht die Fußwaschungserzählung *nach* der Salbung. Die Reihenfolge eines entsprechenden "twofold act" kann aber nur sein: zuerst Waschung, dann Salbung. Und drittens gilt die Salbung in Kap. 12 Jesus, die Fußwaschung hingegen den Jüngern.

[78] *Sabbe,* Footwashing, 300. Diese Auslegung ist nicht gerechtfertigt: 12,7 bezieht die Salbung nicht auf Jesu heilbringendes Sterben, sondern auf sein Begräbnis: Die Erzählung selber macht keinen Versuch, *soteriologische* Themen anzusprechen; deshalb sollte es der Ausleger auch nicht tun! Und daß die Fußwaschung eine symbolische Einladung zum *Martyrium* oder zur *Leidensnachfolge* sei, kann man auch nicht sagen: Es geht in der zweiten Deutung doch eindeutig um *innergemeindliches* Verhalten der Jünger Jesu untereinander! - Daß die Salbung und die Fußwaschung inhaltlich also eng zusammengehören, sehe ich nicht. Von den angeführten terminologischen Berührungen ist höchstens die Verwendung von ἐκμάσσειν auffällig. Doch dürfte sich dies aus dem Erzählgegenstand ergeben haben und nur besagen, daß *motivisch* der Salbung eine Waschung - hier nur mehr rudimentär - vorausgeht!

[79] *Sabbe,* Footwashing, 300f. In der Quellenkritik von Lk 7, 36-50 optiert der Autor dafür, daß es sich um lk Bearbeitung der mk Vorlage - ohne Einfluß einer Sonderüberlieferung - handelt.

[80] Zum Verhältnis von Joh 12,1-8 zur mk Salbungsgeschichte vgl. auch die insgesamt aber nur dürftige Dissertation *Brickham,* Dependence, 85-92: Der Autor meint erwiesen zu haben, daß der vierte Evangelist im Strom der "post-Markan tradition" stand (aaO. II) und in seiner konkreten Ausgestaltung der Perikope direkt von Mk abhängt (aaO. 92). - Behutsam und wohlinformiert hingegen sind die Überlegungen zu den traditionsgeschichtlichen Querbeziehungen von joh und syn Salbungsgeschichten in *März,* Traditionsgeschichte, 89-112, hier 104-111: Die Parallelen sind Spuren von vorredaktionellen Traditionsberührungen!

Symposion-Charakter und auf die Vokabelberührungen hin.[81] Und sogar das Alternieren in der joh Terminologie zwischen νίπτειν und λούω (V. 10!) sei Reflex der lk Vorlage, die ja auch einerseits βρέχειν (Lk 7,38.44 - vom Tun der Sünderin) sagt, andererseits aber ὕδωρ δοῦναι (7,44 - vom verweigerten Tun des Gastgebers) verwendet.[82] Der Dialog mit Petrus sei die joh Variante des Gesprächs mit dem Gastgeber Simon und die Deklaration der Jünger als καθαροί (13,10) adaptiere die Vergebungszusage von Lk 7,47-49. Daß Sabbe dann auch das joh Liebesmotiv aus 13,3 und 13,34ff als von der großen Liebe der Frau angeregt ausgibt, verwundert schon nicht mehr.

Überblickt man die Arbeit M. Sabbes, fällt auf, daß die eigentlich tragenden Beobachtungen an sich nicht neu sind: Wie in diesem Forschungsrückblick deutlich wurde, ist auf Lk 22,27; 7,36-50, auf die syn Abendmahlserzählungen und viele andere erwähnte Stellen im Zusammenhang mit der Frage nach der Herkunft der Fußwaschungerzählung immer wieder hingewiesen worden.[83] Nur steht Sabbe in der Radikalität seiner konsequenten Redaktionskritik isoliert da. Und vor allem verwundern die vielen *Detailbehauptungen* joh Abhängigkeit von einzelnen syn Motiven: Wie das obige Referat deutlich machte, erscheinen mir nicht wenige davon, wenn man sie im Sinn Sabbes als Belege für literarische Abhängigkeit verwendet, als an den Haaren herbeigezogen! Vor allem dann, wenn Textbefunde, die zunächst einmal eine deutliche *Abweichung* des JohEv von der syn Tradition darstellen, gleichsam handstreichartig zu Belegen für die *Benützung* der Synoptiker durch Joh gemacht werden.[84] M.E. führt hier die *methodische Vorgabe* zu einer unkontrollierbaren Jagd auf alles, was irgendwie - und womöglich über mehrere Zwischenstufen - an joh Texte erinnert. Die Eigenart und die Konturen joh Erzählweise und Theologie verlieren sich so aus

[81] *Sabbe,* Footwashing, 302ff: λαβοῦσα (Joh 12,3) und λαβών (13,4) seien von κομίσασα (Lk 7,37) und ἔχουσα (Mk 14,3) abhängig; ebenso die Verwendung von ἐκμάσσειν und die betonte Verwendung von τοὺς πόδας als Akkusativobjekt. Auch die bei Joh singuläre ἤρξατο-Verwendung (13,5) stamme direkt aus Lk 7,38.

[82] Dieser Argumentation kann ich überhaupt nichts abgewinnen!

[83] Siehe etwa die bereits dargestellte Kommentierung bei *Boismard - Lamouille,* Jean, 331ff: Hier wird ein literarisches Bearbeitungsverhältnis aber in umgekehrter Richtung angenommen und vor allem an einem eigenständigen Traditionskern für die Fußwaschungserzählung festgehalten.

[84] Etwa: Dadurch daß das JohEv *diff Lk* die salbende Frau als Maria identifiziert, zeige sich die Kenntnis von Lk 7,36ff durch den vierten Evangelisten (*Sabbe,* Footwashing, 302 mit Anm. 49): Der Hinweis auf die zu Lk analoge "Rollenverteilung" der Schwestern in Joh 12,2f ist berechtigt, jedoch für Lk *10,*38ff und nicht für die lk Salbungsgeschichte, wo die handelnde Person *eben nicht* Maria, sondern eine anonyme Sünderin ist. - Vgl. auch die schon geäußerte Kritik an Sabbes Überlegungen zur differierenden Datierung des letzten Mahles bei Joh und den Synoptikern.

dem Blickfeld, obwohl doch gerade die Erhebung derselben das deklarierte Untersuchungsziel wäre! Bei aller Problematik, die ihr zweifellos auch anhaftet, bietet eine redaktionskritische Arbeitsweise, die demgegenüber mit *innerjoh Schichtentrennung* arbeitet, doch weitaus mehr Kontrollinstanzen[85] und erlaubt eine traditionsgeschichtliche Arbeitsweise, die unter anderem nach einem eigenständigen joh Traditionssubstrat frägt, m.E. viel unkompliziertere Quervergleiche mit synoptischer Tradition und Redaktion.[86]

Der Gerechtigkeit halber ist aber hinzuzufügen, daß gerade bei einem Beitrag wie dem hier referierten die Überzeugungskraft der Argumentation mehr als sonst von der - geradezu axiomatischen - Vorentscheidung abhängt, wie man das Verhältnis "Synoptiker/Johannes" insgesamt bewertet. Auch nach dem Studium des zweifellos hochinteressanten Artikels von M. Sabbe erscheint mir der noch immer weitgestreute Forschungkonsens, daß in der Joh-Exegese bei den tiefgreifenden *Differenzen* zu den Synoptikern *anzusetzen* ist, ausreichend gesichert.[87] - Als unverdächtiger Zeuge dafür, daß man der Fußwaschungserzählung ihre Eigenständigkeit nicht absprechen sollte, kann *K.Th. Kleinknecht* in Anspruch genommen werden: Auch er vertritt ja in der Erklärung von Joh 13 einen ähnlichen Ansatz wie M. Sabbe, indem er - vor allem aufgrund struktureller Erwägungen - das ganze Kapitel als von den Synoptikern abhängig erklärt: Der Evangelist hätte sein Kap. 13 im Blick auf die mk und lk Abendmahlsberichte erarbeitet. *Die Fußwaschungsgeschichte selbst* möchte er aber - anders als Sabbe - *nicht* als redaktionelles Konstrukt werten, sondern als "Aufnahme von Sonderüberlieferung, die er (der Evangelist - Ch.N.) hier einsetzt, weil sie den Punkt, auf den es ihm ankommt, besser veranschaulichte als die Abendmahlstexte".[88]

[85] Dies ist auch der Kern der Kritik an der "Leuven School" in *Fortna,* Predecessor, 216-218, hier 217: "It is just the controls that redaction criticism provides that are lacking in the view of dependence on the Synoptics and that we need in coming to terms with the otherwise so subjective and elusive task of understanding the Johannine theology".

[86] Ich weise etwa auf Mt 23,8ff (ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββί. εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος ...) hin: Sabbe bezieht diese mt Variante der synoptischen Amtsträgerparänese nicht ein, obwohl gerade sie m.E. in Stil und Rhetorik der Argumentation in Joh 13,13f am nächsten kommt. Gerade diese Nähe wird aber eher von einer *beiderseitigen Vertrautheit mit Stil und Themen der urchristlichen Demuts- und Amtsträgerparänese* herrühren. Sowohl die joh als auch die mt Redaktion arbeiteten auf der Basis je eigener Vorlagen wegen eines analogen Sitzes im Leben und wegen analoger Textabsicht in ähnliche Richtungen.

[87] Ich gebe aber zu, daß eine solcherart angesetzte Exegese nur allzuleicht die Frage aus dem Blickfeld verliert, was es dann mit den zweifellos zu konstatierenden Berührungen mit den Synoptikern auf sich habe. Diese Frage soll als ein "Stachel im Fleisch" auch die eigene Untersuchung zur Geschichte der Fußwaschungstradition begleiten.

[88] *Kleinknecht,* Johannes 13, 361-388, hier 385, Anm. 73. - In ähnlicher Weise nahmen auch *Bacon,* Sacrament, 218f und *Bailey,* Traditions, 36f zwar sonst für das JohEv

1.3.2.3 *Andere Modelle zur Traditionsgeschichte der Fußwaschungsüberlieferung*

Neben den geschilderten Ansätzen, die Fußwaschungsgeschichte als sekundäre oder selbständige *Erzählvariante* einer Tradition, die auch hinter Lk 22,27 steht, zu bestimmen und neben dem Versuch, sie als *redaktionelle* Inszenierung syn Perikopen und Motive zu erweisen, gab und gibt es auch andere traditionsgeschichtliche Bestimmungsversuche für unsere Perikope: Aus der Frühzeit der kritischen Evangelienforschung erwähne ich den Vorschlag von *Ch. Hermann Weiße* nicht nur *curiositatis causa:* Der Kern der Geschichte sei das "bildliche Apophthegma" in *V. 10* gewesen: Dabei handle es sich um ein authentisches Jesuswort, welches sich auf die Reinigungssitten vor der Mahlzeit beziehe. Der Gebadete bedarf nur noch der wiederholten Fußwaschung, um für das Mahl rein zu sein; ebenso braucht der sittlich einmal völlig Gereinigte keine wiederholte Bekehrung des ganzen Menschen, sehr wohl aber bedarf er "stets erneueter Selbstprüfung und Reinigung von einzelnen Fehlern...".[89] Um diesen Kern herum hätte sich die Geschichte, "aus Worten, die Johannes aufbewahrt und überliefert hat", gebildet. - Das Bemerkenswerte an Ch.H. Weißes Besprechung der Fußwaschungsgeschichte ist nun nicht seine auch bei anderen Erklärern anzutreffende Auslegung von V. 10, der auf die auch nach der Bekehrung noch nötige "sittliche" Reinigung der Gläubigen ziele: Interessant erscheint mir vielmehr der Vorschlag, die *traditionsgeschichtliche Entwicklung der Geschichte ausgehend von Joh 13,10 anzusetzen.*[90]

Wie bereits dargestellt, glaubte *Harold Weiss,* die joh Rezeption unserer Geschichte im Zusammenhang mit einer regelrechten Fußwaschungszeremonie, welche auf das Martyrium vorbereiten sollte, bestimmen zu können.[91] In traditionsgeschichtlicher Hinsicht setzt er dabei voraus, daß die joh Gemeinde die zeremoniellelle Fußwaschungspraxis ebenso wie die Erzählung von Jesu Fußwa-

Kenntnis und Benützung des LkEv an, sehen in der Fußwaschungserzählung aber eine eigenständige Sondertradition, die der Evangelist verwendete.

[89] *Weiße,* Geschichte II, 271-275, hier 274.

[90] Meine eigene traditionsgeschichtliche Analyse wird ebenso bei V. 10 ansetzen. Dies kann - vorab betrachtet - deshalb mit umso größerer Zuversicht in Angriff genommen werden, als der Spruch V. 10 *sachlich und terminologisch im Rahmen der Fußwaschungshandlung verbleibt;* demgegenüber müssen traditionsgeschichtliche Modelle, die von VV.12ff als ursprünglicher Deutung ausgehen, von Anfang an mit *übertragener* Sinngebung - Fußwaschung als "Selbstverdemütigung" - rechnen.

[91] *Weiss,* Foot Washing, 289-325. Die dem joh Berabeiter vorliegende Tradition hätte VV. 4-5.12-15 umfaßt (aaO. 315).

schung an seinen Jüngern aus dem "mainstream of Christianity" empfangen hatte. Die Bedeutung, welche dieser "Ritus" und die zugehörige Erzähltradition in der "church at large" hatten, müsse von dem innerhalb der joh Gemeinde entwickelten Sinn verschieden gewesen sein. Und auch als sie vom joh Christentum übernommen wurden, dürfte die spezifische Aktualisierung auf die Verfolgungs- und Martyriumssituation nicht sofort, sondern erst *zu einem späteren Zeitpunkt innerhalb* der joh Rezeptionsgeschichte entstanden sein.[92] Der Autor überlegt weiter, ob nicht - so wie die angenommene allgemeinkirchliche Fußwaschungserzählung und -praxis im joh Christentum eine eigenständige Aktualisierung erfahren hat - die zugrunde liegende Tradition auch in anderen christlichen Gruppen weitergegeben und eigenständig gedeutet wurde: Er meint, als Beleg dafür 1 Tim 5,10 anführen zu können. Hier sei der Vollzug der Fußwaschung zu einem guten Werk geworden, das die ausführenden Witwen für einen speziellen Stand innerhalb der Gemeinde qualifiziert.[93]

In seinem Aufsatz "Jesus the Baptizer" (1988) versucht *M.C. de Boer* die Konfliktsituation hinter 1 Joh 5,5-8 zu erhellen und von daher einen situativen Interpretationskontext nicht nur für den Brief, sondern auch für einige Stellen aus dem JohEv, darunter Joh 13,1-20, zu gewinnen. Nebenbei kommt er auch auf die Vorgeschichte unserer Perikope zu sprechen und macht den Vorschlag, die Traditionsgeschichte der Einheit von V. 10 aus anzusetzen.[94] - Seinen Argumentationsgang beginnt er mit der Bemerkung, daß der große Brief von einer polemischen Situation gekennzeichnet sei: Der Autor bekämpft eine Gruppe von "Häretikern", deren christologische und soteriologische Position er in der genannten Stelle 1 Joh 5,5-8 zitiert und kritisiert: In V. 6a steht zunächst das Bekenntnis des Briefautors: οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι᾽ ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός. In V. 6b referiert er kritisch die Position der "Sezessionisten" (οὐκ ἐν τῷ

[92] *Weiss,* Foot Washing, 323.

[93] *Weiss,* Foot Washing, 323f. Diese traditionsgeschichtlichen Überlegungen stellt er nur nebenbei an und begründet sie nicht eigentlich. - Es bleibt zu fragen, wie plausibel die Annahme einer *allgemein*kirchlichen Tradition von Jesu Fußwaschungshandlung und einer ebenso *allgemein*kirchlichen Fußwaschungspraxis wirklich ist: 1 Tim 5,10 reicht als Beleg dafür keinesfalls aus! Es ist hier von innergemeindlicher Liebes- und Gastaufnahmepraxis die Rede; die Stelle zeigt auch die Entwicklung einer "organisierten" Gemindecaritas mit einem speziell dafür beauftragten Witwenstand auf. Von einer *Erzähltradition*, die eine Fußwaschungshandlung Jesu berichtet, weiß der Briefautor offenbar aber nichts! - Ich entnehme den Ausführungen von H. Weiss aber die Anregung, für die traditionsgeschichtliche Bestimmung der Fußwaschungserzählung vor allem auch nach Formen von Waschungspraxis zu suchen, welche den Sitz im Leben unserer Tradition gebildet haben könnten.

[94] *De Boer,* Jesus, 87-106. Auf den Beitrag von Ch.H. Weiße, der genau 150 Jahre zuvor eine ähnliche Idee hatte (s. oben), geht der Autor nicht ein.

ὕδατι μόνον), und wiederholt dann nochmals die eigene (ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι).[95] De Boer deutet das so: Die angegriffene Gruppe sei durch einen "baptismal triumphalism" zu charakterisieren:[96] In den Zustand völliger Heilssicherheit und Gottesnähe[97] glaubte sie sich durch die Taufe auf den Namen Jesu gestellt. Der Autor von 1 Joh will nun offensichtlich diese Soteriologie an das urchristliche Passionskerygma binden. So nehmen 1,7-2,2; 3,16; 4,10; 5,6-8 u.a. Stellen die heilssicheren "slogans" der Gegner auf und relativieren sie: Einerseits im Blick auf die Ursache des Heils, das eben nicht auf der Wassertaufe als solcher, sondern vielmehr auf Jesu Heilstod beruht;[98] andererseits im Blick auf die eschatologische Vorläufigkeit des Heilsstatus der Gläubigen (3,2) und auf die Verpflichtung zum Nachahmen Jesu in Taten der Liebe (2,6; 3,16 u.a.). - Nun zeige aber nicht nur der erste Brief die Absicht, eine "tauftriumphalistische" Soteriologie passionstheologisch zu überwinden; auch im *Ev* findet de Boer diese Instanzen: Neben Stellen wie Joh 4,2; 7,37-39 und 19,30-35 sei in diesem Zusammenhang vor allem die *Fußwaschungsperikope* wichtig. So wie der Text heute im Evangelienaufbau steht, müsse die Handlung Jesu als "to be symbolic of the salvific effects of his death" genommen werden.[99] Jesus erklärt die von ihm Gewaschenen für rein. Also sei das Wasser von Joh 13,5 als Symbol für Jesu reinigendes Blut zu begreifen (vgl. 1Joh 1,7). Dies alles steht für de Boer nun aber in der kritischen Auseinandersetzung mit einer bloßen Taufsoteriologie, wie er sie als Anliegen des Autors von 1 Joh beobachtet hatte. So besagt V. 10 *im Langtext:* "A baptized Johannine Christian has no further need of washing, except that he does continue to need cleansing from sin by the blood of Jesus".[100] Demgegen-

[95] Das christologische Bekenntnis der "Sezessionisten", spricht von Christus als dem "im Wasser gekommenen" und zielt damit auf Heilsvermittlung durch die Taufe (allein). Der Briefautor widerspricht dem Bekenntnis nicht grundsätzlich, hält es aber für ergänzungsbedürftig im Hinblick auf die Passionssoteriologie (καὶ ἐν τῷ αἵματι). Beiden Streitparteien gemeinsam dürfte aber die Kenntnis einer alten Tradition sein, wonach *Jesus als Täufer* auftrat: *de Boer,* Jesus, 92-100, bes. 99f.

[96] *De Boer,* Jesus, 100ff.

[97] Vgl. 1 Joh 1,6; 2,3.4.6.9.23; 3,2; 4,12.20; 5,12. *De Boer,* Jesus, 101 sieht in diesen Heilsaussagen die Zitation von "slogans" der Gegner. Der Briefautor schränkt deren triumphalistische Position regelmäßig durch "eschatological reservations" ein.

[98] Genau diese soteriologische Differenzierung sieht *de Boer,* Jesus, 102f bei 1 Joh 5,6 intendiert: Er meint auch, die Kopula καί, die in V. 6ab jeweils Wasser und Blut verbindet, *epexegetisch* verstehen zu dürfen. Es sei demnach zu übersetzen: "durch Wasser, das heißt (eigentlich) durch Blut".

[99] *De Boer,* Jesus, 104 unter Hinweis auf die Mehrheit der Forscher.

[100] *De Boer,* Jesus, 106. - Zur textkritisch schwierigen Situation von V. 10 nehme ich weiter unten ausführlich Stellung. Es geht um die Frage, ob die "Einschränkung" εἰ μὴ τοὺς πόδας zum ursprünglichen Textbestand zu rechnen ist oder nicht.

über stünde aber der Sinn von V. 10 im Kurztext (ohne εἰ μὴ τοὺς πόδας) diesem Anliegen diametral entgegen: "A baptized Johannine Christian has no need to wash, but he is clean all over".[101] Ein *solcher* Satz hätte die von de Boer ermittelte, "tauftriumphalistische" Tendenz der in 1 Joh bekämpften Gegner. - Diese letztgenannte Schwierigkeit bringt den Autor zu einer traditionsgeschichtlichen Nebenbemerkung: V. 10 könnte ursprünglich - *ohne* εἰ μὴ τοὺς πόδας - ein "baptismal text" gewesen sein. Der für den heutigen, passionssoteriologischen Sinn Verantwortliche hätte sodann durch das Hinzufügen der Einschränkung εἰ μὴ τοὺς πόδας die dargestellte antihäretische Sinnspitze geschaffen.[102]

Die dargestellte traditionsgeschichtliche Bemerkung eröffnet interessante Perspektiven, ist für sich betrachtet aber reichlich kryptisch: Stellt sich *de Boer* V. 10 als *isoliert überliefertes Logion* vor, gleichsam als einen "slogan" der "Tauftriumphalisten", den der Redaktor von Joh 13 zur von vornherein passionssoteriologisch gemeinten Fußwaschung stellte und durch den Zusatz εἰ μὴ τοὺς πόδας auf diese bezog, um das Logion so durch das Passionskerygma zu relativieren? Oder gehörte V. 10 (Kurztext) schon zu einer "tauftriumphalistischen" Fußwaschungserzählung aus dem Traditionsschatz der "Sezessionisten", die durch dieses Logion der Geschichte ihre Spitze gaben?[103] *Was bedeutete dann aber ursprünglich die erzählte Waschung?* Sie müßte in diesem Zusammenhang sicherlich einen positiven Sinn gehabt haben: Etwa gar den einer regelrechten Taufe der Seinen durch Jesus selber, wobei gesagt würde, daß diese absolut heilsgenügsam sei und völlige Reinheit bewirke? - All diese weitreichenden Konsequenzen der Bemerkung, daß V. 10 ursprünglich und im Kurztext zu einem Tauftext gehört haben könnte, müßten ausführlich erwogen und begründet werden. De Boer leistet diese eigentlich traditionsgeschichtliche Arbeit in seinem Aufsatz zu 1 Joh 5 nicht.[104] Seine Anregung zur Überlegung, ob zum ältesten

[101] *De Boer,* Jesus, 105f.

[102] *De Boer,* Jesus, 105f mit Anm. 65.

[103] In diesem Fall hätte erst der Evanglist/Redaktor durch die Kontextsituierung die Perikope passionssoteriologisch umgebogen und vor allem V. 10 durch den Zusatz "entschärft".

[104] Auch weitere kritische Anfragen drängen sich auf: Ist es wirklich vorstellbar, daß V. 10 *ursprünglich* ohne die umstrittene "Einschränkung" überliefert wurde, vom Autor des *vorliegenden Textes* diese jedoch kritisierend eingefügt worden sei, während dieser Zusatz dann von manchen Abschreibern *sekundär wieder* entfernt wurde? - Daß die Gegner von 1 Joh "Tauf-Triumphalisten" gewesen sein sollen, wird man dem Autor wohl auch nicht fraglos abnehmen: Ist es wirklich plausibel, daß die bei *de Boer,* Jesus, 101 zusammengestellten, vom Briefautor relativierten "slogans" der Gegner, die zweifellos eine "triumphalistische" Heilssicherheit auszeichet, etwas mit der *Taufe* zu tun haben? Oder umgekehrt: Der Ausgangstext vom "durch Wasser und Blut gekommenen" Christus dürfte tatsächlich auch auf die Taufe gehen und spricht im Zusammenhang u.a. vom "Besiegen des Kosmos" (1 Joh 5,5). Doch scheint mir diese textliche Nähe von Taufe und

Kern der Fußwaschungsüberlieferung nicht V. 10 als wie auch immer zu verstehendes Deutewort gehörte, nehme ich für die eigene Untersuchung gern auf.

Die jüngst veröffentlichte Dissertation von *J.C. Thomas* stellt die Frage nach Herkunft und Traditionsgeschichte der Fußwaschungsperikope nur ganz am Rande. Er befindet den Text für *literarisch völlig einheitlich*[105] und schließt daraus, daß "the bulk of the tradition behind the pericope" schon vorjoh Material sei:[106] Nicht nur eine Scheidung verschiedener Traditionsstränge oder Quellen, auch die Scheidung von Tradition und Redaktion seien unnötig und unmöglich. Aus dem "Wiederholungsbefehl" von V. 15 schließt er auf eine *konkrete Fußwaschungspraxis* innerhalb der joh Gemeinde vor und während der Abfassungszeit des Evangeliums.[107] Seiner Auslegung von V. 10 entsprechend hätte diese Praxis (und analog der Text) mit der Fußwaschung die Vergebung von "post-baptismal sins" vollzogen gesehen. Der Vollzug der gemeindlichen Fußwaschung hätte seinen Platz wohl im Zusammenhang mit der Feier des Herrenmahls gehabt.[108] - Somit: Die Bestimmung der vorjoh Tradition nach Sinn und Sitz im Leben erfolgt ohne Absetzung gegenüber der Endgestalt im vorliegenden Evangelium und kommt zu keiner Differenzierung im Rahmen einer Traditions*geschichte.*

Triumphieren nicht geeignet, de Boers weitreichende Erklärung zur Situation von JohEv und großem Brief insgesamt abzusichern.

[105] *Thomas,* Footwashing, 116-125, wo er nach der Vers-für-Vers-Kommentierung (aaO. 79-115) m.E. ohne eigentliches Problembewußtsein befindet, daß weder Quellenscheidung nach Scheidung von Tradition und Redaktion notwendig oder sinnvoll wären.

[106] *Thomas,* Footwashing, 148

[107] *Thomas,* Footwashing, 127ff, wobei m.E. die Plausibilitätslatte recht niedrig liegt, denn außer V. 15 wird praktisch nur noch auf *patristische Zeugen* verwiesen, die für die Frage, ob die joh Gemeinde vor und während der Zeit des Evangelisten die Fußwaschung regelmäßig praktizierte und was sie darunter verstand, doch nicht aussagekräfig genug sind.

[108] *Thomas,* Footwashing, 97-106 (zu V. 10) und 155-158 (Fußwaschung als Vergebungsfeier für "post-conversion sin"). Auch hier scheint mir die Begründung zu sehr von späteren, patristischen Zeugnissen abhängig (vgl. bes. aaO. 158-172), als daß die Fragen nach dem Ort der Fußwaschung innerhalb der joh Gemeinde damit geklärt wären. Siehe die prägnante Zusammenfassung der Ergegbnisse in "historischer" Hinsicht aaO. 171f.

1.3.3 RESÜMEE UND AUSBLICK

Der voranstehend gebotene Überblick zur bisherigen literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Erforschung der Fußwaschungserzählung läßt sich m.E. wie folgt zusammenfassen und kommentieren:

Ein Zugang zur Frage nach der Herkunft von Joh 13,1-20 im Sinn der Arbeit von *M. Sabbe* (siehe unter 1.3.2.2) dürfte nicht zielführend sein: Das Grundparadigma seiner Erklärung des JohEv erscheint mir ebensowenig tragfähig zu sein wie die detaillierte Durchführung seines Arbeitsprogramms. - Die unter 1.3.1.3 und 1.3.2.3 geschilderten *"anderen Modelle"* zur Literar- und Traditionskritik können in der gegenwärtigen Forschungslage zwar als interessante und anregende Außenseiterpositionen gelten, unternehmen ihrerseits jedoch keinen Versuch, die Mehrheitsmeinung in deren Annahmen und Argumenten kritisch zu überprüfen und allenfalls zurückzuweisen. Bleibt also *ein traditionsgeschichtliches Erklärungsmodell, das in seinen groben Umrissen überwältigende Zustimmung gefunden hat* (1.3.2.1). Dies ist umso eindrücklicher, als dessen Vertreter in der literarischen Beurteilung der Textentwicklung zwei konträre Analysemodelle vertreten (Modell a: 1.3.1.1; Modell b: 1.3.1.2).

Dieser weithin übernommenen Erklärung zufolge steht hinter Joh 13,1-20 eine *Sonderüberlieferung,* die im wesentlichen VV. 4-5.12-15.17 (und evt. auch VV. 16.20) umfaßt hätte. Sie sei wohl schon vor der Übernahme ins Evangelium im Zusammenhang von letztem Mahl und Passion überliefert worden, obwohl die Traditionsentstehung auch außerhalb dieses Kontextes vorstellbar ist: Diese Sonderüberlieferung weiß von einer Fußwaschung Jesu an den Seinen zu erzählen. Jesus selbst deutet dann diese Diensthandlung als Vorbild, das die Jünger im Verhalten zueinander nachahmen müßten. - Als Belege für die Existenz einer *solchen* Traditionseinheit wird auf die formale und inhaltliche Ähnlichkeit zu manchen *synoptischen* Texten hingewiesen: So könne man aus dem im dortigen Kontext überraschenden Wort *Lk 22,27* möglicherweise schließen, daß der dritte Evangelist Kenntnis der Fußwaschungstradition oder einer Variante hatte.[1] Weiters könnten Mk 10,42-45 und 9,33-35 als Form- und Sachparallelen zur angenommenen Fußwaschungstradition (VV. 4f.12ff) angesehen werden und somit ebenso das Modell absichern. - Formal sei die Einheit als *Apophthegma*

---

[1] Zumindest aber könne man annehmen, daß Lk 22,27 die Variante eines Logions sei, das als Kern hinter der Fußwaschungs*erzählung* stehe (so in etwa *Roloff,* Anfänge, 61). Auch Lk 12,37 wird als Argument dafür angeführt, daß Lk mit der Fußwaschungstradition in irgendeiner Form vertraut war.

bestimmbar: Die Tatsache, daß sie aber formkritisch nicht "rein" ist und insgesamt nicht sehr urtümlich wirkt, erlaubt für manche Autoren weitere traditionsgeschichtliche Schlüsse: Die Erzählung hätte sich wohl aus einer Worttradition herausentwickelt. - Der *Sitz im Leben* einer solcherart bestimmten Überlieferung werden wohl Gemeindeprobleme im Zueinander der verschiedener Gruppen ("Ränge") gewesen sein.[2]

Angesichts einer so weitgestreuten Einhelligkeit in der Bewertung der Traditionsgeschichte der Fußwaschungserzählung mag es vermessen erscheinen, die ganze Diskussion nochmals und von der Wurzel her aufzurollen. Bei näherem Zusehen aber zeigen sich doch ganz wesentliche *Probleme und Perplexitäten innerhalb dieses Modells*.[3] Um einen Ansatzpunkt für die eigenen Analysen zu finden, seien im folgenden einige dieser Probleme und Perplexitäten angeführt:

(1) Autoren, die in der joh Redaktionskritik mit dem Modell "Quellen - Evangelist - ('kirchliche') Redaktion" arbeiten,[4] stehen vor dem Dilemma, daß die zweite Fußwaschungsdeutung einerseits *unisono* als literarisch sekundär und als zur Redaktion gehörig ausgewiesen ist, andererseits aber ebenso *unisono* als traditionsgeschichtlich ursprünglicher bezeichnet wird: Bezeichnenderweise habe ich in der gesamten Literatur keinen Satz gefunden, der diese Aufspaltung von *literarischer und traditionsgeschichtlicher Priorität* als echtes Problem empfindet; um ein solches muß es sich aber jedenfalls handeln:[5] Zwar vermerkte Schnackenburg, daß die joh Redaktion sich auch sonst durch den Rückgriff "auf Gedanken und Worte, die uns aus den Syn bekannt sind", auszeichne;[6] zwar ist für Becker die Kirchliche Redaktion auch sonst gern "Sachwalter des traditionellen joh Christentums":[7] Doch sind solche allgemeinen Auskünfte m.E. hochproblematisch, wenn man sich vor Augen führt, wie die modellkonforme Textschichtenentwicklung dann verlaufen sein müßte: *Die ursprüngliche Geschehensdeutung sei im Laufe der joh Redaktionsgeschichte "vorübergehend" aus dem Text verschwunden, dann aber wieder eingefügt worden!* Es ist unverkennbar, daß hier die Modellerklärung, wenn sie Redaktionskritik und Traditionsgeschichte zusammenführt, in Systemzwänge gerät: Die Folge ist eine Erklärung, die jenseits aller methodischen Kontrollierbarkeit liegt.

(2) Nun könnte man angesichts dieser Probleme die Konsequenzen ziehen, auf ein dreischichtiges Modell - zumindest für dieses Perikope[8] - verzichten und im Sinn der "konsequenten Redaktionskritik" die Analyse auf die beiden Ebenen von *Vorlage* und *Evangelist* beschränken: Literarkritik und Traditionskritik zögen dann an einem Strang! Aber auch diese Option hat ihre Schwierigkeiten: Denn wenn die zweite Fußwaschungsdeutung die traditionelle ist, werden die engen sachlichen und sprachlichen Berührungen von VV. 12-15.17 mit der *joh* Paränese, wie sie uns in der zweiten Abschiedsrede und im großen Brief entgegentritt, zum Problem:[9] Was zum vorjoh Traditionskern gehören soll, enthält eine Fülle von Charakteristika, die zumindest auf den ersten Blick gut joh erscheinen.[10] Wer also die vorjoh Fußwaschungserzählung im Sinn der dargestellten Mehrheitsmeinung beschreiben will, muß die kritische Frage beantworten können, *was denn nun konkret aus VV. 12-20 zum Quellenstück gehört haben soll!* Diese analytische Aufgabe ist weithin noch nicht in Angriff genommen worden.[11]

(3) Aber nicht nur die literar- und redaktionsgeschichtlich problematischen Implikationen der Annahme, in VV. 12-17.20 hätten wir die ursprüngliche Geschehensdeutung noch greifbar, erfordert kritische Überprüfung. Auch die dargestellten *traditionskritischen Begründungsmuster* haben ihre blinden Flecke: So soll der Querverweis auf Lk 22,27 bei fast allen einschlägigen Autoren hergeben, daß auch Lk die *Tradition* einer Diensthandlung Jesu an den Seinen wenigstens

---

2 Möglicherweise die konkreten Schwierigkeiten im Verhältnis von frühem Wanderpredigerinstitut und Ortsgemeinden.

3 Im Laufe der Darstellung der bisherigen Forschung kamen nebenbei solche kritischen Anfragen gelegentlich schon zu Wort.

4 Dies ist in der *Erklärung von Joh 13* nach wie vor die einflußreichste Position: Sie wurde von G. Richter vorbereitet und von den wichtigsten jüngeren Kommentatoren (R.E. Brown; R. Schnackenburg; J. Becker) übernommen und ausgebaut.

5 Vgl. dazu oben S. 57 mit Anm. 50 und die weiteren ebd. genannten Stellen.

6 *Schnackenburg*, Joh III, 27 mit Anm. 63.

7 *Becker*, Joh II, 426.

8 Auch die Kommentierung R. Bultmanns kommt ja *für die Fußwaschungsperikope* im wesentlichen mit zwei Schichten aus!

9 Gerade die Erkenntnis *dieser* Zusammenhänge war ja der Ausgangspunkt für die redaktiongeschichtliche Erklärung G. Richters, die nicht zuletzt wegen dieser offen zutage liegenden Parallelen weitgehende Zustimmung fand!

10 Vgl. etwa Argumentationsstruktur und sprachliche Form von V. 14 sowie die den ganzen Abschnitt durchziehende, spezifische Verwendung von ποιεῖν: VV. 7.12.15.17.

11 Nur *Boismard - Lamouille*, Jean, 330-334 zeigen diesbezüglich Problembewußtsein, wenn sie zur Perikopenfassung auf der Ebene der Vorlage (Doc C) nur VV. 12.17 gehören lassen, die VV. 13-15 jedoch der sekundären Redaktion des Jn II-B zuweisen (vgl. die Darstellung oben S. 40 mit Anm. 98)! - Siehe zur Analyse im Abschnitt 2.1.1. Hingewiesen sei *hier* nur auf V. 12, der mit seiner inversen Wiederaufnahme der Handlungsstationen aus VV.4-5 auffällt: Immer wieder wurde der "gute Übergang" von V. 5 zu V. 12 als Indiz für deren ursprüngliche Zusammengehörigkeit angeführt: Wenn man aber wirklich VV. 4f.12 zusammenliest, kann man *auch* fragen, ob die an sich schon behäbige Darstellung VV.4f durch die teilweise Wiederholung (VV. 12) nicht schon "unerträglich" wird! Natürlich ist die Inversion, die Jesus wieder an den Ausgangspunkt der Handlung zurückführt, gewollt: Aber V. 12 wirkt - nach allen Regeln der Literarkritik - doch eher als *redaktionelle, bewußt gestaltete Wiederaufnahme und Anknüpfung* denn als ursprünglich glatt anschließende *Weiterführung* der Erzählung von VV. 4-5:

indirekt bezeuge. Um Lk 22,27 dies entnehmen zu können, müßte aber erst einmal die quellenkritische Situation von Lk 22,24-29 geklärt sein: Daß 22,27 ein Lk aus seiner Sonderüberlieferung zugekommenes Logion ist, kann man keinesfalls als gesichert annehmen;[12] dennoch trägt dieser Querverweis ein Gutteil der Beweislast für das diskutierte traditionsgeschichtliche Modell: Sollte aber Grund zur Annahme bestehen, Lk 22,27 sei *redaktionelle Kreation* des dritten Evangelisten, dann müßte völlig neu überlegt werden! - Überhaupt sollten die Querverweise auf syn Passagen (etwa Mk 10,41-45; 9,33-37; Lk 7,38.44; 12,37) kritisch auf ihren Aussagewert für die Traditionsgeschichte von Joh 13,1-20 hin geprüft werden.[13]

(4) Auch unter *formkritischem Gesichtswinkel* können Bedenken gegen eine dem Evangelisten vorliegende Fußwaschungsüberlieferung VV. 4f.12-17.20 geäußert werden: Wenn das Ganze eine *apophthegmatische* Tradition sein soll, dann wirkt die ausführliche, monologische Deutung VV. 12-17.20 schon recht "zersagt"! *Ein* prägnantes *Logion* als Anlagerungspunkt für die übrigen Verse bietet sich nicht an, wenn man nicht VV. 16.20 als ursprünglich für sich stehende Fußwaschungsdeutung annehmen will. - Jedenfalls muß man angesichts der Tatsache, daß schon Bultmann von einem "relativ spät gebildete(n) Apophthegma"[14] gesprochen hat, fragen, ob sich ein solches dann überhaupt noch als Vorlage für den Autor von Joh 13 eignet.

Diese angesprochenen Fragenkomplexe dürften ausreichen, um die Notwendigkeit einer kritischen Überprüfung der Argumente für die traditionsgeschichtliche Konsensmeinung zu begründen. Das folgende Analysekapitel beginnt also mit einer kritischen Befragung *der Annahme, daß die zweite Fußwaschungsdeutung die traditionelle sei oder wenigstens enthalte.* Sollte sie dem nicht standhalten und es sich erweisen, daß VV. 12-17.20 *literarisch und traditionsgeschichtlich* sekundär sind, dann wäre die Suche nach einer textlichen Ausgangsbasis für die Rückfrage nach Gestalt und Herkunftsbedingungen der joh Fußwaschungstradition ganz neu anzusetzen.[15]

---

[12] Es verwundert, daß *diese* Rücksicht in den Arbeiten zu Joh 13, die auf Lk 22,27 verweisen, völlig fehlt.

[13] Daß Berührungen zwischen der paränetischen Fußwaschungsdeutung und den genannten Stellen bestehen, steht außer Zweifel: Die Frage ist nur, *was sie für die Frage nach der konkreten Traditionsentwicklung jeweils hergeben!*

[14] *Bultmann,* Joh, 352.

[15] Außer man beschränkte sich im Fall einer negativen Beantwortung dieser ersten Analysefrage überhaupt auf die redaktionsgeschichtliche Arbeit und erklärte die traditionsgeschichtliche Neugier zu einer für diese Perikope unstillbaren: Die letztere Option könnte sich deshalb nahelegen, weil - nach allfälligem Ausschließen der VV. 12-17.20 - ja nur noch Textpassagen übrigbleiben, die wiederum in der redaktionsgeschichtlichen Forschung mit guten Gründen als *joh* eingestuft werden konnten. Allerdings müßte eine nähere Nachprüfung diese "traditionsgeschichtliche Fehlanzeige" erhärten.

Zweiter Teil

ANALYTISCHE STUDIEN -

AUF DER SUCHE NACH DER ÄLTESTEN IM TEXT VORFINDLICHEN GESTALT DER FUSSWASCHUNGSERZÄHLUNG

Überprüfung der Annahme, in VV. 12-20 sei die traditionelle Fußwaschungsdeutung enthalten 2.1

Enthalten die VV. 6-11 eine vorjohanneisch-traditionelle Fußwaschungsdeutung ? 2.2

Die traditionsgeschichtliche Hypothese: VV. 9-10 als älteste Fußwaschungsdeutung 2.3

2.1 ÜBERPRÜFUNG DER ANNAHME, IN VV. 12-20 SEI DIE TRADITIONELLE FUSSWASCHUNGSDEUTUNG ENTHALTEN

Unsere Analyse muß also zunächst untersuchen, von welchem Textteil ausgehend die traditionsgeschichtliche Rückfrage anzusetzen ist. Die Mehrheit der Stellungnahmen sprach sich dabei für die zweite Deutung (VV. 12-20) aus. Es zeigten sich aber große Schwierigkeiten für diesen Ansatz. Deshalb prüfen wir zunächst kritisch nach, ob Joh 13,12-20 auch bei näherer Betrachtung die Annahme zuläßt, die ursprüngliche Fußwaschungsdeutung sei in diesen Versen überliefert. Zu diesem Zweck ist zunächst das Hauptargument der Vertreter dieses Modells zu untersuchen: der traditionsvergleichende Querverweis auf Lk 22,27 und andere synoptische Texte.

2.1.1 DER TRADITIONSVERGLEICHENDE HINWEIS AUF LK 22,27

2.1.1.1 Ausgangslage

Wer behauptet, der Traditionskern der Fußwaschungsgeschichte liege in Joh 13,4-5.12-20, und wer zur Begründung dafür auf Lk 22,27 hinweist, muß zeigen können, daß Lk 22,27 folgende Bedingung erfüllt: Es muß sichergestellt sein, daß Lk 22,27 *nicht literarische Kreation der lk Redaktion* ist,[1] sondern Aufnahme eines Logions aus einer Sondertradition: Denn wenn dieses Logion - womöglich zusammen mit einer allenfalls zugehörigen Erzählung - die Traditionswurzel für eine paränetische Fußwaschungüberlieferung sein soll, muß dieses Logion selbst deutlich traditionell sein. Auch in jenem anderern Fall, daß sich eine paränetische Fußwaschungserzählung nicht *aus* jenem Logion entwickelte, sondern daß es sich um zwei *selbständige Varianten* handelte,[2] kann aber Lk 22,27 nur dann für ein solches Traditionsgeschichte-Modell von Joh 13 als Beleg herangezogen werden, wenn es selbst traditionell ist.

Die Frage nach der *quellenkritischen Situation* des Abschnitts Lk 22,24-27 innerhalb der lk Abschiedsrede ist jedoch keinesfalls als in diesem Sinn gelöst zu bezeichnen: Besonders für V. 27 differieren die Zuweisungen: Wurde früher

[1] Dies wäre der Fall, wenn sich Lk 22,27 als lk Umarbeitung von Mk 10,45 erwiese.

[2] Die eine hätte dann von Jesu Dienst der Fußwaschung erzählt, die andere von seinem Tischdienst; beide hätten dieses Dienen des Herrn als Vorbild und Verhaltensnorm in der Gemeinde verstanden.

dieses Wort häufig als redaktionelle Umschreibung des Logions Mk 10,45 gewertet,[3] so schien nach den quellenkritischen Arbeiten H. Schürmanns zum lk Abendmahlsbericht (1957) die Zuweisung von Lk 22,27 zu einer lk Sondertradition *opinio communis* zu werden.[4] Erst in der jüngeren redaktionkritischen For-

[3] Von den Literarkritikern der ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts vgl. etwa *Hawkins,* Limitations, 78 ("being probably transferred from Mk ix.34f and x.42-5"); *Bacon,* Tradition, 334 ("demonstrably drawn from Mark"); *Meyer,* Ursprung I, 144f, Anm. 2, 181; *Cadbury,* Making, 280 (Lk vermeidet "reference to vicarious death"; deshalb fehlt in seiner Parallele das mk Lösegeld-Wort). Weiters: *Finegan,* Überlieferung, 14f. - Die Problemsicht und Argumentationsstruktur bei *Hirsch,* Frühgeschichte II, 257f weist schon auf die redaktionsgeschichtliche Erklärung der Perikope voraus: Es sei "bedeutend natürlicher" (S. 257) lk Bearbeitung der Mk-Perikope (10,42-45) anzunehmen als eine lk Sonderüberlieferung zu bemühen: Denn "das Wort (steht) so viel schöner und wirkungsvoller" (ebd.), auch bei Mk ist es schon in den Zusammenhang des Vorausblicks auf Jesu Leiden eingepaßt. Lk habe weiters "das Wort unter Benutzung der engern Bedeutung von διακονεῖν = 'bei Tisch bedienen' vor allem in seinem zweiten Teile stilistisch so umgeformt, daß eine geistreiche nähere Beziehung zur Situation des Herrenmahls entsteht" (ebd.). Weitere Autoren nennt *Schürmann,* Abschiedsrede, 63, Anm. 213. - *Gegen* eine Herleitung aus Mk 10,42-45 sprachen sich von den alten Literarkritikern aus: *Wellhausen,* Lk, 123; *Spitta,* Grundschrift, 381f ("Es würde sich auch gar nicht verstehen, wie Lukas dazu gekommen wäre, das Wort an dieser Stelle zu bringen und nicht als Gegenstück zu der Geschichte von der Bitte der Zebedäussöhne, ... wenn es ihm nicht überliefert wäre als eine Rede, die Jesus beim letzten Male [sic!] vor den Jüngern gesprochen hatte"). So auch *Easton,* Luke, 324; *Streeter,* Gospels, 210f (ohne eigene Diskussion des Parallelbefundes); *Lohse,* Märtyrer, 117ff; weitere Autoren bei *Schürmann,* Abschiedsrede, 63, Anm. 213.

[4] Von den Forschern, die in der Bearbeitung der Traditionsgeschichte von Joh 13 auf Lk 22,27 verweisen, wird dessen Traditionalität meist ohne Problembewußtsein und unter Hinweis auf *Schürmann,* Abschiedsrede, 63-99 angenommen. Schürmanns detaillierte, doch methodisch sehr problematische (s. unten) Untersuchung kommt zum Schluß, daß in Lk 22,24-27 der Evangelist zwar in seine Vorlage stark redigierend eingegriffen habe, doch schimmere hinter seiner Redaktion *eine gegenüber der mk Fassung eigenständige Version* der Spruchreihe durch. - Zustimmung zur Bewertung Schürmanns u.a. bei: *Taylor,* Passion Narrative, 61-63 (Dies, obwohl er 31% wörtliche Übereinstimmung mit Mk feststellt. Auf redaktionstheologische Gründe, die für lk Mk-Redaktion sprechen könnten, geht er nicht ein); *Kuhn,* Sammlungen, 152f mit Anm. 32; *Patsch,* Abendmahl, 172 (Daß "lk Überarbeitung von Nicht-Mk-Tradition vorliegt" gilt ihm als "unwiderlegbar"[!] erwiesen); *Roloff,* Anfänge, 55-59 (22,27 oder 22,27c hätte zum vorlk Mahlbericht gehört und direkt an V. 20 angeschlossen[!]: aaO. 58; dadurch sei die ganz alte Zusammengehörigkeit von Mahl- und Diensttradition bezeugt: aaO. 55.61; diese Verbindung wurde dann in der vorjoh Fußwaschungsgeschichte erzählerisch sekundär ausgestaltet: aaO. 61); *Kertelge,* Menschensohn, 229f; *Onuki,* Abschiedsreden, 248, Anm. 37; *Arens,* ΗΛΘΟΝ, 141-147 (Ohne die Möglichkeit redaktioneller Überarbeitung auch nur in Erwägung zu ziehen, nimmt er an, daß beide Worte unabhängig voneinander auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen, wobei diese Urform des Logions bei Lk 22,27 getreuer bewahrt ist. Der Autor arbeitet innerhalb des syn Quellenmodells von M.-É. Boismard); *Prast,* Presbyter, 253-260; *Tragan,* parabole, 321.324; *Schlosser,* genèse, 52-70 (Für VV. 25-26 ermittelt er gegen Schürmann als Vorlage *Mk 10,42-44:* aaO. 54-65. Bei

schung zur lk Passionsgeschichte traut man dem dritten Evangelisten wiederum mehr Eigenständigkeit und Kreativität zu und erklärt die Abweichungen von Mk vermehrt als redaktionelle Eigenleistung ohne Rückgriff auf Sonderquellen: So auch im Fall von 22,24-26.27, was für viele Forscher ohne große Probleme als freie lk Überarbeitung der mk Perikope Mk 10,42-45 verstanden werden kann.[5]

Sollte eine quellenkritische Untersuchung zu Lk 22,27 ergeben, daß es sich um lk Überarbeitung von Mk 10,42-44.45 handelt, dann fällt dieser Verweis als Hauptargument für die traditionsgeschichtliche Mehrheitsmeinung zur Fußwaschungsgeschichte aus: Denn *nur ausgehend von Lk 22,27 (nicht aber von Mk 10,45)* sind traditionsgeschichtliche Beziehungen zur Fußwaschung diskutabel. - Sollte die Frage nach der Herkunft von Lk 22,27 offenbleiben oder sich die An-

V. 27 entscheidet er sich nach einigem Zögern für die Annahme einer lk *Sondertradition*: aaO. 65-70. Ein ähnliches "Doppelvotum" übrigens schon bei *Feuillet,* Logion, 373-379). - Die neueren Lk-Kommentare diskutieren die Problematik nicht eigenständig, sondern vertrauen sich im wesentlichen dem Urteil Schürmanns an: *Grundmann,* Lk, 400f; *Ernst,* Lk, 592f; *Schneider,* Lk II, 450; *Marshall,* Luke, 811; *Schweizer,* Lk, 222 ("wahrscheinlich"; vgl. auch die bewußt offene Formulierung in *ders.,* Frage, 56); *Fitzmyer,* Luke II, 1411-1419, bes. 1413; *Wiefel,* Lk, 369f; *Evans,* Luke, 795.797 (unsicher). - Daß Mk 10,35-45 und Lk 24-30 Varianten derselben Tradition sind und Lk sogar ein älteres Traditionsstadium, liest man auch wieder bei *Berger,* Einführung, 228f.

5 Erwähnt seien hier: *Higgins,* Jesus, 36-40; *Vööbus,* Prelude, 108-116 (nach verschiedenen Einzelbeobachtungen: "everything points to an independent handling of the Markan piece of tradition by Luke"); *Rese,* Motive, 161-164 (Lk kann das Logion aus "dogmatischen Gründen" gekürzt haben; die sonstigen Umformungen sind "zum Teil gut als Anpassung an die Abendmahlsituation zu begreifen": aaO. 162. Zur Auseinandersetzung mit Schürmann, dem "handfeste dogmatische Vorurteile" attestiert werden, vgl. aaO. 162.163). *Thyen,* Sündenvergebung, 155, Anm. 6; *Boismard,* Synopse II, 386 (Lk 22,24-26 sei sicher sekundär zu Mk 10,42-44; deshalb sei auch für V. 27 diese Option naheliegend); *Pesch,* Mk II, 164f (Als deutlichsten Hinweis darauf, daß Lk hier Mk 10,42-45 verarbeitet, führt er die zu unserer Stelle analoge Bearbeitung von Mk 9,33-37 in Lk 9,46-48 an: Belege aaO. 165 mit Anm. 51. Ergebnis: "Der Text ist als Dokument nachmarkinischer Redaktionsgeschichte, nicht aber als Ausgangspunkt zur Erhellung der vormarkinischen Traditionsgeschichte von Mk 10,41-45 zu werten", ebd.); *Danker,* Luke, 32. - In den 80-er-Jahren wird die redaktionelle Erklärung immer häufiger angenommen: *Schmithals,* Lk, 210f (mit Überlegungen zum Thema der lk Sicht des Kreuzestodes und seiner Heilsbedeutung); *Sabbe,* Footwashing, 296, Anm. 39; *Neyrey,* Passion, 21-23 (für Redaktionalität spricht u.a. die Tatsache, daß V. 27 in formaler und wörtlicher Hinsicht den sicherlich lk Einleitungsvers 24 aufnimmt: Es handelt sich also um eine bewußt gestaltet inclusio. Die sorgfältige Vokabelwahl von V. 27 "highlights meals and Christian table etiquette", aaO. 22); *Soards,* Passion, 30f.36f.46. 50f.54f (In mehreren Arbeitsgängen wird erwiesen, daß VV. 24-26 lk Redaktion der mk Vorlage sind und V. 27 lk Kreation, welche Mk 10,45 als Spitzensatz der Perikope ersetzt.); *Radl,* Lukas-Evangelium, 106 (im Zusammenhang mit sehr ausgewogenen Bemerkungen zur lk Soteriologie); *Goulder,* Luke II, 733. - Nicht eindeutig die Stellungnahmen bei *Conzelmann,* Mitte, 144 (Anm. 1).188 und *Hoffmann,* Herrschaftsverzicht, 190.

nahme der Existenz einer Sonderüberlieferung hinter diesem Logion erhärten, wäre die traditionsgeschichtliche Frage von Joh 13 damit auch noch nicht entschieden: Denn dann müßte, da Lk 22,27 vom Situationshintergrund und von der Terminologie her mit einer Fußwaschung nichts zu tun hat, erst einmal die Überlieferungssituation dieses Verses geprüft werden, um den dann immerhin möglichen Querbeziehungen zu Joh 13 einigermaßen kontrolliert nachspüren zu können.

2.1.1.2 *Methodische Vorbemerkung zur Quellenkritik von Lk 22,24-26.27*

Angesichts der überblicksmäßig dargestellten Forschungslage scheint mir eine methodologische Vorbemerkung sinnvoll: Innerhalb der syn Quellenkritik sollte die Annahme der *Mk-Priorität* der Ausgangspunkt aller weiteren Überlegungen sein. Daran muß sich unter Ernstnehmen des wissenschaftstheoretischen Grundaxioms von der "Sparsamkeit an Hypothesen" aber folgende Überlegung anschließen: Einem bewährten Erklärungsmodell - wie der Mk-Priorität - sind weitere Hypothesenelemente - wie die Annahme von Quereinfluß einer Traditionsvariante - nur dann hinzuzufügen, wenn ein deutlicher Befund der Anwendung des Grundmodells entgegensteht. In unserem Fall heißt dies: Die *methodische Priorität* kommt in der Erklärung von Lk 22,24-27 der Annahme von *lk Bearbeitung der Mk-Perikope* zu: Erst wenn sich wesentliche Textmerkmale nicht in dieses Modell fügen, sind zusätztliche Hypothesen-Elemente (also die Annahme einer Traditionsvariante, der Lk hier teilweise den Vorzug gegeben hätte) zulässig: Daraus ergibt sich für eine quellenkritische Untersuchung unserer Stelle, daß in einer Vers-für-Vers-Analyse versucht werden muß, den Lk-Text in sprachlicher und theologischer Hinsicht als Bearbeitung der Mk-Parallele verständlich zu machen. *Erst wenn dies nur unzureichend gelingt,* hat man nach Erweiterungen des syn Quellenmodells (hier: Traditionsvariante) Ausschau zu halten. Daraus ergibt sich, daß Autoren, die Lk 22,24-26.27 nicht als lk Redaktion von Mk 10,42-44.45 erklären, die *Beweislast* für ihr komplizierteres Hypothesenmodell zu tragen haben.[6] - Überhaupt hat es den Anschein, daß die ge-

6 Der blinde Fleck an der ungemein detailreichen und ergiebigen Untersuchung *Schürmann,* Abschiedsrede, 63-99 dürfte gerade in der mangelnden Reflexion darüber liegen, was die erhobenen stilvergleichenden Befunde für die quellenkritische Frage jeweils wirklich hergeben: Hier scheinen mir die oben formulierten Kriterien im Umgang mit Hypothesen-Elementen und Modell-Erklärungen unverzichtbar. - Ich füge noch die Bemerkung an, daß in unserer Perikope der Vergleich mit der Mt-Version keine relevanten "minor agreements" (übereinstimmende Abweichungen des Mt und Lk von Mk) zutage bringt (vgl. dazu *Neirynck,* Agreements, 141f): Auch von dieser Seite braucht also nicht mit Quereinfluß einer Traditionsvariante gerechnet werden. Wegen des Fehlens

genwärtige Lk-Forschung der allzu leichtfertigen Annahme von lk Sondertraditionen mehr und mehr den Rücken kehrt:[7] Dies wäre genau im Sinn der formulierten methodischen Kriterien.

2.1.1.3 Vers-für-Vers-Analyse

(1) Vers 24:

Der Einleitungssatz der Perikope weicht von der Einleitung zur mk Parallelperikope Mk 10,41 wesentlich ab. Dies ist nicht weiter verwunderlich, da bei Lk die Passsage an einen anderen Platz versetzt ist: Aus der Jüngerbelehrung im Anschluß an die Bitte der Zebedäussöhne ist bei Lk ein Tischgespräch anläßlich des letzten Mahles geworden. Da sich diese Verschiebung des Stoffes in den Abendmahlsbericht gut mit lk Redaktionstendenz erklären läßt (dazu weiter unten), verlangt die Tatsache, daß der dritte Evangelist hier weit von Mk entfernt ist, kein Heranziehen von Erklärungen mittels Sonderquelle. Das *Streitmotiv* konnte Lk jedenfalls aus Mk 10,41 (ἀγανακτέω) übernehmen. Überhaupt läßt sich zeigen, daß Lk 22,24 *nicht ohne Anhalt bei Mk* formuliert ist: Unser Satz entspricht in Aufbau und Vokabular ganz deutlich der Formulierung von *Lk 9,46:* Hier leitet Lk seine Version der mk Rangstreitperikope *Mk 9,33-37,* einer mit Mk 10,41-45 z.T. verwandten Überlieferung, ein:

Lk 9,46:	εἰσῆλθεν ...	ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς	ἂν εἴη μείζων αὐτῶν.
Lk 22,24:	Ἐγένετο ...	ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ	εἶναι μείζων.

von "minor agreements" ebenso erübrigt sich *für diese Perikope* auch die Annahme, daß das Mk-Exemplar der Seitenreferenten wesentlich vom kanonischen MkEv abgewichen wäre *(Deuteromarkus-Hypothese).* Deshalb kann - bis zum Erweis des Gegenteils - versucht werden, Lk 22,24-27 als red Bearbeitung von Mk 10,42-45 zu erklären.

7 Vgl. den reich dokumentierten und methodisch vorsichtig reflektierenden Aufsatz *Schweizer,* Frage, 33-85, der sich auch nach den einzelnen Unteruchungen jeweils Rechenschaft über deren Beweiskraft gibt (z.B.: *"Lukanismen beweisen ... nicht, daß keine schriftliche Quelle vorlag",* aaO. 35 - *"Unlukanische Wendungen können* also ein Hinweis auf verwendete Tradition sein, insbesondere wo sie sich häufen, können aber *keinen Beweis für Vorliegen einer Quelle bringen",* aaO. 37; Hervorhebungen original). Auch *Radl,* Lukas-Evangelium, 28-41 läßt Reserven gegen allzuhäufigen Verweis auf lk Sonderquellen deutlich werden und spricht sich in der Frage, "wieviel an redaktioneller Arbeit dem Evangelisten zugetraut werden kann", für "ein sehr zuversichtliche(s) Urteil" aus: aaO. 33. - Deutlich schlägt sich dieser Forschungstrend jetzt auch in den neuen Beiträgen für die zweite Auflage des Leuvener Lukas-Bandes nieder: *Schreck,* Nazareth Perikope, 399-471 (bes. 403-407.455); *Verheyden,* Source(s), 491-516; *Matera,* Luke 22, 517-533; *ders.,* Luke 23, 535-551. Die Annahme von lk Sonderquellen wird jeweils als unnötig erwiesen.

Lk 9,46 ist zweifellos die redaktionell geglättete und gekürzte Fassung von Mk 9,33f und legt somit auch für 22,24 dieses Analyseurteil nahe. Dies gilt umso mehr, als τίς μείζων, welches in 22,27 ohne direktes mk Gegenüber steht, somit eindeutig aus Mk 9,34 ableitbar ist. Daß diese Formulierung τίς μείζων die ganze Perikope wie eine *Klammer* zusammenhält (VV. 24.26.27),[8] spricht weiters für eine einheitliche redaktionelle Konzeption des Lk. Dies heißt für sich betrachtet natürlich noch nicht, daß er für diese einheitliche Konzeption der Perikope nicht verschiedene Materialien verwendet hat: Das *leitende Stichwort* aber ist jedenfalls *von Mk aus* problemlos erklärbar. Deshalb *erübrigt sich* nach den formulierten methodischen Kriterien die Annahme einer Traditionsvariante.

Die Wendung ἐγένετο δέ gehört eindeutig zu den redaktionellen Vorzugswendungen des Lk: ἐγένετο-Einleitungen mit nachgestelltem δέ schreibt von allen ntl. Autoren überhaupt nur er; Mt und Mk haben, wenn sie entsprechend formulieren, καὶ ἐγένετο.[9] - Die Kopula καί, die sich unmittelbar anschließt, verrät neuerlich redaktionellen Stil: Dadurch wird die neu in den Zusammenhang aufgenommene φιλονεικία an das vorangehende συζητεῖν[10] der Jünger gebunden und zugleich davon abgehoben.[11] - Das klassische Substantiv φιλονεικία[12] ist zwar HapaxlegNT, braucht deshalb jedoch keineswegs gegen lk Bildung zu sprechen: Substantiva des Stammes φιλ- verwendet vorzugsweise der dritte Evangelist.[13] Man kann zwar fragen, warum er an dieser Stelle nicht wieder auf den Ausdruck διαλογισμός von Lk 9,46 zurückgegriffen hat, den er sonst gern setzt:[14] Doch wird das - abgesehen von einem dem dritten Evangelisten durch-

8 Die Beobachtung stammt von *Pesch,* Mk II, 165, Anm. 51. Vgl. auch *Fitzmyer,* Luke II, 1416.1417.

9 So auch *Schürmann,* Abschiedsrede, 65f (mit den Belegen); zu den verschiedenen Formen ntl. Gebrauchs von γίνομαι, ἐγένετο, speziell zu den jeweiligen redaktionellen Besonderheiten und zur Herkunft einiger davon aus semitischen Sprachmustern ("biblischer Stil") siehe *Niemand,* Studien, 136 (mit Anm. 137). 226ff.233f.235f (bes. 236, Anm. 9).

10 Lk 22,23: Die Verratsansage und die zugehörige Jüngerreaktion (vgl. Mk 14,18f) steht bei Lk *nach* der Eucharistiestiftung.

11 Dies beobachtet auch *Lull,* Servant-Benefactor, 294 mit Anm. 35.

12 Die klassische Schreibweise ist φιλονικία. Bedeutung eigentlich: *Streben nach Sieg und Vorrang; Ehrgeiz;* dann *Streitsucht* und überhaupt *Streit.* Siehe u.a. *Moulton - Milligan,* Vocabulary, 670.

13 Dazu *Vööbus,* Prelude, 113, Anm. 41; siehe auch *Schürmann,* Abschiedsrede, 66. Die lk Vorliebe für φίλος wird auf den ersten Blick sichtbar in der synoptischen Gegenüberstellung der Belege, die in *Dos Santos - Burnham - Linsey,* Comparative Concordance III, 272f geboten werden.

14 Belege bei *Schürmann,* Abschiedsrede, 66, Anm 220 und *Dos Santos - Burnham - Linsey,* Comparative Concordance I, 199f.

aus zuzutrauenden Willen zur lexikalischen Variation - damit zu erklären sein, daß Lk *hier* die Situation des Streites, die in Mk 10,41 von Kontext und Vokabular (ἀγαναχτέω) her gegeben ist, nicht voraussetzen kann, sondern erst explizit schaffen muß: Der Gegensatz zwischen Abschiedsmahl und dem völlig deplazierten Rangstreit ist *gewollt* und gibt der Perikope ihren Ernst! - Die Formulierung im zweiten Teil von V. 24 verrät insgesamt lk Redaktionsstil: Das klassische Sprachmuster des *mit τό substantivierten indirekten Fragesatzes* beherrschen von allen ntl. Autoren überhaupt nur Paulus und Lk.[15] Der genitivus partitivus (αὐτῶν) nach τίς ist für Lk typisch, während die anderen Evangelisten zur Umschreibung mit ἐκ tendieren.[16] - Die *intransitive* Verwendung von δοκεῖν ("scheinen") außerhalb der formelhaften Ausdrücke δοκεῖ μοι und οἱ δοκοῦντες ist neuerlich eine - literatursprachliche - Eigenheit des Lk.[17] Daß der dritte Evangelist die ganze Perikope unter Zugrundelegung von Mk 10,41-45 gestaltet, legt sich auch von der Beobachtung nahe, daß das Verb δοκεῖν auch in der mk Parallele, dort aber an späterem Ort (V. 42), steht: Bei Mk ist es Mittel zur ironisch-distanzierten Herrscherbeschreibung, die Lk nicht akzptiert (s. unten). Die Redeweise von der "scheinbaren" Größe geht aber auch in seine Darstellung ein.[18] - Angesichts der Form μείζων sind Fragen nach allfälliger lk Vorliebe im Gebrauch von μέγας, speziell aber nach Tendenzen im Gebrauch von komparativischen Formen im Superlativ-Sinn eingentlich sekundär,[19] wenn man folgendes bedenkt: Die Formulierung τίς μείζων stammt aus Mk 9,34 und ist offensichtlich so etwas wie eine *selbständige, "stehende" Perikopen- und Themenbezeichnung* geworden. Speziell bei Lk läßt sich dies aus den *substantivierten Wendungen* schließen: τὸ τίς ἂν εἴη μείζων (αὐτῶν) (9,46), τὸ τίς (αὐτῶν) δοκεῖ εἶναι μείζων (22,24): Wenn diese Beobachtung etwas Richtiges sieht, dann setzt Lk die Form μείζων hier nicht aufgrund von allfälligen, statistisch auflistbaren Stil-

[15] Siehe dazu *BDR*, Grammatik, §267,2 mit Belegen. Auch *Schürmann*, Abschiedsrede, 11f.66 gibt lk Stil hier zu.

[16] Belege bei *Schürmann*, Abschiedsrede, 12f; die Auflistung kann aber nicht vollständig sein, vgl. nur Lk 20,27 (τινες τῶν Σαδδουκαίων).

[17] Belege bei *Schürmann*, Abschiedsrede, 67 und eindrücklich bei *Dos Santos - Burnham - Linsey*, Comparative Concordance I, 212 (siehe etwa Lk 8,18 parr). Siehe weiters *BDR*, Grammatik, §397, Anm. 5.

[18] Infolge der Fixierung auf die Existenz einer nichtmk Sonderüblieferung, die Lk hier bearbeite, muß *Schürmann*, Abschiedsrede, 67 zur krampfhaften Erklärung des lk δοκεῖν annehmen, daß auch die nichtmk Variante parallel zu Mk V. 42 eine "ähnliche Wendung geführt hat".

[19] *Schürmann*, Abschiedsrede, 67 will offensichtlich den belegstatistischen Beweis führen, daß diese Ausdrucksweise unlukanisch ist, kommt aber zu keinem klaren Urteil. - Zum Phänomen "Komparativ für Superlativ" und zur Mehrdeutigkeit des Komparativs insgesamt siehe *BDR*, Grammatik, §§60.244-246.

tendenzen, sondern deshalb, weil der urchristliche Sprachgebrauch für das Thema "Rangstreit" die Kurzformel τίς μείζων vorgab.[20]

Es besteht also kein Grund zum Zweifel an der Annahme, daß Lk hier für seine Version von Mk 10,41-45 eine geeignete Einleitungs-Formulierung schafft: Unter *stilanalytischem* Blickwinkel sind alle Textteile entweder als lk Eigentümlichkeit oder als von Mk 10,41-45 und damit verwandten Stellen (Mk 9,33-37) beeinflußt zu erklären.[21] *Andere Gründe*, die dafür sprechen könnten, es wäre mit Quereinfluß einer nichtmk Traditionsvariante zu rechnen, sind nicht gegeben![22]

(2) Vers 25:

Im vorausgehenden V. 24 war Lk, da er für die Perikope eine neue Situation schaffen mußte, von Mk 10,41 noch einigermaßen entfernt. Im jetzt folgenden Perikopenkorpus folgt er Mk Schritt für Schritt; das Redaktionsverfahren ist leicht nachzuvollziehen: Das προσκαλεσάμενος etc. aus Mk V. 42 gehört noch zur Überleitung von der Bitte der Zebedäussöhne und hätte bei Lk, wo die Jünger mit Jesus ja ohnehin bei Tisch liegen, keinen Sinn. - Lk leitet die Rede Jesu mit εἶπεν anstelle des praesens historicum (Mk, λέγει) ein, überdies setzt er die Einleitungsfloskel ὁ δέ.[23] Daß Lk hier am Mk-Text arbeitet, sieht man auch

[20] Diese Überlegung kann durch einen Blick auf den Schlußvers der ersten lk Rangstreitperikope Lk 9,48 bestätigt werden: ὁ γὰρ μικρότερος (Komparativ für Superlativ!) ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων οὗτός ἐστιν μέγας (Positiv!): Hier, wo Lk *frei* die Quintessenz der Passage formuliert (bei Mk stand das Logion weiter vorne: Mk 9,35; Lk zieht es wirkungsvoll an den Schluß), verwendet er die ungesteigerte Form. Damit ist gesagt: Wer zum Kleinsten geworden ist, der ist *wahrhaft* groß. Diese wahrhafte Größe ist jenseits aller Quantifizierbarkeit und steht deshalb geflissentlich *nicht im Komparativ* (vgl. aber *BDR*, Grammatik, §245, Anm. 2). - In der *Perikopeneinleitung* V. 46 aber verwendet er ebenso wie in 22,24.26.27 die vorgegebene Formulierung: τίς μείζων.

[21] Dies muß letztlich auch *Schürmann*, Abschiedsrede, 67 zugeben.

[22] Insofern bewegt sich *Schürmann*, Abschiedsrede, 68f in Zirkelschlüssen, wenn er glaubt, solche Gründe nennen zu können: Alles, was er hier anführt, *spricht nur dann* für eine lk Bearbeitung einer nichtmk Perikopeneinleitung, wenn man die Existenz einer solchen Sondertradition schon zuvor annimmt. Unter der Annahme, daß Lk hier Mk-Redaktion bietet, erklären sich die Beobachtungen Schürmanns womöglich noch besser!

[23] Da auch Mt 20,25 ὁ δὲ ... εἶπεν schreibt, haben wir ein "minor agreement" vor uns. Doch auch für den Fall, daß die Mk-Exemplare des Mt und Lk - im Sinn der Deuteromarkus-Hypothese - an dieser Stelle schon mit ὁ δέ einleiteten und den Aorist von λέγειν boten: Die Lk-Formulierung ist jedenfalls *relativ zum Mk-Text:* Lk weist den im MkEv häufigen Gebrauch des praesens historicum bei Redeeinleitungen *im Mk-Stoff ausnahmslos* zurück: Belege und synoptische Auswertung bei *Niemand*, Studien, 164-168, bes. aaO. 168 als Fazit: "Lk hat im Mk-Stoff λέγειν im praes.hist. nie übernommen und

daran, daß er das Objekt zum Verb des Sagens im Dativ schreibt, was nicht sein eigener Stil ist,[24] aber an Mk 10,42 (αὐτοῖς) erinnert. Gerade weil die Wendung ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ/αὐτοῖς Lk "nicht liegt",[25] spricht die Beobachtung, daß sie ab Mk 10,35 massiert auftritt *(nämlich Mk 10,36.37.38.39.39)* dafür, daß Lk in ihrer Verwendung V. 25 *von Mk* beeinflußt ist.[26] - Daß Lk im folgenden das mk οἴδατε ὅτι ausläßt und somit der bei Mk davon abhängende Nebensatz zum Hauptsatz wird, stellt für die Annahme lk Mk-Redaktion kein Problem dar:[27] Der dritte Evangelist macht durch die Aufgabe der Indirektheit in der Schilderung "weltlicher" Zustände den *argumentationstragenden Gegensatz* zwischen VV.

---

auch nie aus eigenem hinzugesetzt (...). In Q-Stoffen hat er es zweimal (17,37 - lk Redaktion?; 19,22 diff Mt), im Sondergut fünfmal (11,45; 13,8; 16,7.29; 24,36)".

24 "Lukanischer" wäre πρός+Akkusativ nach dem Verb des Sagens (vgl. *Schlosser,* genèse, 60; *Fuchs,* Untersuchungen, 118; *Jeremias,* Sprache, 171 mit Belegen).

25 *Jeremias,* Sprache, 171 mit Belegen.

26 So auch *Schlosser,* genèse, 60.

27 *Schürmann,* Abschiedsrede, 70 möchte aus der Tatsache, daß "Lk 20,21 par Mk Luk οἴδαμεν ὅτι nicht (streicht)" und daß er οἶδα ὅτι auch in der Apg viermal setzt, folgern: lk Mk-Redaktion sei hier "weniger wahrscheinlich". - Die Belegstatistik läßt sich bei aufmerksamem Zusehen aber so nicht interpretieren: Von 21 Vorkommen von εἰδέναι in Mk übernimmt Lk diese Vokabel nur neunmal. Zwölfmal hingegen findet sie sich bei ihm nicht: Sechsmal davon fehlt Lk überhaupt z.St. oder ist zu weit von Mk entfernt, als daß Rückschlüsse sinnvoll wären (bei Mk 4,27; 6,20; 10,38; 13,33.35; 14,40); weitere sechsmal aber *betrifft die lk Änderung gerade dieses Verb:* bei Mk 4,14; 5,22; 10,42; 12,15. 24; 13,32 (dazu Apg 1,7 γνῶναι). Von dieser Zusammenstellung her ist unser Fall 22,25 also keineswegs auffällig und zu quellenkritischen Zusatzannahmen im Sinn Schürmanns auffordernd! - Ähnliches ist zu sagen, wenn man auf die *Konstruktion* blickt: Von den nur drei *mk* Vorkommen von εἰδέναι ὅτι bietet Lk überall Parallelen: Zweimal übernimmt er die Konstruktion (Mk 2,10 par Lk 5,24; Mk 12,14 par Lk 20,21); an unserer Stelle fehlt sie (Mk 10,42 par Lk 22,25). Eine wie immer geartete Tendenz ist bei *nur drei Fällen* nicht zur erheben. Zweimal übernimmt es Lk *aus Q* (12,30; 19,22). Fälle lk Streichung von Q-Vorkommen sind nicht aufzeigbar. Einmal verwendet Lk selbst in einer redaktionellen Erweiterung die Konstruktion über Mk hinaus (Lk 8,53). - Geht man die lk Belege für εἰδέναι mit den *verschiedenen Konstruktionsmöglichkeiten insgesamt* durch und vergleicht sie mit den synoptischen Parallelen, so ergeben sich keine für unsere Frage relevanten Befunde: Der Evangelist kennt alle Konstruktionsvarianten: Außer mit ὅτι konstruiert er das Verb mit folgendem *Relativ- oder Interrogativpronomen* (4,34; 9,33; 12,39; 13,25; 20,7; 22,60; 23,34 - sowohl mit der jeweiligen Vorlage als auch aus eigenem), verwendet es in *Infinitivkonstruktionen* (4,41; 11,13; 12,56 - immer mit der Vorlage), *transitiv* mit bloßem Akkusativobjekt (6,8; 9,47; 11,17; 18,20; 22,34.57 - sowohl mit der jeweiligen Vorlage als auch aus eigenem) und *absolut* (11,44): Es handelt sich weder um einen Vorzugsausdruck noch um einen von Lk möglichst gemiedenen. Deshalb kann in diesem Fall die synoptische Belegstatistik *nichts darüber aussagen,* ob das Fehlen von οἴδατε ὅτι in Lk 22,25 darauf hinweise, Lk überarbeite gar nicht den Mk-Text, sondern eine verwandte Überlieferung.

25 und 26 noch deutlicher, als er in Mk 10,42.43 schon ist. Er strafft damit, wie ja überhaupt in dieser Perikope, den Satzbau. Ein solches Redaktionsverfahren ist für Lk auch sonst weithin nachweisbar.[28]

Das Folgende ist in allen Details als lk Bearbeitung von Mk V. 42 leicht erklärlich: Es wird zu Recht immer wieder auf die für Lk typische "Entschärfung" der im Mk-Text deutlich hörbaren Kritik an den politischen Machtverhältnissen hingewiesen:[29] Das von apokalyptisch-distanzierter Ironie geprägte δοκοῦντες läßt er hier aus,[30] weil in seiner Sicht die staatliche Autorität keineswegs eine nur scheinbare ist oder sein sollte. Statt der Formulierung mit ἄρχειν setzt er substantivisch οἱ βασιλεῖς, weil für ihn mit seinem Vorzugsausdruck ἄρχων/ἄρχοντες nur die *jüdischen Autoritätsträger* bezeichnet werden. Hier muß aber die heidnische Weltmacht gemeint sein, wie das mk τῶν ἐθνῶν, das er übernimmt, anzeigt.[31] - Den ersten Hauptsatz des mk parallelismus membrorum in V. 42 schließt Lk mit seiner Vorlage ab: κυριεύουσιν für καταχυριεύουσιν, wobei die lk Verwendung des verbum simplex keineswegs (im Sinn Schürmanns) dafür spricht, Lk hätte gar nicht das mk compositum als Vorlage gehabt. Zum einen gibt es genug Belege für ein analoges Verhalten des dritten Evangelisten gegen-

---

28 Viele instruktive Belege listet *Cadbury,* Style, 79-83 auf (bes. Straffungen bei Reden, Dialogen, Fragen).

29 Für viele andere: *Schürmann,* Abschiedsrede, 71; *Vööbus,* Prelude, 114; *Patsch,* Abendmahl, 173; *Hoffmann,* Herrschaftsverzicht, 189; *Ernst,* Lk, 594; *Pesch,* Mk II, 165; *Schlosser,* genèse, 60f; *Goulder,* Luke II, 733 ("toning down"). Zur lk Sicht des (römischen) Staates insgesamt vgl. *Ernst,* Portrait, 61-67 und den Überblick in *Radl,* Lukas-Evangelium, 125-128 (mit Bibliographie).- *Lull,* Servant-Benefactor, 289-305 geht aber zu weit, wenn er behauptet, Lk stelle die in V. 25 Bezeichneten (Wohltäter) geradezu als Vorbild hin. Er verkennt damit die antithetische Grundstruktur der Perikope und muß das οὐχ οὕτως (V. 26) sehr gequält auslegen: *Ihr* werdet *zwar(!) nicht* Könige und Wohltäter genannt, müßt aber umso mehr... (aaO. 296).

30 Eine Spur davon bleibt aber in V. 24 (s. oben).

31 Mit dieser vorzüglichen Beobachtung weist *Schlosser,* genèse, 60f die bloß belegstatistische Argumentation von *Schürmann,* Abschiedsrede, 70 zurück. - Von den 19 Belegen für ἄρχων in Lk/Apg meinen praktisch alle die einheimischen Autoritäten: Lk 8,41; 12,58; 14,1; 18,18; 23,13.35, 24,20; Apg 3,17; 4,5.8.26; 7,27.35.35 (LXX-Zitate!); 13,27; 14,5; 23,5; auch der Ausdruck ἄρχων τῶν δαιμονίων für Beelzebul (Lk 11,15) ist "einheimisch". Die *einzige* wirkliche Ausnahme ist Apg 16,19. - Zu keinem anderen Ergebnis führt die Durchsicht der Belege für βασιλεύς: Im LkEv folgt der Autor bei dieser Vokabel im wesentlichen seinen Quellen bzw. dem geprägten Gebrauch für Herodes (vgl. *Dos Santos - Burnham - Linsey,* Comparative Concordance I, 149f). In Apg 4,26; 7,10.18; 9,15 sind mit βασιλεύς/-εῖς "ausländische" Könige (τῆς γῆς, Αἰγύπτου, ἐθνῶν) bezeichnet; alle anderen Belege in Apg sind geprägter Gebrauch für Herodes Agrippa I, Agrippa II, oder die altisraelitischen Könige.

über composita in seinen Quellen.[32] Zum anderen würde eine solche rein belegstatistische Argumentation ohnehin gegenstandslos angesichts der Beobachtung, daß im Sinn der "Entschärfung" der Autoritätenkritik der Verzicht auf das *pejorative* κατα- ganz im Sinn der lk Redaktion liegt.[33] Gegenüber Mk V. 42c löst er den strengen parallelismus membrorum auf,[34] macht dabei das mk Verb κατεξουσιάζουσιν zum substantivierten Partizip[35] in Subjektsfunktion (ἐξουσιάζοντες) und beläßt auch das zugehörige αὐτῶν. Neu gegenüber Mk ist der Verweis auf die εὐεργέται: Dieses Substantiv ist HapaxlegNT, stammverwandte Wörter kennt praktisch nur Lk.[36] Für lk Redaktion spricht in diesem Zusammenhang der deutliche hellenistische Charakter dieses (Ehren)Titels, der auch als Herrscherbeiname in Verwendung war.[37] Die abschließende Verbform καλοῦνται ist

[32] Dies unbeschadet der Tatsache, daß Lk häufiger noch aus verba simplicia der Vorlagen composita macht. Beleglisten für beide Bearbeitungsweisen des Lk bei *Cadbury,* Style 166.167; siehe auch *Schürmann,* Abschiedsrede, 70f.

[33] Auch diese richtige Beobachtung findet sich häufig; für viele: *Schürmann,* Abschiedsrede, 71 (vorsichtig); *Vööbus,* Prelude, 114; *Kuhn,* Sammlungen, 178; *Ernst,* Lk, 594; *Pesch,* Mk II, 165 mit Anm. 52; *Prast,* Presbyter, 256; *Schlosser,* genèse, 61f. - Daß κατα- den damit verbundenen Verba eine Bedeutungsverschlechterung mitgeben kann, wird neuerdings für die Koine gelegentlich bestritten (*Clark,* Meaning, 100-105). Dennoch ist hier und beim folgenden (κατ)ἐξουσιάξειν jedenfalls diese Sinnnuancierung anzunehmen: Dies ist allein schon wegen der lokalen Bedeutungsvariante der Präposition *(herab)*, die figurativ u.a. einen "feindlichen" Sinn hervorbrachte *(gegen):* Zum ganzen *Foerster,* TWNT III, 1097f und bes. *Moulton - Howard,* Grammar II, 315-317: Neben "instances of local force" ist die "hostility connotation" unverkennbar; deshalb unterscheiden sich Verba wie καταχυριεύω "from their simplicia in that they indicate action unfavourable to an object". - Für LXX jedenfalls zeigt die Belegdurchsicht, daß καταχυριεύω dann gesetzt wird, wenn die Beherrschten diese Herrschaft nicht wollen (Fremd-, Gewaltherrschaft, Eroberung): Num 21,24; 32,22.29; Jos 24,33; Ps 9,26.31 (=10,5.10 MT); 18(19),14; 48(49),15; 109(110),2; 118(119),113; Dan 11,39; 1 Makk 15,30; etwas anders bei Gen 1,28; 9,1; Sir 17,4 (Herrschaft des Menschen über die Natur); echte Ausnahmen nur Ps 71(72),8 (messianische Königsherrschaft); Jer 3,14 (Herrschaft Jahwes über Israel). *Clark,* Meaning, 100f behauptet aber für LXX einen grundsätzlich *neutralen* Gebrauch für simplex *und* compositum!

[34] Dies kommt im Redaktionsverfahren des Lk nicht selten vor: Belegliste bei *Cadbury,* Style, 88. Siehe auch *Schürmann,* Paschamahlbericht, 2 mit Anm. 8 (dort weitere Autoren zur lk Behandlung von parallelsimus membrorum in den Vorlagen).

[35] Für Lk typisch: *Schürmann,* Abschiedsrede, 71. Weiters: μεγάλοι als absolut gesetzte Rangbezeichnung für Personen hat Lk auch sonst nie (ebd.); die Änderung zu ἐξουσιάζοντες ist auch von daher als lk Redaktion gut verständlich. Darüber hinaus verwendet speziell Lk ἐξουσία bzw. ἐξουσιάζειν im eigentlich politischen Sinn: *Fuchs,* Versuchung, 134f (mit Belegen).

[36] Apg 10,38: εὐεργετέω; Apg 4,9 und 1 Tim 6,2: εὐεργεσία.

[37] Materialien dazu u.a. bei *Fitzmyer,* Luke II, 1417; *Schneider,* EWNT II, 191ff sowie bes. *Spicq,* Notes I, 307-313 und *Danker,* Benefactor, passim. - *Danker,* Luke möchte die Kategorie "Wohltäter" als Paradigma der lk Jesus-Darstellung insgeamt verstehen.

ohne Zweifel lk Herkunft: Sowohl die Belegsynopse als solche, wie auch der konkrete Sinn als "benennen" (nicht "einladen/berufen") und die lk Vorliebe für seine mediale/passive Verwendung lassen kein anderes Urteil zu.[38] Καλοῦνται ist hier als *sekundär reflexive Form* aufzufassen ("... lassen sich - gern - nennen ..."),[39] was dem ganzen einen feinen ironischen Unterton gibt: Und diese kritische Note braucht auch Lk, wenn dem in VV. 26.27 *andere* Verhaltensweisen gegenübergestellt werden. - Insgesamt kann das quellenkritische Urteil zu V. 25 also recht eindeutig ausfallen: Der Text verrät deutlich lk Redaktionsarbeit. Für die Annahme, der dritte Evangelist hätte dabei etwas anderes vor sich als Mk 10,42, liegen keine tragfähigen Anhaltspunkte vor.

(3) Vers 26:

Die Baustruktur von Lk V. 26 lehnt sich an Mk VV. 43.44 an: Auf die οὐχ οὕτως-Wendung, die das Folgende antithetisch von der vorangegangenen Zustandsbeschreibung abhebt, folgt ein streng parallel gebautes Doppellogion über "Groß und Klein" ἐν ὑμῖν. Lk bearbeitet allerdings im Detail: Die Eingangswendung heißt bei ihm - durch das Vorziehen von ὑμεῖς und durch den Verzicht auf ἐστίν oder ἔστω womöglich *noch prägnanter und wirkungsvoller* - ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως. Das Doppellogion strafft er, indem er anstelle der Relativsätze in Subjektsfunktion die nominalen Ausdrücke ὁ μείξων und ὁ ἡγούμενος setzt:[40] Mk sprach die Gemeinde insgesamt an und stellt ihr Lebensgesetz dar; Lk meint die

Das scheitert aber daran, daß das Substantiv nur einmal vorkommt und da auch nicht auf Jesus geht, sondern antithetisch von ihm abgehoben ist.

[38] So mit überzeugender Belegung *Schlosser,* genèse, 61 mit Anm. 38.

[39] Diese sekundär reflexive Bedeutung ("sich ... lassen") gibt es sowohl im Medium wie auch im Passiv (*BDR,* Grammatik, §§314.317), hier dürfte es sich um ein sekundär reflexives *Medium* handeln (vgl. *Plummer,* Luke, 501: "claim the title"; *Bauer,* Wörterbuch, 809: "sich nennen lassen" mit Verweis auf ähnliche Verwendung in Mt 23,8.10). Siehe dazu vor allem die "note" bei *Fitzmyer,* Luke II, 1416. - Anders aber *Lull,* Servant-Benefactor, 296, Anm. 51, der es *passiv und nichtreflexiv* versteht ("werden genannt"): Diese Entscheidung ist aber von seiner Gesamtinterpretation abhängig, die mir nicht tragfähig erscheint.

[40] Wie oben kann für dieses lk Redaktionsverfahren der Straffung auf die Listen bei *Cadbury,* Style, 79-83 verwiesen werden, obwohl die hier besprochene Bearbeitung nicht mit bloß stilstatistischer Methode angegangen werden sollte: Die Ersetzung des konditionalen Relativsatzes in ("indefiniter") Subjektsfunktion durch ein (andeutungsweise konditionales) Partizip ist sprachliche *Verbesserung* (vgl. dazu auch *Beyer,* Syntax, 166.210.227). - Vor allem aber ist festzuhalten: Durch die knappere nominale Ausdrucksweise erreicht Lk die stärkere "Identifikation" von μείξων und νεώτερος, von ἡγούμενος und διακονῶν. Dabei steht auch diese *syntaktische* Änderung im Dienst der amtsträgerparänetischen Konkretisierung, die Lk insgesamt intendiert (s. im folgenden).

faktisch "Großen" und "Leitenden". Im zweiten Teil verzichtet er darüber hinaus auch noch auf ἐν ὑμῖν und das wegen der Parallelität unnötige Verb: Der erzielte Effekt ist, daß die provokante Forderung nach Umkehr im Rang-Verhalten noch unmittelbarer vor Augen steht. - Das Vokabular übernimmt Lk für die *strukturbildenden* Textstellen direkt von Mk: ὑμεῖς δὲ etc. stammt vollständig von Mk her; auch das tragende ἀλλ' ... καὶ kommt aus der Vorlage; weiters verweist ἐν ὑμῖν im ersten Logienteil auf das mk Gegenüber. Der Imperativ γινέσθω ist die logische Folge der Straffung und nimmt die mk Worte γενέσθαι und ἔσται auf, wobei letzteres als auffällige Futurform den lk Eingriff herausforderte.[41] - Die *sinnbildenden* Rang-Nomina stammen nur z.T. von Mk: Das erste davon, ὁ μείζων bringt die mk Positiv-Form in den Komparativ, ist aber für die redaktionelle Erklärung kein Problem, wenn man bedenkt, daß Lk diese Form V. 24 aus eigenem - aber von Mk 9,34 angeregt - setzt und im folgenden zu einem strukturbildenden Signal für die ganze Perikope macht (VV. 24.26.27: s. oben).[42] Das abschließende διακονῶν ist Mk-seitig vom parallelen δοῦλος und vor allem vom weiter oben stehenden διάκονος angeregt.[43] Die bei Lk neuen Termini ὁ νεώτερος und ὁ ἡγούμενος bezeichnen möglicherweise konkrete Gemeindeämter und stehen jedenfalls in der redaktionellen Bearbeitungslinie, derzufolge Lk die mk "Gemeinderegel stärker auf die Frage nach den kirchlichen Ämtern ausgerichtet" hat.[44]

---

41 Futur für Infinitiv ist in apodiktischen Rechtssätzen ein Biblizismus, ansonsten - wie hier - ein Semitismus (*BDR*, Grammatik, §362; *Schlosser*, genèse, 63).

42 Dazu *Fitzmyer*, Luke II, 1417.

43 διακονῶν entspricht dem bei Lk völlig fehlendem Amtstitel διάκονος; so richtig *Patsch*, Abendmahl, 326, Anm. 173 nach *Schürmann*, Abschiedsrede, 76. - Zu den verschiedenen urchristlichen Verwendungstypen von διακονεῖν siehe *Roloff*, Anfänge, 53f.

44 *Pesch*, Mk II, 165. - Diese redaktionelle Konkretisierungstendenz (vgl. die Linie Mk 9,35: *Demutsregel*; Mk 10,43f: *Gemeinderegel*; Lk 22,26: *Amtsträgerregel*) ist der Grund, warum das Auftreten von zwei neuen Termini in der lk Perikope *nicht* für die Existenz einer Traditionsvariante in Anspruch genommen werden darf. - Auch wenn bei der Behauptung, die Ausdrücke νεώτεροι (außer Apg 5,6 noch 1 Tim 5,1; Tit 2,6; 1 Petr 5,5) und ἡγούμενοι (siehe Apg 15,22 [vgl. auch 7,10; 14,12]; Hebr 13,7.17.24; 1 Clem 1,3; 21,6; Herm Vis II 2,6; III 9,7) seien *termini technici für kirchliche Dienst- bzw. Leitungsämter* (*Schürmann*, Abschiedsrede, 76.77f; *Roloff*, Anfänge, 55), Vorsicht geboten ist (*Schneider*, EWNT II, 1138; *Fitzmyer*, Luke II, 1417), so steht die amtsträgerparänetische Konkretisierung in der Formulierung insgesamt außer Frage und ist auf das Konto des Lk zu setzen. So: *Boismard*, Synopse II, 386; *Patsch*, Abendmahl, 172 mit Anm. 173; *Hoffmann*, Herrschaftsverzicht, 189f; *Ernst*, Lk, 596; *Pesch*, Mk II, 165 mit Anm. 53; *Tragan*, parabole, 324f; *Prast*, Presbyter, 256f (Der Autor hat sich zuvor schon für die Annahme einer Sondertradition entschieden, erklärt Lk V. 26 aber faktisch als Bearbeitung von Mk VV. 43.44; diese Inkonzinnität versucht er aaO. Anm. 125 abzufangen - m.E. ohne Erfolg!); *Schlosser*, genèse, 63; *Fitzmyer*, Luke II, 1417; *Goulder*, Luke II, 733 u.v.a.

Der Vergleich zwischen Mk 10,43.44 und Lk 22,26 ergibt von sich her somit keinen Anlaß zu quellenkritischen Zusatzhypothesen, denen zufolge Lk an dieser Stelle auch oder vor allem eine nichtmk Tradition bearbeitet hätte. Nun wird aber gelegentlich mittels Hinweis auf *Mt 23,11* (ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος) versucht, diesem Urteil zu entgehen: Die *Nähe* von Lk 22,26 zu diesem Vers bestehe nicht nur im Ausdruck μείζων selbst, sondern auch darin, daß beidemale "die Größten angesprochen (werden)," und nicht die, "die es werden wollen, wie in Mk 10,43f"; diese Berührung sei so auffallend, "daß mit der Möglichkeit einer zweiten, von Markus abweichenden Vorlage gerechnet werden muß, die u.U. auf Q zurückgeht".[45] - Nun kann aber bei kritischer Prüfung diese Überlegung keinesfalls überzeugen: (1) Faktum ist, daß alle Textelemente in Lk V. 26 als direkte Übernahme von Mk oder als lk Mk-Bearbeitung verständlich sind. Dies gilt auch - wie bereits mehrfach betont - für ὁ μείζων. (2) Die Berührung zwischen Lk V. 26 und Mt 23,11 besteht *einzig und allein* in ebendiesem Ausdruck ὁ μείζων. Dies ist angesichts der Behauptung, Mt 23,11 repräsentiere eine *eigene Überlieferungsvariante* zu Mk 9,33ff und Mk 10,42ff eine allzu bescheidene Basis![46] (3) Eine kritische Analyse des Überlieferungsstatus von Mt 23,11 zeigt, daß es sich dabei jedenfalls um eine *redaktionelle Erweiterung des Mt handelt*, nicht um den Teil einer Traditionsvariante, die auch hinter Lk 22,24-27 stünde:[47] Mt 23,8-9 ist eine kleine, ursprünglich palästinische Gemeinderegel, die durch V. 10 (vormt?/mt?) konkretisiert wurde (καθηγηταί!). Der Evangelist bringt sie in seine komplexe Redekomposition von Kap. 23 als Antithese zum kritisierten Verhalten von "Schriftgelehrten und Pharisäern". *VV. 11.12* stammen nun von ihm selbst und sollen die aufgenommene Gemeinderegel begründen, kommentieren und abrunden.[48] Dabei schreibt Mt zwar ohne eigentliche "Vorlage", aber nicht völlig frei: Der Vergleich von VV. 11.12 mit den jeweiligen Parallelen zeigt:[49] Beide Worte sind zwar vielfach bezeugt, kommen aber sonst

---

45 *Hoffmann*, Herrschaftsverzicht, 190. - Vgl. zum Ganzen wieder *Schürmann*, Abschiedsrede, 72, Anm. 243. 75-79 mit seinem reichlich apodiktischen Urteil: In "Mt 23,11 liegt unverkennbar eine ... eigenständige Überlieferungsform der Einheit vor" (aaO. 75). Zustimmend: *Prast*, Presbyter, 254f.

46 So auch *Schlosser*, genèse, 57.

47 Zu diesem Schluß kommt nach ausführlicher Diskussion des Befundes *Schlosser*, genèse, 56-59; er kann sich dafür auch auf einen weitgehenden Konsens stützen: *Trilling*, Amt, 80 (=32); *W. Pesch*, Aussagen, 289; *Zumstein*, condition, 157f; *Garland*, Intention; 61f. Ähnlich *Gnilka*, Mt II, 272.277 (allerdings ohne nähere Angaben zu V. 11).

48 Terminologie nach *Schlosser*, genèse, 59

49 Mt 23,11: Mk 9,34.35 parr; 10,43f parr. - Mt 23,12: Lk 14,11; 18,14; siehe aber auch Mt 18,4.

nicht mehr zusammen vor.[50] Vor allem: Während *V. 12* ein *eigenständiges, freies* ("Wander")Logion darstellt,[51] erweist der Parallelenvergleich für *V. 11* einen weniger selbständigen Charakter: Unter dem Gesichtspunkt der Formulierung ist der Vers von Mk herleitbar: Der zweite Teil von Mt 23,11 steht völlig gleichlautend bei Mk 10,43. Und daß Rang-Paränesen mit μείζων zu formulieren sind, weiß Mt von Mk 9,34: Dort übernimmt er es nicht nur, sondern wiederholt es in der Folge auch noch (Mt 18,1.4); überhaupt ist er jener Synoptiker mit den meisten Vorkommen von μείζων. - Diese "Herleitung" aus Mk sollte man m.E. zwar nicht pressen: Sie weist aber auf die Überlieferungsqualität von V. 11 hin: Er ist eine *frei gestaltete Quintessenz* der vielfach überlieferten urchristlichen Demutsparänese, die häufig auf Amtsträger konkretisiert ist. Die *Ausdrucksweise* lehnt sich, sofern es nicht überhaupt eine standardisierte Terminologie[52] gab, dabei an solche Textpassagen an, welche innerhalb der primären Überlieferungsorte dieser Paränese stehen: Mk 9,34.35; 10,43. - (4) Somit ist sichergestellt, daß hinter Mt 23,11 kein eigenständiges, geformtes Traditionsstück steht, *das eine Parallelüberlieferung zu Lk 22,24-27 darstellen könnte.* Wir haben vielmehr den Fall der redaktionell-freien Verwendung eines verbreiteten Paräneseschemas und der entsprechenden Terminologie vor uns.

(4) Vers 27:

Hat die bisherige Analyse ergeben, daß Lk 22,24-26 keinen tragfähigen Anlaß zum Zweifel an der mk Herkunft der Perikope bietet, so ist bei V. 27 der quellenkritische Befund *weniger eindeutig:* Der unmittelbare Vergleich zwischen Mk 10,45 und dem lk Perikopenabschluß bringt nur wenige textliche Anklänge zu Tage. Bei Lk fehlen nicht nur der Menschensohn-Titel, die ἦλθεν-Formulierung und das λύτρον-Wort. Neu gegenüber Mk ist vor allem die *Form* des Spruches: Eine mit τίς eingeleitete zweiseitige Entscheidungsfrage wird in Gestalt einer rhetorischen Frage argumentativ fortgeführt und entschieden; den Ab-

[50] Diese Beobachtung machen auch *W. Pesch,* Aussagen, 289 und *Zumstein,* condition, 158, Anm. 1.

[51] *Schlosser,* genèse, 59. Ein *solcher Status* ist in diesem Fall m.E. wahrscheinlicher als die Zugehörigkeit zu Q: Die Tatsache, daß das Logion an den drei Überlieferungsorten (Mt 23,11; Lk 14,11; 18,14; vgl. aber auch Mt 18,4) in jeweils verschiedenem Zusammenhang anzutreffen ist, spricht jedenfalls dafür (vgl. auch das von *Grundmann,* TWNT VIII, 14 angeführte jüdische Vergleichsmaterial). Zur umstrittenen Zugehörigkeit zu Q: *Polag,* Fragmenta, 86f und *Gnilka,* Mt II, 272: "möglicherweise".

[52] Vor allem der wohl von Mt selbst gebildete Vers Mt 18,4 (so auch *Schnackenburg,* Mt II, 168), scheint mir anzuzeigen, daß es eine solche Standardterminologie gegeben hat. - Das an allen diesen Stellen auftauchende Futur-für-Imperativ-ἔσται gehört zweifellos zu dieser.

schluß bildet ein ἐγὼ εἰμι-Wort. Neu ist auch, daß der Perikopenabschluß *inhaltlich* ganz innerhalb des szenisch vorgegebenen Sinnzusammenhanges bleibt, was bei Mk V. 45 nicht in gleicher Weise der Fall ist:[53] Das ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως von Lk V. 26 wird *nun* durch den Blick auf die verschiedenen Rollen bei einem Mahl (ἀνακείμαι - διακονεῖν) und die metaphorische Übernahme der Dienstrolle durch Jesus bekräftigt und erst eigentlich begründet. - Angesichts dieser Unterschiede ist die forschungsgeschichtliche Tendenz zum Abgehen vom Modell einer reinen lk Mk-Redaktion zwar verständlich;[54] eine solche Option muß sich aber ausweisen können: Die methodische Priorität in der quellenkritischen Erklärung kommt auch hier dem Versuch des Verständnisses als lk Mk-Redaktion zu; dies umso mehr als sich das unmittelbar Vorangehende als solche erwiesen hat.[55] Erst wenn ein derartiger Erklärungsversuch auf zu viele Schwierigkeiten stößt, sollte an Quereinfluß eines traditionsgeschichtlich eigenständigen Logions gedacht werden. Bei diesem Versuch, V. 27 als lk Redaktionsleistung zu verstehen, werden wir zunächst versuchen, redaktionstheologische und redaktionstechnische Argumente zu finden, welche diese tiefgreifende Umarbeitung erklären können; erst dann folgen die detaillierten Textbeobachtungen.

(1) Die vorliegende weitgehende Neufassung des Perikopen-Schlußverses konnte sich für die lk Redaktion dann nahelegen, wenn sie die mk Schlußpointe (καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν) aus *theologischen und kompositionellen Gründen* nicht übernehmen wollte: Liest man nämlich nur Mk V. 45a, ergibt das in etwa denselben situativen Argumentationswert wie Lk V. 27![56] Und *daß* Lk das λύτρον ἀντὶ πολλῶν-Wort an dieser Stelle vermeidet, ist gut verständlich: (a) Auch wenn man die oft undifferenzierten Verdikte zum Thema der lk Soteriologie nicht übernimmt: Eine gewisse Reserve gegenüber der Stellvertreter- und Sühne-Soteriologie ist beim dritten Evangelisten unverkennbar.[57]

[53] Deshalb ist auch die traditionsgeschichtliche Ursprünglichkeit der Verbindung von Mk 10,42-44 mit V. 45 (oder Teilen daraus) nicht ohne Probleme anzunehmen; dazu *Pesch,* Mk II, 162ff.

[54] Auch *Schlosser,* genèse, 65-70, der zuvor für VV. 24-26 die Redaktionalität zu Mk vehement verteidigte, spricht sich bei V. 27 für die gegenteilige Option aus; ähnlich *Feuillet,* Logion, 373-379 und jetzt *Fitzmyer,* Luke II, 1412f.

[55] So ausdrücklich *Boismard,* Synopse II, 386. Ähnlich *Schlosser,* genèse, 65: "...il paraît obvie d'envisager la même explication pour Lc, XXII,27".

[56] Sogar die strukturelle Abhängigkeit wird dann sichtbar: οὐκ διακονηθῆναι - ἀλλὰ διακονῆσαι bzw. οὐχὶ ἀνακείμενος - ἐγὼ δὲ ὡς ὁ διακονῶν. Dazu muß natürlich die rhetorische Frageform bei Lk aufgebrochen werden, was in diesem Zusammenhang aber legitim ist.

[57] Eine umfassende Präsentation und Diskussion der relevanten Befunde bietet *George,* sens, 186-217 (s. bes. die zusammenfassende Bewertung aaO. 216f). Die weitgestreute Diskussion stellt jetzt auch *Radl,* Lukas-Evangelium, 105-111 (Literaturüberblick

(b) Vor allem aber hat Lk dieses traditionelle Christologumenon im unmittelbaren Kontext, dem Bericht vom letzten Mahl, bereits - ausführlicher als Mk (!) - gebracht:[58] In Mk 10,41-45 war, auf welcher Ebene der Traditionsentwicklung auch immer, eine explizite Rückbindung der Paränese an die Person und den Heilsdienst des Herrn notwendig, sollte nicht im *bloß äußerlichen* Vorbild-Schema argumentiert werden; deshalb das λύτρον-Wort. Durch den veränderten Perikopenort entfällt bei Lk diese Notwendigkeit: Er kann sich innerhalb des gegebenen Rahmens für die VV. 24-27 ganz auf die unmittelbar amtsträgerparänetische Relevanz des ἀλλὰ διακονῆσαι konzentrieren (die lk Umformulierung drückt sich nominal aus: ἐγὼ δὲ ὡς ὁ διακονῶν) und dieses Motiv im Blick auf die Erzählsituation ausbauen (ἀνακείμαι - διακονεῖν).[59]

---

aaO. 105f.108) bündig dar: Die wichtigsten Indizien für die genannte lk Reserviertheit: Der *einzige* lk Beleg für eine "Sühnetod-Soteriologie" ist die "textkritisch umstrittene, aber wohl doch echt(e)" Stelle 20,19b-20 (aaO. 106; vgl. *George,* sens, 193f). Das mk Lösegeld-Wort an unserer Stelle fehlt. Noch eindeutiger ist die Zitierung von Jes 53,7-8 in Apg 8,32f, wo gerade das Sühneleiden des Gottesknechtes unerwähnt bleibt! (dazu klassisch *Cadbury,* Making, 281 mit Anm. 1; weiters *Rese,* Motive, 98-104.154-164; *George,* sens, 195-198). Positiv formuliert: "Nach Lukas hat offenbar nicht nur Jesu Tod, sondern sein ganzes Leben und Sterben samt der Auferweckung das Heil des Menschen bewirkt": *Radl,* Lukas-Evangelium, 106. - Vgl. als Überblicke zur Frage der Bedeutung des Kreuzes im Rahmen der lk Heilslehre etwa *Conzelmann,* Mitte, 186-188; *George,* sens, 186-217; weiters *Fitzmyer,* Luke I, 22f.219-227; *Bovon,* Heil, 61.63-67 und jetzt die Beiträge in *Sylva,* Reimaging. Neuere Bibligraphien zum Thema u.a. bei *Fitzmyer,* Luke I, 265; *Radl,* Lukas-Evangelium, 105f.108 und *Rese,* Lukas-Evangelium, 2322f. - Diese redaktionstheologische Eigenart des Lk wurde als Grund für den Verzicht auf Mk 10,45b angegeben u.a. von: *Cadbury,* Making, 280f; *Conzelmann,* Mitte, 188; *Rese,* Motive, 161-164; *Schmithals,* Lk, 210f; *Radl,* Lukas-Evangelium, 106.

58 Über Mk 14,22 hinaus hat Lk 22,19 in seinem Brot-Wort noch τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον und den Anamnesis-Auftrag. Die textkritische Situation ist für VV. 19b-20 bekanntlich umstritten, wobei mir trotz des Widerspruchs von *Rese,* Problematik, 15-31 der Konsens *für die Ursprünglichkeit* tragfähig erscheint (vgl. vor allem die Überlegungen bei *Radl,* Lukas-Evangelium, 9-11). - Wenn es aber so ist, daß Lk zuvor den soteriologischen Aspekt des letzten Mahles Jesu und der Eucharistie im Blick hatte und jetzt das Mahlgeschehen amtsträgerparänetisch auswertet, dann ist das Fehlen des λύτρον-Wortes im Rahmen einer solchen Umarbeitung gut verständlich. ("Was Mk. 10,45 gesagt war, ist für Lk. in 22,20 enthalten. Er empfindet deutlich die Sprengung des paränetischen Zusammenhangs durch Mk. 10,45 und läßt den Satz daher aus": *Thyen,* Studien, 155, Anm. 6.)

59 Wenn die häufig geäußerte Vermutung richtig ist, daß der traditionsgeschichtlichen Wurzelboden der urchristlichen Passions- und Sühne-Soteriologie die Herrenmahlfeier ist (für viele: *Bultmann,* Theologie, 87f; *Roloff,* Anfänge, 50ff.62f; *Schenke,* Urgemeinde, 112f.138), dann kann auch dies die redaktionelle Auslassung des λύτρον-Satzes bei Lk verständlich machen: Beim dritten Evangelisten kommt dann die *traditionsgeschichtliche Tendenz zur christologischen und soteriologischen Untermauerung der Paränese* konsequent an ihr Ende. (Diese Tendenz zeigt sich auch in der Tatsache, daß

(2) "Kein anderer Evangelist außer Lukas weiß so häufig von Jesus zu berichten, daß er sich als Gast zu Tisch bitten ließ".[60] Lk übernimmt alle mk Mahlnotizen und bringt aus anderer Quelle und Eigenredaktion noch weitere hinzu.[61] Auffällig ist dabei nicht nur das Auftreten einer ausgeprägten und weitgefächerten Mahlterminologie (s. dazu unten), sondern vor allem die Beobachtung, daß der Evangelist von sich aus das "*Schema eines* wenigstens in den Konturen erkennbaren *Symposions*" anstrebt.[62] Besonders deutlich wird dies etwa in der redaktionellen Komposition von Kap. 14, wo der Evangelist in V. 1 die Mahlsituation vorgibt und dann durch die Hereinnahme verschiedener Materialien einen Kranz von "*Tischgesprächen*" schafft, der bis zur nächsten Situationsnotiz V. 24 reicht. Die beiden Sequenzen VV. 7-10 (lk Sondertradition oder Eigenbildung auf Grundlage von 20,46 par Mk 12,38f ?) und VV. 12-14 (lk Sondertradition?)[63], sowie die typisch lk Bearbeitung des Gleichnisses vom Festmahl (VV. 15-24; siehe bes. V. 22)[64] zeigen eine gemeinsame Tendenz: Lk liebt es, Jesus anläßlich von Tischgesprächen seine Botschaft und Lehre *auch in der*

Mk V. 45 zu VV. 42-44 sekundär ist!) Er fügt dieses Thema nämlich nicht nur verweisartig am Schluß ein, wie Mk 10,45 und/oder sein Tradition, sondern zieht die Perikope insgesamt an den "Entstehungsort" dieser Soteriologie, der urchristlichen Erzählung von Jesu letztem Mahl. Damit ist aber die explizite Anspielung darauf überflüssig geworden. - Das "theologiegeschichtliche" Wissen darüber, daß die soteriologische Deutung der Passion Jesu ursprünglichst an der Herrenmahlüberlieferung haftet, ist Lk wohl zuzutrauen! Und damit erledigt sich etwa auch die Argumentation in *Berger,* Einführung, 230, der für die traditonsgeschichtliche Priorität von Lk 22,27 gegenüber Mk 10,45 ins Treffen führt, daß der Hinweis auf Jesu Sühnetod mit der lk Theologie nicht unvereinbar sei: Er ist tatsächlich nicht *unvereinbar,* aber - wie gezeigt - im Rahmen der lk Redaktion *hier* nicht notwendig oder sinnvoll!

60 *Wanke,* Beobachtungen, 54.

61 *Bösen,* Jesusmahl, 81-84 schlüsselt die *neun* (vor dem letzten Mahl Jesu begegnenden) Mahlerzählungen bzw. -notizen folgendermaßen auf: *Mk-Vorlage:* Lk 5,27ff und 9,10ff; *Logienquelle Q:* 7,34; *lk Sonderquelle:* 19,1-10; *Eigenredaktion des Lk:* 7,36; 11,37; 13,26; 14,1; 15,1. - Thematisch läßt sich der Befund so ordnen (nach *Bösen,* Jesusmahl, 84): *Drei Summarien* rekurrieren auf Jesu Mahlpraxis im allgemeinen und auf seine Tischgemeinschaft mit Sündern im besonderen (7,33f; 13,26; 15,1f). *Dreimal* tritt Jesus als Gast bei Pharisäern auf (dies nur bei Lk! siehe 7,36ff; 11,37ff; und 14,1ff). *Zweimal* besucht Jesus Zöllner zum Gastmahl (5,27ff; 19,1ff). *Einmal* ist Jesus der Gastgeber einer großen Volksmenge (9,10ff).

62 *Bösen,* Jesusmahl, 87. Vgl. zum ganzen Folgenden auch: *Ernst,* Gastmahlgespräche, 57-78, hier bes. 62-71.74ff. Zur Gattung "Symposion": *Berger,* Gattungen, 1310-1315.

63 Vgl. die Analyse bei *Fitzmyer,* Luke II, 1044f. Das verbindende Logion V. 11 (vgl. 18,14; Mt 23,12) wird nicht selten zu Q gerechnet (ebd.), kann seines grundsätzlich-sprichwörtlichen Charakters wegen aber auch selbständig überliefertes Einzellogion sein.

64 Zur Frage der Quelle siehe *Fitzmyer,* Luke II, 1049ff.

Bildsprache von Gastmählern sagen zu lassen.[65] - Somit ist es auch keineswegs verwunderlich, wenn Lk über seine Mk-Vorlage hinaus, anläßlich des letzten Mahles Jesu mit den Seinen, einen kleinen Kranz von Tischgesprächen zusammenstellt: Daß er dabei die paränetische Sequenz VV. 24-27 mit einem Wort abschließt, das die verschiedenen Rollen bei einer Mahlfeier aufnimmt, auf Jesu eigenes Verhalten bezieht und dieses innerhalb einer solchen Mahlterminologie deutet, wird im Blick auf das *von Mk 10,45 vorgegebene* διακονηθῆναι-διακονῆσαι noch verständlicher.[66] In diesem Zusammenhang ist noch die Beobachtung wichtig, daß das Verb διακονεῖν bei Lk - anders als bei Mk und Mt, die damit allgemeine Dienstleistungen ausdrücken - spezifisch für den *Tischdienst* verwendet ist.[67] Dies legt nahe, daß Lk, der die ganze Szene schon in den Zusammenhang eines Mahles verpflanzt hat, nun auch in seiner Bearbeitung von Mk V. 45 die doppelte Verwendung dieses Verbs (bei Mk in allgemeiner Bedeutung) im spezifisch mahl-bezogenen Sinn auswertet: Dabei ist das passive διακονηθῆναι, wenn eine Variation im Vokabular angestrebt wird, tatsächlich mit ἀνακεῖσθαι (oder analog) wiederzugeben! - Die Erkenntnis dieses lk Gestaltungsinteresses an Mählern und Tischgesprächen weist also diese Rede, die Lk als einziger Synoptiker hier bietet, als dessen Eigenleistung unter Verwendung verschiedener - u.a. eben auch mk - Materialien aus: Demgegenüber wirkt die Diskussion, ob *Perikopentransfers* nicht grundsätzlich untypisch für den dritten Evangelisten sind, und somit Eigenredaktionalität unwahrscheinlich sei, seltsam dekretorisch.[68] Ebensowenig treffend erscheint mir der allgemein-methodische Ein-

[65] *Neyrey,* Passion, 8-11.21ff nennt dies "Christian *table etiquette*". Eindrücklich *Berger,* Gattungen, 1315: Richtiges Verhalten bei einem Mahl (u.a. διακονία) wird zum "Thema des Symposions selbst" und dabei als Testfall angesichts der Botschaft Jesu überhaupt abgehandelt; entsprechende gattungstypische Themen nimmt bes. Lk auf! - Ein weiteres Beispiel sei nur erwähnt: In Lk 7,36-50 klärt Jesus beim Tischgespräch den Pharisäer Simon über die "gastgeberlichen Pflichten" auf: Die Sünderin hat - anders als er - alle diese über das Maß hinaus erfüllt; ihr wird große Liebe und die Vergebung attestiert.

[66] Diesen kompositionell-redaktionsspezifischen Zusammenhang übersieht *Howard,* Ego, 232 völlig, wenn er behauptet, im lk Kontext passe die Rangparänese noch weniger als in dem von Mk 10 und wenn er dies als Argument gegen die Annahme lk Redaktion von Mk 10,42-45 in Anspruch nimmt: Redaktionsgeschichtlich angeregte Beobachtungen lassen ein derart ungeschütztes Verdikt nicht mehr zu!

[67] Einzige Ausnahme ist Lk 8,3 (trad? vgl. Mk 14,41). Eine Belegzusammenstellung bietet *Jeremias,* Sprache, 194.

[68] So aber *Schürmann,* Abschiedsrede, 64f (gefolgt von *Taylor,* Passion, 62; *Ernst,* Lk, 592; ähnlich *Howard,* Ego, 231f) ohne eigentliche Begründung als Argument für die nichtmk Herkunft von Lk 22,24-27: Lk kenne überhaupt "keinen Fall vom 'vorausschauender' Dublettenvermeidung", und "keine weitsichtige, vorausschauende Planung, die eine Einheit an einer Stelle ausläßt, um sie dann viele Kapitel später einzufügen" (aaO. 65; fast gleichlautend auch *Morgenthaler,* Synopse, 232.283). - Nun kann man dies so allgemein sicher nicht behaupten (vgl. nur Lk 8,31-35 und die weiteren bei *Kogler,* Doppel-

wand gegen die Behauptung der Redaktionalität von Lk 22,24-27 nach Mk 10,41-45, den K. Berger vorbringt: Wenn man nämlich - wie ich - so urteilt, dann behaupte man, daß Lk nur das von Mk gegebene Stichwort *Dienen* ausschmücke, daß er also "die Szene zum Stichwort ersinnt"; damit sitze man dem "weitverbreiteten, aber ungeprüften Axiom (auf), daß Einzelworte grundsätzlich den Anfang der Traditionsbildung ausmachen und alles Weitere Ausschmükkung sei".[69] In Wirklichkeit beruht das *hier* getroffene Urteil nicht auf allgemeinen Axiomen der alten Formgeschichte,[70] sondern auf vielfach belegten Beobachtungen: Lk 22,24-27 erwies sich in allen Textteilen gut als Bearbeitung von Mk 10,41-45 erklärbar und zusätzlich läßt sich ein positiver Grund für die Stoffverschiebung insgesamt angeben: Das redaktionelle Interesse des Lk an Tischgesprächen und die Beobachtungen, wie er sie aus verschiedenen - auch mk - Materialien komponiert.

(3) Diese Überlegungen lassen sich durch eine weitere Beobachtung ergänzen: In die "Tischgespräche" Jesu bei seinem letzten Mahl bindet Lk Elemente der Gattung der *Abschiedsreden* ein: Dazu gehören neben der Nennung des Zuhörerkreises (22,14), dem Ausblick auf Leiden und Tod (VV. 15.19f.22.33.37f), dem Rückblick (VV. 28.35), Abschiedsmotiven (VV. 16.18), Prophezeiungen (VV. 21ff.31ff.36) und Mahnungen (VV. 24ff) vor allem das *Herausstellen der eigenen Vorbildlichkeit,* wie es in V. 27 vorliegt.[71] Wenn nun Lk redaktionell die Schaffung einer solchen abschiedsreden-ähnlichen Sequenz unternimmt, dazu verschiedene Materialien heranzieht und auf die genannten Gattungscharakteristika hin bearbeitet, so macht dies 22,27 neuerlich als lk Umformung von Mk 10,45 verständlich: Er akzentuiert durch die verstärkte Einbettung in die Mahlszenerie den bei Mk grundgelegten Vorbildcharakter.

(4) Ein weiteres Argument für die Redaktionalität von V. 27 nach Mk 10,45 liefert die Beachtung formaler *Überlieferungskriteren:* Hinter Lk V. 27 könnte nichtmk Tradition stehen, wenn der Satz sich entweder *(a)* als isoliert tradierba-

gleichnis, 211 und *Radl,* Lukas-Evangelium, 43 genannten Fälle; weiters *Goulder,* Luke II, 733 und bes. *Neirynck,* Argument, 737-768). Vor allem aber wiegt hier die Einsicht in die redaktionelle Absicht der Schaffung eines "Abschieds-Tischgesprächs" schwerer, als die lk Tendenz, die Mk-Akoluthie beizubehalten (vgl. die Schlußbemerkung aaO. 767f).

[69] *Berger,* Einführung, 229.

[70] Offenbar bezieht sich die zitierte Kritik Bergers auf Äußerungen wie z.B. in *Bultmann,* Geschichte, 49: "Jedenfalls ... haben im allgemeinen die Worte eine Situation erzeugt, nicht umgekehrt"; ebd. allerdings schon differenzierende Einschränkungen und Hinweise auf weitere frühe Vertreter dieses "Axioms" (Ed. Norden und M. Lidzbarski).

[71] Zusammenstellung nach *Prast,* Presbyter, 253 und 38, Anm. 42. Siehe auch *Berger,* Formgeschichte, 78f: "Lukas [steht] in Lk 22 (im Rahmen eines Symposion!) sehr deutlich unter dem Einfluß der paganen Gattung '*Abschiedsrede*' und [kombiniert] diesen mit den Elementen der Gattung '*Testament*'" (S. 79). Weiters: *Evans,* Luke, 792.

res Logion erweist oder *(b)* wenn er Spitzensatz einer ganzen *(nichtmk)* Überlieferungseinheit ist. - *Zu (a):* Selbständige Tradierbarkeit kann V. 27 sicherlich nicht attestiert werden. Ist es nämlich für Mk 10,45 schon problematisch, dem Satz eigenständigen Logioncharakter zuzusprechen, obwohl er durch das Auftreten von διακονεῖν in sehr weitem Sinn (siehe aber V. 43 διάκονος), den Menschensohn-Tiel und das λύτρον-Wort den unmittelbaren Kontext sprengt,[72] so scheidet eine solche Bestimmung für Lk V. 27 vollends aus: Der Satz ist einerseits vom konkreten Mahlszenario, andererseits von der vorausgehenden Paränese, die er aufnimmt und abschließt, so durchdrungen, daß er in anderem Kontext keinen Platz hat. - *Zu (b):* Da V. 27 somit isoliert nicht tradierbar ist, könnte er nur dann auf eine nichtmk Tradition zurückgehen, wenn er schon *vor Lk* der abschließende Spitzensatz einer nichtmk Rangparänese als Überlieferungsvariante zu Mk 10,42-45 war. Wie aber die voranstehenden Analysen ergaben, wird hinter der Redaktionsdecke von Lk 22,24-26 nichts außer Mk 10,42-44 sichtbar: Somit hat man *keinen Anlaß* zur Annahme, Lk verwende für seinen V. 27 etwas anderes als Mk V. 45. - Diesen paßt er vielmehr in der schon sichtbar gewordenen Weise durch tiefgreifende Redaktion seinen Zwecken an.

(5) In diesem Zusammenhang ist auch auf die eigenartige Tatsache hinzuweisen, daß Lk ein konkretes Dienen Jesu beim Mahl in V. 27 zwar emphatisch *behauptet*, ein solches Tun selbst aber *mit keiner Silbe erzählt;* es ist vielmehr vorausgesetzt.[73] Wenn man dazu bedenkt, daß Lk "richtiges Verhalten beim Mahl" gern auswertet (s. oben Punkt 2), so kann man nur folgern, daß Lk *deshalb* von einem Tischdienst Jesu nichts *erzählt*, weil ihm keine solche Überlieferung vorlag. Hätte er eine entsprechende Geschichte vor sich gehabt, hätte er sie sich zweifellos "als Motivierung des folgenden Tischgespräches nicht entgehen lassen".[74] Überhaupt wirkt V. 27 in seinem Bezugnehmen auf die Rollenverteilung bei einem Gastmahl wie die auf den neuen Kontext und die lk Vorliebe für "Christian table etiquette" hin ausgemalte Ausbaustufe von Mk 10,45a; keinesfalls aber ist Lk die *Reduktion* einer eigentlichen Überlieferung vom *konkreten Dienen Jesu* auf die "Quintessenz" in V. 27 zuzutrauen.

(6) Nach diesen allgemeinen, redaktionstheologischen und -technischen Erwägungen sollen noch einige terminologische und syntaktische Details auf unsere Fragestellung hin analysiert werden: - (6.1) Die Tatsache, daß Lk den Abschluß seiner Rangparänese in *Frageform* einleitet, wurde gelegentlich gegen die Redaktionalität der Formulierung ins Treffen geführt: Lk vermeide nämlich häufig die Frageform, insbesondere bei Doppelfragen und rhetorischen Fragen.[75] Dazu muß dreierlei festgestellt werden: Einerseits ist zu bedenken, daß es sich hier gar nicht um eine Doppelfrage handelt, wie sie sonst in den einschlägigen Beleglisten aufscheint, sondern um *eine Entscheidungsfrage,* die nach *zwei alternativen Seiten* hin ausformuliert ist (ὁ ... ἢ ὁ ...). Auf diese erst folgt eine rhetorische Frage, welche die "alltagslogische" Entscheidung des Voranstehenden liefert.[76] Von daher sind allfällige stilstatistische Auswertungen zu relativie-

---

[72] Zur Überlieferungssituation von Mk V. 45 siehe auch *Pesch,* Mk II, 162f: Weder bei V. 45b (etwa ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθεν δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν) noch bei V. 45a ist selbständige Überlieferung wahrscheinlich. Pesch nimmt an, daß V. 45 als ganzer der redaktionelle Abschluß einer vormk katechtischen Sammlung ist, und somit zu VV. 42-44 sekundär. Auch nach *Schmithals,* Mk II, 469f ist V. 45 aus verschiedenen Traditionssplittern ein sekundär (von Mk *"ad hoc"*) gebildetes Wort. Anders aber *Gnilka,* Mk II, 99f, der zwar auch von "Traditionssplittern" spricht, für V. 45 aber selbständige Überlieferungsqualität annimmt.

[73] Zu dieser Beobachtung vgl. *Schnackenburg,* Joh III, 47, der daraus aber schließt, Lk hätte ein Erzähltradition vom Dienen Jesu besessen, was mir nicht einleuchtet; dazu im folgenden.

[74] So richtig *Roloff,* Anfänge, 57, Anm. 5. - Diese Folgerung ist zwar ein *argumentum e silentio* und somit methodisch problematisch. Dem ganzen Absatz kommt aber auch keine eigenständige Beweisfuktion zu. Es wird bloß versucht, mit der genannten eigenartigen Tatsache zurecht zu kommen. Und dabei zeigt sich, daß sich auch diese Beobachtung im Rahmen einer redaktionsgeschichtlichen Erklärung plausibler erklärt als im Zusammenhang mit der Annahme von Sondertradition. - Völlig unverständlich ist mir aber die Behauptung in *Ernst,* Lk, 592: Der dritte Evangelist habe "die kleine Erzählung" (damit meint der Autor offensichtliche V. 27, *der aber eben keine Erzählung ist!)* "bereits in seiner Sondervorlage vorgefunden, die Erinnerungen an den Tischdienst Jesu festgehalten" hätte. Dem ist zu entgegnen: V. 27 *erzählt* von keinem Tischdienst Jesu, kann somit keinesfalls für die Existenz einer Tischdienst-Jesu-Überlieferung in Anspruch genommen werden.

[75] Siehe etwa *Schürmann,* Abschiedsrede, 80f (mit Verweis auf *Cadbury,* Style, 81f; allerdings beanspruchen dessen Materialzusammenstellungen keineswegs Vollständigkeit oder die Nichtexistenz von Gegenbeispielen! Die genauere Durchsicht der ebd. gebotenen Listen erlaubt keineswegs das Verdikt, Lk vermeide die Frageform als solche!) und *Schmid,* Mt und Lk, 276, Anm. 2; ähnlich hiezu auch *Schlosser,* gènese, 67. - Zum Ganzen vgl. vor allem *Jeremias,* Sprache, 101f, der folgende Belegzusammenstellung bietet: *Im Mk-Stoff* übernimmt Lk sechsmal eine Doppelfrage (Lk 5,21.22f; 6,3f.9; 20,2; 21,7), während er achtmal eine solche vermeidet (Lk 8,11.16.25; 9,25.41; 20,22; 22,46.71). Aus eigenem bilde er nie Doppelfragen. Deshalb seien jene Doppelfragen, die sich im *Nicht-Mk-Stoff* des Lk finden, dort kaum redaktionell, sondern hätten vielmehr schon in der Vorlage so gestanden (Verweis auf Lk 2,49; 6,39.41f; 7,31; 10,26; 11,11f.18f; 13,15f.18; 14,3; 16,11f; 22,27[!]). Sowohl die Befunddarstellung wie auch die apodiktische Auswertung wäre zu differenzieren: In vielen Fällen handelt es sich nicht um die Vermeidung einer *Doppel*frage als solcher, sondern um Vermeidung von Parallelformulierungen und Abschwächung im Ausdruck (etwa: Lk 8,25; 9,25.41). Darüber hinaus stimmt bei mindestens drei der angeführten Fälle von lk Vermeidung von Doppelfragen der dritte Evangelist mit Mt gegen Mk überein *(minor agreement:* Lk 8,11.16; 20,22) wodurch sich die Quellenfrage ganz anders stellt; jedenfalls aber ist für diese Fälle die Verwendbarkeit als Beleg im Sinn von Jeremias abzulehnen.

[76] Das einleitende οὐχί der mit "ja" zu beantwortenden Frage verleiht dem ganzen den Charakter der Verstärkung: "... *natürlich* der bei Tisch Liegende". Dies ist aber - zu-

ren. Vor allem aber ist *zweitens* zu bedenken, daß die Frageform sich für Lk hier geradezu aufdrängt: Seit V. 24 ist τὸ τίς εἶναι μείζων das Perikopenthema. Lk führt jetzt die eigentliche Schlußsentenz (par Mk V. 45a) geschickt ein, indem er zuvor noch einmal die Frage stellt, auf die dann die endgültige Antwort durch den Hinweis auf die "Rolle" Jesu geboten wird. Noch verständlicher wird dieses Redaktionsverfahren im Hinblick auf die in ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν verdeutlichte Alternative: Sowohl von Mk V. 45a aus (οὐκ διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι) als auch aus dem bei Lk wie bei Mk akzentuiert antithetischen Argumentationsaufbau der ganzen Perikope erklärt sich diese Formulierung. *Drittens* ist zu bedenken, daß die von Lk geschaffene Situation des Tischgesprächs von vorherein größere Bereitschaft zur direkten Rede, zum Dialog und auch zur *Frageform* in direkter Anrede geweckt haben kann: Dies zeigt allein schon ein flüchtiger Blick auf andere Mahlszenen im LkEv.[77] Auch insofern ist die gesamte Formulierung von V. 27 in ihrer gestalteten Lebendigkeit und gekonnten Theatralik gut als wohlüberlegte Redaktion auf der Basis von Mk V. 45a verständlich.

(6.2) Immer wieder taucht in einschlägigen Studien das Argument auf, die Verwendung von ἀνακείμενος zeuge für den Einfluß einer nichtmk Traditionsvariante, da Lk bei Verben des Zu-Tisch-Liegens das Verbalpräfix κατα- vorzöge.[78] Nun ist es zwar richtig, daß der Autor von LkEv/Apg nur an dieser Stelle zweimal Formen des Verbums ἀνακείμαι schreibt. Diese Beobachtung verliert aber an Beweiskraft, wenn man sich vor Augen führt, daß unter den von Lk verwendeten Verba des Zu-Tische-Liegens sehr wohl andere Komposita mit ἀνα- zu finden sind: ἀνακλίνω (12,37; 13,29; vgl. weiters 2,7; 7,36 v.l.[79] und 9,15 v.l.), ἀναπίπτω (11,37; 14,10; 17,7; 22,14) und συναναπείμαι (7,49; 14,10.15).[80] Über-

sammen mit der folgenden Feststellung der Dienstrolle Jesu - genau dieselbe Argumentationsweise wie oben in V. 25: *Natürlich ist es so,* daß die Könige über ihre Völker herrschen - bei euch aber nicht so! Diese Beobachtung zeigt neuerlich, daß die konkrete Gestalt von V. 27 ganz aus dem Voranstehenden entwickelt ist: Ein deutliches Indiz für Redaktionalität!

77 Siehe etwa Lk 5,30 (Mk par feststellend; Mt wie Lk!); 11,40; 14,3.5 und vor allem das Tischgespräch anläßlich der Salbung Jesu durch die Sünderin 7,39-50: Frageformen stehen dabei in V. 42 (ganz ähnliche Entscheidungsfrage wie an unserer Stelle!) und VV. 44.49. - Auch wenn da und dort Lk bei diesen Fragen seinen Vorlagen folgt, jedenfalls ist festzuhalten: Lk hat auch sonst bei seinen Tischgesprächen häufig direkte Reden und *Fragen*.

78 *Schürmann,* Abschiedsrede, 81f; *Jeremias,* Sprache, 290 mit Verweis auf aaO. 167 (dort die belegstatistische Diskussion); *Schlosser,* genèse, 66f.

79 Für Lk 7,36 sind neben κατεκλίθη noch ἀνεκλίθη und κατεκείτο überliefert. Daraus wird ersichtlich, daß quellenkritische Urteile aufgrund von Belegssynopsen in diesem Fall allein schon wegen der unsicheren Textüberlieferung problematisch sind.

80 Siehe noch προσαναβαίνω im Mahlzusammenhang: Lk 14,10 (HapaxlegNT).

haupt weist der dritte Evangelist eine große Variationsbreite in seiner Mahl-Terminologie auf.[81] *Vor allem aber ist zu betonen, daß Lk hier die Formen von ἀνακείμαι ja gar nicht ohne Anhalt bei Mk schreibt:* Durch die Umstellungen im lk Mahlbericht war die Verwendung dieses Verbs par Mk 14,18 unterblieben;[82] im neugestalteten Vorspann der Schlußsentenz par Mk V. 45a rekapituliert er die Rollen der Mahlszenerie und verwendet dabei das von Mk V. 18 vorgegebene Verb!

(6.3) Ein weiterer Gesichtspunkt ist die Tatsache, daß Lk in V. 27 anstelle von ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ... ἦλθεν die Formulierung ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι bringt. Wenn gefragt wird, ob sich dieser Befund innnerhalb der Modellannahme lk Mk-Redaktion erklären läßt, sind *(a)* traditionsgeschichtliche und *(b)* redaktionsgeschichtliche Übelegungen möglich. - *Zu (a):* Um in unserem Fall die lk Fassung als selbständige, ja sogar ursprünglichere Variante des Spruches ausweisen zu können, wurde gelegentlich folgendes *Axiom* aus dem Bereich der Traditionskritik von Menschensohnworten verwendet: Wenn im Fall einer Parallelüberlieferung in der einen Variante der "Menschensohn" vorkommt und in der anderen nicht, so ist der zweiteren die traditionsgeschichtliche Prioriät zuzusprechen. Denn die Entwicklungstendenz geht auf Zufügung von Menschensohntiteln, nicht auf deren Eliminierung.[83] Dazu ist zu sagen, daß ein solcher *traditionskritischer* Grundsatz nur angewendet werden kann, wenn feststeht, daß es sich bei den zu vergleichenden Sprüchen tatsächlich um Überlieferungsvarianten handelt. In unserem Fall aber steht gerade dies zur Diskussion. Wenn - wie hier - nicht von vornherein ausgeschlossen werden kann, daß die Setzung oder Nichtsetzung des Menschensohn-Titels aus *redaktionellen Gründen* erfolgte, d.h. daß die Beziehung der Sprüche zueinander die einer literarischen Bearbeitung und nicht die einer Doppelüberlieferung sein könnte, so ist ein solches

81 Eine Zusammenstellung bietet *Jeremias,* Abendmahlsworte, 43, Anm. 1. - *Ders.,* Sprache, 167 möchte den statistischen Nachweis führen, die Lk-Redaktion vermeide bei Verba des Zu-Tisch-Liegens die Komposita von ἀνα- und ändere sämtliche drei Mk-Vorkommen (Mk 2,15; 6,39.40) zu κατα-Komposita ab. Deshalb zeuge ἀνακείμαι V. 27 für Traditionalität. Bei kritischer Prüfung leisten diese Belege aber nicht diesen Nachweis: Bei Mk 2,15 stehen beim ältesten Evangelisten etwas unbeholfen κατακεῖσθαι und συνανέκειντο in einem Satz nebeneinander. Lk gibt das eine mit der Umschreibung ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην wieder und das andere mit κατακείμενοι. Eine Tendenz gegen ἀνα- und für κατα- ist daraus ebensowenig abzuleiten, wie aus Mk 6,39.40 par Lk 9,14.15, wo die lk Paraphrase insgesamt Mühe hat, mit der naiven Formulierung bei Mk zu Rande zu kommen.

82 Siehe aber Lk 22,14, wo ἀνέπεσεν in die Zurüstungs-Perikope vorgezogen ist (vgl. Mt par!); dazu *Pesch,* Mk II, 165, Anm. 54.

83 Formulierung dieses Axioms frei nach *Arens,* ΗΛΘΟΝ, 141, der sich auf ältere Autoren (Tödt, Jeremias) beruft (ebd. Anm. 94).

traditionskritisches Kriterium nicht am Platz.[84] - *Zu (b):* Unter redaktionsgeschichtlichem Blickwinkel wurde betont, daß die synoptische Belegstatistik für "Menschensohn" ergebe, Lk vermeide den Ausdruck von sich aus nicht, setze ihn vielmehr aus eigenem zu seinen Quellen hinzu; deshalb sei auch lk Vermeidung in V. 27 diff Mk V. 45 "sehr unwahrscheinlich".[85] Nun ist nicht nur fraglich, ob man den Belegbefund, der hier ja keine sprachlich-stilistische Eigenheit, sondern einen im Urchristentum weitverbreiteten Hoheitstitel betrifft, überhaupt in diese quellenkritische Richtung auswerten darf.[86] Vor allem aber muß gesehen werden, daß die Einsicht in die lk Gestaltung des ganzen Abschnitts den Verzicht auf den Menschensohn-Titel an dieser Stelle gut verständlich macht: Mk (und/oder seine Tradition) erreichte die christologisch-soteriologische Rückbindung der Paränese durch die expliziten Verweise in V. 45 (Menschensohn, gekommen, Sühne). Da Lk die Perikope insgesamt in einen "soteriologischen Kontext" stellt, kann er auf diese expliziten Hinweise verzichten und sich ganz auf die darstellerische Valenz des Textes für die Paränese konzentrieren:[87] In diesem Zusammenhang ist die direkt formulierte *Vorbildlichkeit* deutlich wirksamer: *Ich bin unter euch als einer, der dient!*[88] Das ἐγώ korrespondiert dabei überdies mit dem bewußt auf die Leser hin offenen ἐν μέσῳ ὑμῶν und zeugt seinerseits für sorgfältige, auf Wirkung bedachte Textgestaltung. Dazu kommt noch,

[84] Aber auch ein rein traditionsgeschichtlicher Vergleich von Mk 10,45 und Lk 22,27 ließe eine so mechanische Anwendung eines - in sich nicht unproblematischen - Axioms nicht zu; vgl. nur die zu Arens gegenläufige *traditionsgeschichtliche* Diskussion des Befundes bei *Higgins,* Jesus, 36-40, bes. 38f.

[85] Siehe *Schürmann,* Abschiedsrede, 86.

[86] Darstellung und Diskussion der Belege bei Lk vor allem bei *Schneider,* Menschensohn, 98-113; vgl. weiters *Müller,* Ausdruck, 200f; *Radl,* Lukas-Evangelium, 87f. - Zur Frage, ob sich aus der lk Verwendung der Menschensohn-Titulatur eine redaktionstheologische Tendenz erheben läßt, sprach sich *Conzelmann,* Mitte, 159, Anm. 2 noch äußerst reserviert aus. *Schneider,* Menschensohn, 112f (gefolgt von *Radl,* Lukas-Evangelium, 87f) kommt zwar auch zum Schluß, daß Lk dabei weitgehend dem Gebrauch der Quellen folgt, kann aber dennoch folgende typische Aspekte erheben: (1) Bei Lk ist der Menschensohn-Titel besonders an den Leidensweg und dessen gottgewollte Notwendigkeit gebunden. (2) Der Titel haftet auch bei Lk am Parusiethema; dabei tritt neben dem Richter-Aspekt aber stärker der des Retters hervor. (3) Nur Lk spricht vom Gekommensein des Menschensohnes und meint damit die Rettung "des Verlorenen".

[87] Dies haben wir in der Analyse der VV. 24-27 schon mehrfach als movens der Bearbeitung erkannt.

[88] Hinzufügen kann man noch die Beobachtung, daß Lk *einige Verse zuvor* eine mk Menschensohn-Erwähnung übernommen hat: 22,22 par Mk 14,21 (von den zwei Vorkommen in diesem Vers übernimmt Lk "aus stilistischen Gründen" [*Schürmann,* Abschiedsrede, 86] nur das erste). Auch das kann mitgespielt haben, wenn der dritte Evangelist nun ohne diesen Titel auskommt.

daß sowohl ἐγὼ δέ als auch ἐν μέσῳ ὑμῶν als lk Vorzugsausdrücke gelten können.[89]

(6.4) Da der Ausdruck ὡς ὁ διακονῶν keiner weiteren Erklärung bedarf (siehe den gleichlautenden Abschluß von V. 26), kann als letztes Indiz für lk Mk-Redaktion bei V. 27 noch die Eigenart von LkEv/Apg in der Verwendung von Ausdrücken aus der Wortfamilie λυτρόομαι - λύτρωσις - λυτρωτής - (λύτρον) angeführt werden: Mk und Mt haben von allen diesen Termini nur einmal (Mk 10,45 par Mt) λύτρον. Demgegenüber bietet Lk für die anderen Vertreter der Wortfamilie von allen Evangelisten noch die meisten Belege: Lk 1,68; 2,38; 24,21; Apg 7,35. Ist also das Fehlen von λύτρον gegenüber Mk 10,45 ein Indiz dafür, daß Lk hier einer anderen Quelle folgt? Die nähere Durchsicht der Belege zeigt etwas anderes an: An allen Stellen in LkEv/Apg meint die λυτρ-Terminologie die atl.-jüdische Heilserwartung,[90] nie aber drückt Lk das christlich-soteriologische Bekenntnis zur Erlösung durch Jesus Christus so aus.[91] Auch von daher ist es also verständlich, daß Lk in seiner Bearbeitung von Mk V.45 den Terminus λύτρον hier vermeidet, da in seinem Sprachgebrauch die zugehörige Wortfamilie eine andere, ihrerseits standardisierte Verwendung hat.

Auch die Betrachtung der konkreten sprachlichen Form von V. 27 erlaubt also nur dieses Urteil: V. 27 verdankt sich den Anregungen von Mk V. 45, dem lk Ausgestaltungswillen im Hinblick auf den neuen Perikopenort und seiner Technik, den Abschlußvers terminologisch stärker aus dem Voranstehenen herauszuentwickeln, als dies in der Mk-Vorlage der Fall war.[92]

[89] Zu ἐγώ: *Schlosser,* genèse, 66 glaubt zwar anführen zu können, Jesus spreche im LkEv nicht typischerweise in Ich-Form. Dies und der Verweis auf den Zahlenvergleich in *Howard,* Ego, 256ff, der dieses Pauschalurteil begründen soll, wirken aber nicht überzeugend angesichts der Einsicht in die beabsichtigte paränetische Intensivierung, welche durch den Vorbildhinweis in der *ersten Person* erreicht wird. Vor allem aber gehört die Fügung ἐγὼ δέ ganz der Lk-Redaktion (Belege bei *Schürmann,* Abschiedsrede, 86f), was auch Schlosser zugibt (ebd.). - Ἐν μέσῳ mit Genitiv: Dieser in LXX häufig vorkommende Ausdruck ist im NT vor allem in LkEv/Apg anzutreffen: Belege und Diskussion bei *Schürmann,* Abschiedsrede, 88; siehe weiters *Wanke,* Beobachtungen, 65, Anm. 222.

[90] Siehe dazu *Andresen,* RAC VI, 108.

[91] Gerade dies aber ist in allen nichtlk Belegen des NT der Fall: Siehe außer Mk 10,45 par Mt 20,28 noch Tit 2,14; 1 Petr 1,18; Hebr 9,12.

[92] Überblickt man die Erklärung, die etwa *Prast,* Presbyter, 255-260 oder *Schlosser,* genèse, 70 für Lk 22,24-27 *im Rahmen lk Theologie und Darstellungsweise bieten,* so wird ihre quellenkritische Zuweisung des ganzen Stücks (Prast) bzw. von V. 27 (Schlosser) an eine nichtmk Überlieferung umso verwunderlicher: Wenn man die bei beiden Autoren angeführten redaktionstheologischen und kompositionellen Einsichten ernst nimmt, bleibt hinter dieser "Redaktionsdecke" eben nichts übrig, was nicht direkt aus Mk 10,42-45 erklärlich wäre! *De facto* erklären beide von der Mk-Parallele aus: Mit Händen ist dies zu greifen etwa bei *Prast,* Presbyter, 256; noch deutlicher *Schlosser,* genèse, 70: Die

2.1.1.4 Auswertung und weitere Überlegungen

Unter Rückbezug auf die unter 2.1.1.1 ("Ausgangslage") formulierten Fragen ist nun festzuhalten: Die quellenkritische Analyse von Lk 22,24-27 kommt zum Schluß, daß hinter dieser Passage nichts als Mk 10,42-45 und lk Redaktion stehen. Diese ganze Untersuchung mußte deshalb durchgeführt werden, um das Fundament der traditionsgeschichtlichen Mehrheitsmeinung zur Fußwaschungserzählung zu überprüfen. Diese behauptet ja in verschiedenen Varianten, daß der Kern von Joh 13,1-20 in einer kurzen Handlungserzählung (VV. 4-5) und einer anschließenden Paränese zum nachahmenden Verhalten in der Gemeinde bestanden habe (Grundstock aus VV. 12-20). Diese Annahme stützt sich vor allem auf den Hinweis, daß eine solcherart bestimmte, ursprüngliche Fußwaschungsgeschichte ihre Überlieferungsvariante in jener Tradition hätte, die auch hinter Lk 22,24-27 stünde: Auch dort werde - im Kontext des Abschiedsmahles - Jesu gegenständliches Dienen als Vorbild hingestellt. *Nun fällt aber nach unserer Untersuchung dieser traditionsvergleichende Querverweis als Hauptargument zur Bestimmung der Traditionsgeschichte von Joh 13 aus, da Lk 22,24-27 Aufschluß über die nachmk Redaktionsgeschichte einer synoptischen Rangparänese gibt, keinesfalls aber Einblicke in die interevangeliare Traditionsgeschichte einer "Diensthandlung-Jesu-Erzählung"!*

Es muß aber unbestritten bleiben, daß mit dem Ausfall des traditionsvergleichenden Hauptargumentes für die Mehrheitsmeinung noch nicht eo ipso *diese selbst* widerlegt ist. Weitere Argumentationsansätze sind möglich. Man könnte etwa folgende Überlegung anstellen: Wenn Lk 22,24-27 schon nicht Zeuge für eine eigenständige paränetische Tradition von einer Diensthandlung Jesu an den Jüngern sein kann, dann könnten doch womöglich die damit verwandten, traditionsgeschichtlich älteren und selbständigeren Stücke Mk 10,35-45 oder 9,33-37[93] zumindest soviel zeigen, daß der Zusammenhang von Erzählszene und Rangparänese einerseits und die Doppelführung von soteriologischer und paränetischer Auswertung einer Erzählszene andererseits einer auch sonst verbreiteten Tendenz in der formativen Phase der Evangelienüberlieferung entsprechen:[94]

"tradition rivale" (Lk 22,27) hätte für Lk den Vorteil gehabt, daß sie "des rapports plus précis" mit den Logia VV. 25-26 erlaube. - Nun kann aber doch gerade aus der Einsicht, daß bei Lk der Zusammenhang von Abschlußsentenz und Paränese enger und gekonnt gestaltet ist, *nur ein Argument für die Redaktionalität nach Mk V. 45 gewonnen werden!*

[93] Siehe etwa *Becker*, Joh II, 428, der diese beiden Stellen "Form- und Sachparallelen" der von ihm angenommene ursprünglichen Fußwaschungsgeschichte VV. 4-5.12-15.16f.20 nennt (mit Verweis auf T. Onuki, vgl. die Darstellung oben S. 58f).

[94] Beide Stellen sind natürlich Produkt einer Traditionsentwicklung bis hin zur mk Redaktion, wenn auch die Erhellung der einzelnen Etappen kontrovers bleibt. *Onuki*,

Bei Mk 9,33-37 werden die ursprünglichen Wanderprediger-Logia VV. 37(a). 41 durch den sekundären Kontext des Rangstreites paränetisch umgedeutet; und in V. 36 dient eine Erzählnotiz von einer Handlung Jesu als anschauliches Beispiel des geforderten Verhaltens. Man könnte nun diese - hier nur ganz grob bestimmte - Überlieferungsituation als Analogon zu Joh 13 werten und sagen: Im Blick auf Mk 9,33-37 kann die Existenz einer frühen, paränetisch ausgewerteten Erzählüberlieferung auch bei Joh 13 nicht *von vornherein ausgeschlossen werden*. - Ähnliches ließe sich bei Mk 10,35-45 sagen, wo auch eine Erzähltradition (Bitte der Zebedäussöhne) die Szene für eine Gemeindeparänese abgibt und diese darüber hinaus mit dem Hinweis auf das διακονῆσαι des Menschensohnes begründet wird.[95]

Nun kann aber die Einsicht in die allgemeine traditionsgeschichtliche Tendenz der Verknüpfung von Erzählszenen und paränetischer Auswertung einerseits und der Doppelführung von soteriologischer und paränetischer Auswertung einer Erzählszene andererseits keine Urteile über den konkreten Entwicklungsgang bei einzelnen Perikopen begründen: Ob im Einzelfall einer ursprünglich paränetischen Tradition christologisch-soteriologische Begründung oder erzählerische Einbettung sekundär zugewachsen sind oder ob umgekehrt eine christologische Bekenntnis- oder Erzähltradition später paränetisch ausgewertet wurde, ist jeweils einzeln zu untersuchen: Von vornherein fest steht nur, daß an das eine sich gern das jeweils andere anlagert. Ein Text wie Joh 13,1-20, der ja offensichtlich eine komplexe Traditions- und Redaktionsgeschichte durchlaufen hat, erlaubt jedenfalls keine formalen Vorabentscheidungen, was die Priorität von Christologie/Soteriologie (erste Deutung) oder Paränese (zweite Deutung) betrifft.[96]

Abschiedsrede, 167 ist aber wohl insofern zuzustimmen, wenn er für Mk 9,37b annimmt: Die paränetische Verwendung des Logions an dieser Stelle ist gegenüber dem Sinn innerhalb des Kontextes von Aussendung und Wanderpredigertum (so Mt 10,40 par Lk 10,16) zwar deutlich sekundär; die paränetische Adaptierung scheint aber schon früh, jedenfalls vormk, geschehen zu sein (siehe dazu Darstellung und Kritik der daraus gezogenen Folgerungen oben S. 58f mit Anm. 38-40).

[95] Analog dazu der Zusammenhang von soteriologischer und paränetischer Fußwaschungsdeutung in Joh 13,6-8.12-20!

[96] Von daher kann man *keinesfalls* unter Hinweis auf Mk 10,35-45, wo V. 45 zweifellos sekundär zur Paränese ist, folgendermaßen schließen: Auch in Joh 13,1-20 müsse zuerst die Vorbild-Deutung aus VV.12-20 gestanden haben und erst später habe die symbolische Deutung von VV. 6ff die christologischen und soteriologischen Implikationen der Erzählung ausgefaltet. Zu der Zeit, da die Fußwaschungsperikope redigiert wurde, sind beide Entwicklungslinien grundsätzlich denkbar! - Daß die traditionsgeschichtliche Priorität jeweils "vor Ort" und nicht aufgrund allgemein aufgestellter Regeln bestimmt werden muß, sieht man auch bei Mk 9,33-37 und 10,13-16: Die Erzählnotiz 9,36 ist hier sicherlich *sekundäre* Bildung, um für das folgende Logion den Rahmen abzuge-

Wir können schließen: Anders als Lk 22,27 haben die zuletzt angeführten Stellen aus dem MkEv keine konkreten inhaltlichen Anknüpfungspunkte zu Joh 13,1-20: Alles, was angeführt werden könnte, ist die Tatsache, daß hie wie da Christologie und Rangparänese aufeinander bezogen und aus einer Erzählszene heraus entwickelt sind: Das ist aber angesichts des zu begründenden traditonsgeschichtlichen Urteils über Joh 13,1-20 äußerst wenig an konkretem Indizienmaterial und reicht keinesfalls aus, irgendwelche Modelle über Zusammensetzung und Wachstum der Fußwaschungsperikope plausibel zu machen: Die Entscheidungen müssen also "vor Ort" fallen.[97] - Unsere kritische Überprüfung der Argumente für die weitverbreitete Annahme, in Joh 13,12-20 sei die ursprüngliche Fußwaschungsdeutung überliefert oder wenigstens enthalten, wendet sich somit der diskutierten Perikope selbst zu.

---

ben: Dies wird deutlich im Blick auf 10,13-16, wo "wir das Original vor uns (haben)" (*Gnilka,* Mk II, 80): Die dortige Erzählung findet sich in 9,36 zur szenischen Notiz verkürzt wieder. Bei 10,13-16 hingegen scheint der Zusammenhang zwischen Paränese (V. 15) und "biografische(m) Apoftegma" gerade umgekehrt zu sein: Hier ist die Paränese sekundär (ebd.)!

97 In Form einer Nachtragsbemerkung sei noch kurz auf Lk 7,38.44 und 12,37 eingegangen, die auch gelegentlich für die Traditionalität von Joh 13,4f.*12ff* in Anspruch genommen werden (so vor allem J. Roloff und R. Schnackenburg, vgl. unsere Darstellung oben S. 55f mit Anm. 21). Eine solche Argumentation scheitert allein schon daran, daß die Berührungen nur Joh 13,4-5 betreffen, also höchstens die Traditionalität *dieser* Verse belegen könnten. Nun wird aber jeder, der überhaupt nach einem Überlieferungskern der *Fußwaschungs*erzählung sucht, VV. 4-5 zur ursprünglichen Geschichte rechnen und weiter fragen, welche der beiden Deutungen die ältere ist: Und dabei hilft keine der beiden genannten Lk-Stellen, da sämtliche Textinstanzen von Lk 7,38.44 und 12,37, die an die Fußwaschung denken lassen, eben in den außer Diskussion stehenden VV. 4-5 ihr Pendant haben. - Aber es ist auch schon zu viel, den genannten Texten traditionsgeschichtliche Querbeziehung zu der hinter Joh 13,*4-5* stehenden Überlieferung zu attestieren: Lk 12,37b mit den hier relevanten Instanzen (περιζώσεται, ἀνακλινεῖ, διακονήσει) ist redaktionelle Auffüllung des Parusietextes VV. 36-37a.38. Die beiden letzeren Instanzen mit ihrer mahlspezifischen Terminologie erinnern an die redaktionelle Bearbeitung in Lk 22,(24-26).27. Wenn sie nicht überhaupt von dieser Stelle her textlich angeregt sind, hat sie Lk hier aus denselben Gründen wie dort eingefügt! (siehe dazu oben S. 99ff) Das περιζώσεται ist noch leichter erklärlich: Es wird vom unmittelbar voranstehenden 12,35 angeregt sein ("Eure Lenden seien umgürtet!"); dieser Spruch hat aber mit einer Dienst-handlung nichts zu tun. Bei Lk 17,8 (die dritte und letzte Verwendung von περιζώννυμι im LkEv. Die übrigen Evv kennen es überhaupt nicht; das simplex und andere composita schreibt von allen Evv nur das JohEv) gilt dasselbe wie hier: Mahlterminologie und -topik sollen die Quintessenz (V. 10) anschaulich machen. - Zur Inanspruchnahme von Lk 7,38.44 für die Traditionserhellung von Joh 13,1-20 (bes. im Kommentar von M.-É. Boismard und A. Lamouille) wurde schon kritisch Stellung genommen (siehe oben S. 60-62, bes. die S. 61f formulierten Kritikpunkte a,b,c).

2.1.2 ANALYSE DER ZWEITEN FUSSWASCHUNGSDEUTUNG

2.1.2.1 Vorbemerkung

Wenn vertreten wird, daß die zweite Fußwaschungsdeutung (Joh 13,12-20) die traditionelle sei oder wenigstens enthalte, so müßte dies in einer detaillierten Analyse begründet werden. Eine gewisse Skepsis gegen dieses Urteil wird nämlich schon dadurch erzeugt, daß die redaktionskritische Exegese schlagende sprachliche und sachlichen Indizien für einen Zusammenhang großer Teile aus VV. 12-20 mit anderen joh Passagen aufzeigen konnte: vor allem mit Texten aus den Abschiedsreden und paränetischen Stücken aus dem ersten Brief. Da nun weder die Abschiedsreden noch 1 Joh unbefragterweise als Reservoires selbständiger (Erzähl)traditionen gelten können, sondern eher als Stellungnahmen joh Theologen zu Problemen und Entwicklungen einer späteren Zeit zu bewerten sind, wird man Textpassagen, die in engem terminologischen und argumentativen Kontakt damit stehen, nicht leicht als traditionell ausgeben können. Wir untersuchen im folgenden also VV. 12-20 daraufhin, ob sie Instanzen enthalten, die sich in Sprache und Thema sperrig zum sonstigen joh Schrifttum verhalten. Sollte sich erweisen, daß der Text in allen wesentlichen Instanzen "redaktionell"[1] hervorragend verständlich ist, so heißt dies auch, daß es *keine* Indizien für die traditionsgeschichtliche Priorität des Stückes in diesem selbst gibt. Wenn also die redaktionstheologische Erklärung "zu gut" gelingt, fällt der so ausgelegte Text für die traditionsgeschichtliche Rückfrage zunächst einmal aus.[2] - Die folgende Vers-für-Vers-Analyse fragt in zwei Richtungen: Einerseits soll überlegt werden, ob andere Textpassagen im joh Corpus Aussagen über Traditionalität oder Redaktionalität unseres Textes erlauben. Andererseits ist zu überlegen, ob die analysierten Verse nicht innerhalb der Fußwaschungsperikope selbst textliche Funktionen innehaben, die ein Urteil für unsere Problematik zulassen.

---

1 Es ist *hier* keine Definition von "redaktionell" in Richtung eines *drei- oder zweistufigen Modells* der Redaktionskritik am JohEv nötig!

2 Natürlich ist dieses methodologische Axiom nicht mechanisch und unkritisch anzuwenden; die anschließende Analyse versteht sich somit auch nur als *ein* Schritt auf dem Weg zu einem vielseitig abzusichernden Urteil.

2.1.2.2 *Die Einleitung der paränetischen Deutung (V. 12a-c)*

Daß V. 12 als Einleitung der zweiten Fußwaschungsdeutung den durch den Dialog VV. 6-11 unterbrochenen Handlungsfaden wieder aufnimmt, ist kaum zu übersehen: Die ausführliche Schilderung von VV. 4-5 wird unter Verwendung der gleichen bzw. analogen Terminologie rekapituliert. Durch die zu VV. 4-5 *inverse Reihenfolge*[3] der Verben in V. 12 erreicht die Erzählung die Rückführung des handelnden Jesus in die liegende Position beim Mahl:

(a) ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου	(a') ἀνέπεσεν πάλιν
(b) τίθησιν τὰ ἱμάτια	(b') ἔλαβεν τὰ ἱμάτια
(c) λαβὼν λέντιον διέζωσεν ἑαυτόν	-
(d) βάλλει ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα	-
(e) ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας	(e') ὅτε οὖν ἔνιψεν τοὺς πόδας

Diese textliche Situation ist kaum "zufällig", sondern wird jedenfalls als literarisch gewollt zu bewerten sein.[4] Autoren, die von der literarischen Einheitlichkeit der Perikope ausgehen oder diese erweisen wollen, führen diesen Zusammenhang, der die beiden Deutungen verbindet, als Argument an.[5] Literar-, redaktions- und traditionsgeschichtliche Erklärungsmodelle bauten die Beobachtung des Zusammenhangs von VV. 4-5 und 12 regelmäßig in ihre Überlegungen ein: Im Sinn des hier zu diskutierenden Modells der Traditionsgeschichte von Joh 13,1-20, demzufolge auf die Handlungsschilderung (VV. 4-5) gleich die paränetische Deutung folgte (VV. 12ff), scheint die Antwort klar: Mit Hinweis auf den *guten Anschluß* von V. 12 an V. 5 wird die ursprüngliche Zusammengehörigkeit angenommen.[6] - Nun muß aber gerade hier die kritische

[3] Dies beobachten u.a. *Beutler,* Heilsbedeutung, 200 - damit schließt er das häufig zu lesende Urteil aus, die zweite Deutung ignoriere die erste - und *Kohler,* Kreuz, 193.

[4] Das Fehlen der Glieder c' und d' ist in der Rekapitulation, die ja naturgemäß kürzer ausfällt, verständlich: Beide betreffen unmittelbare Vorbereitungshandlungen der Fußwaschung und brauchen *jetzt* nicht mehr erwähnt werden; außerdem ist c auch durch b' allein aufgehoben.

[5] Siehe u.a. *Niccacci,* unità, 298f; *Genuyt,* bains, 5; *Kleinknecht,* Johannes 13, 366 mit Anm. 22. - Es ist anzumerken, daß die unbestreitbare Tatsache, daß V. 12 ein auf VV. 4-5 verweisendes Strutukturierungssignal ist, *nichts* darüber aussagt, ob VV. 4-20 eine literarisch ursprüngliche Einheit sind oder ein diachron mehrschichtiger Text: Die gewollte literarische Gestaltung von V. 12 im Blick auf VV. 4-5 kann sich als solche einem einzigen Textproduzenten genauso verdanken wie der literarischen Anknüpfungstechnik eines Redaktors innerhalb einer längeren Textentstehungsgeschichte.

[6] So schon *Wellhausen,* Joh, 58ff; *Bultmann,* Joh, 361 (das ὅτε οὖν etc. sei allerdings vom Evangelisten; in der Quelle hätte bei V. 12 "εἶτα ἔλαβεν τ. ἱμ. κτλ." gestan-

Rückfrage einsetzen: Je klarer man sich den literarischen Tatbestand der *inversen Rekapitulation* der VV. 4-5 durch V. 12 vor Augen führt, umso unwahrscheinlicher erscheint der vielfach behauptete direkte und unmittelbare Anschluß! Denn hätte sich V. 12 unmittelbar an die Schilderung VV. 4f angeschlossen, könnte er jene literarische Funktion, die er *im jetzigen Text auf geschickte Weise* erfüllt, nicht ausüben: die erste Deutung und die Handlungserzählung zu beenden und Jesus - wieder bei Tisch liegend - neuerlich zu Wort kommen zu lassen. Ein unmittelbarer Zusammenhang der beiden Textteile würde den an sich schon sehr detailreichen, fast stockenden Erzählgang von VV. 4f ins Unerträgliche aufblähen.[7] Die inverse Rekaptitulation ist literarisch nur sinnvoll, wenn zwischen ihr und dem von ihr aufgenommenen Textstück genug Abstand ist.[8] Somit müßte plausibel sein: *V. 12 trägt alle Kennzeichen gekonnter redaktioneller Bearbeitungstechnik bei der Gestaltung eines "mehrgipfeligen" Textes!*

Mit dieser Erkenntnis ist allerdings - das muß hinzugefügt werden - noch nichts darüber entschieden, welche der beiden Fußwaschungsdeutungen im Kern die ältere ist: Sollte tatsächlich in VV. 12-20 die ursprüngliche Deutung enthalten sein und hätte ein Bearbeiter die VV. 6-11 hinzugefügt, so hätte er (oder ein anderer Redaktor) durch V. 12 auf geschickte Weise am Schluß seines Einschubes zum Quellenstück zurückgeführt. Sollte hingegen die zweite Deutung insgesamt redaktionelles Konstrukt sein, dann hätte dessen Autor in ebenso geschickter Weise seiner neuen Passage durch die inverse Wiederaufnahme

den). Für viele weitere: *Becker,* Joh II, 426 ("ursprüngliche Verbindung"); *Bergmeier,* Glaube, 208; *Wengst,* Gemeinde, 224, Anm. 120 (V. 12 sei "die genaue Fortsetzung" von V. 5). Siehe auch die Darstellungen oben unter 1.3.1 und 1.3.2.

[7] Man stelle sich vor: In diesem traditiongeschichtlichen Modell hätte die Erzählung (VV. 4.5.12) so oder ähnlich gelautet: ...ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου καὶ τίθησιν τὰ ἱμάτια καὶ λαβὼν λέντιον διέζωσεν ἑαυτόν: εἶτα βάλλει ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα καὶ ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν καὶ ἐκμάσσειν τῷ λεντίῳ ᾧ ἦν διεζωσμένος. Ὅτε οὖν ἔνιψεν τοὺς πόδας αὐτῶν καὶ ἔλαβεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἀνέπεσεν πάλιν, εἶπεν αὐτοῖς: ... !

[8] *Weiss,* Foot Washing, 298-325 folgte dem traditionsgeschichtlichen Mehrheitsmodell mit direktem Anschluß von V. 12 an V. 5. Daß eine solche unmittelbare Textfolge höchst problematisch ist, dürfte er gesehen haben, und versucht die Schwierigkeit folgendermaßen auszuräumen: "The need to repeat the act described in the original anecdote is directly built on the interpretation given to Gen. XVIII 4 in the Hellenistic synagogue, which we found also reflected in Philo" (aaO. 315). Dagegen ist aber zu sagen: Ein strukturell unmöglicher Text - wie 13,4-5.12f es wäre, hätte es ihn je gegeben - wird durch diesen Hinweis, der seinerseits höchst problematisch ist (vgl. die Kritik an Weiss oben S. 30f, Anm. 38), auch nicht besser!

des Handlungsgeschehens eine ideale Kontextsituation geschaffen.[9] - Wie auch immer: Redaktionellen Ursprungs ist *V. 12a-c* in jedem Fall! Zur ältesten Fußwaschungsüberlieferung hat *dieser* Text sicher nicht gehört.[10] V. 12a-c ist literarisch erst dann möglich, wenn *zwei Deutungen hintereinander* auf das Fußwaschungsgeschehen Bezug nehmen. Und er ist nur dort, wo er jetzt steht, sinnvoll: *zwischen den beiden Deutungen.*

Diese Beobachtungen zur *literischen Gestalt und Funktion* der Überleitungspassage erlaubten ein so deutliches Urteil, daß auf weitere analytische Überlegungen eigentlich verzichtet werden könnte. - Dennoch folgende kurze Anmerkungen: Daß sich in *VV. 4-5* genug sprachliche Instanzen aufzeigen lassen, die Traditionalität nahelegen, ist längst erkannt.[11] Umso instruktiver ist dann aber die Tatsache, daß sich *für V. 12a-c nichts Analoges* ergibt: Das Vokabular ist im wesentlichen das gleiche wie in VV. 4-5, was natürlich im Rahmen der literarischen Funktion einer *Rekapitulation* erwartbar ist. Was sich vom Vokabular her in V. 12 gegenüber VV. 4-5 abhebt, ergibt sich daraus, daß die dort *begonnene* Handlung jetzt *beendet* wird und ist im übrigen im Rahmen joh Spracheigentümlichkeiten völlig unauffällig:[12] Statt τίθησιν τὰ ἱμάτια steht nun ἔλαβεν τὰ ἱμάτια,[13] der Handlungsbeginn ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου wird durch ἀνέπεσεν[14]

[9] In ersterem Fall hätte jener Bearbeiter, der VV. 6-11.12a-c einfügte, zum Schluß seines Einschubs textlichen Anschluß *dort* gesucht, wo er seine Vorlage verlassen hat. Im anderen Fall der Sekundarität der VV. 12-20 hätte er für seinen Anhang ein passende szenische Verankerung gesucht und sie in der zuletzt erscheinenden Handlungssequenz gefunden, die er zur Notiz verkürzt. - Beide Bearbeitungstechniken sind grundsätzlich denkbar und wurden in der literar- und redaktionskritischen Methodendiskussion an vielen Stellen als solche identifiziert: u.a. *Boismard,* procédé, 235-241, hier 235. - *Schweizer,* Ego, 92.96 (Nr. 11.33) bespricht die "Wiederaufnahme eines Satzendes mit denselben Wörtern in umgekehrter Reihenfolge" als typisch joh Stilmerkmal!

[10] Sollte also die traditionsgeschichtliche Mehrheitsmeinung tatsächlich zutreffen und die paränetische Deutung die ursprüngliche sein, dann müßte der Übergang von Handlung zu Rede wohl kürzer gewesen sein (vgl. Bultmann, oben Anm. 6). Auf die "ursprüngliche Verbindung" bzw. die "genaue Fortsetzung" zwischen VV. 12 und 4-5 darf man sich jedenfalls nicht berufen!

[11] Vgl. etwa *Bultmann,* Joh, 352 mit Anm. 3 (für V. 12 nennt er nur das "überflüssige" αὐτοῦ) und vor allem die Darstellung der "charactéristiques stylistiques" bei *Boismard - Lamouille,* Jean, 332f; etwas zurückhaltender *Schnackenburg,* Joh III, 19.

[12] *Boismard - Lamouille,* Jean, 332f können (außer ὅτε οὖν, dazu weiter unten) *keine* quellenspezifischen Stileigentümlichkeiten in V. 10a-c aufzeigen!

[13] Das Verb λαμβάνω fast 50mal im JohEv; neben vielen Verwendungen in der unspezifischen Grundbedeutung tut sich nur eine joh Eigenart hervor: "Nehmen" im Sinn von *jemanden annehmen als* (... von Gott kommend, vgl. V. 20; dazu *Schweizer,* Ego, 93, Nr. 23), *glauben* und häufig auch μαρτυρίαν λαμβάνειν (jemandes Zeugnis annehmen, sich auf jemandes Zeugnis zur eigenen Legitimation berufen). - Bei unserer, völlig unspezifischen, Verwendung, die überdies von λαβών V. 4 vorgegeben sein könnte, kann man

πάλιν[15] aufgehoben. Auch die syntaktische Gestalt gibt keinen Anlaß zum Zweifel, daß hier eine *joh* Hand am Werk ist: Die Nebensatz-Einleitung ὅτε οὖν kennen wir von Joh 2,22; 4,45; 13,12.31; 19,6.8.30; 21,15.[16] Die Durchsicht dieser Belege zeigt deutlich, daß ὅτε οὖν vor allem in Klammerfunktion an redaktionellen Nahtstellen steht,[17] kaum einmal *inmitten einer Erzählung.*[18] Diese Beob-

höchstens spekulieren, ob der Zusammenhang von τίθησιν τὰ ἱμάτια und ἔλαβεν τὰ ἱμάτια nicht symbolisch gewollt ist: Bei τίθησιν V. 4 wurde ja nicht selten behauptet, hier werde auf das soteriologische τίθημι τὴν ψυχήν μου aus Joh 10,17 angespielt, auf das dort interessanterweise ἵνα πάλιν λαμβάνω αὐτήν unmittelbar folgt. Sollte solch ein "hintergründige(r) Bezug" zu 10,17 tatsächlich bestehen - was ich mit *Schnackenburg,* Joh III, 19 allerdings nicht glaube; zuversichtlicher aber *Brown,* John II, 551; siehe unten S. 243f - dann wäre *auch das* noch ein Indiz dafür, daß V. 12a-c sich ganz *einer redaktionellen Hand aus der joh Schule* und nicht der vorjoh Tradition verdankt.

[14] Ἀναπίπτω (immer im Mahlkontext: sich bei Tisch niederlassen) hat das JohEv von allen Evangelien am häufigsten: Mk und Mt nur bei den Speisungswundern (Mk 6,40; 8,6; Mt 15,35); Lk 4mal (red und trad): 11,37; 14,10; 17,7; 22,14. Joh hat fünf Vorkommen aufzuweisen: 6,10.10; 13,12.25; 21,20. Auch dies spricht also eher dafür als dagegen, V. 12a-c dem *innerjoh* Redaktionsprozeß zuzuweisen, nicht aber der berarbeiteten Erzähltradition selbst. Dies gilt umso mehr im Blick auf die zusammengehörigen Verwendungen 21,20 und 13,25 (Kontext: Letztes Mahl Jesu!), die wohl kaum zu den ältesten Traditionen gehören: 21,20 ist Verweis der *jüngsten* joh Hand auf 13,25; und *dort* wird das Auftreten des Lieblingsjüngers 13,23-25 auch niemand problemlos zu einem frühen Stadium der joh Entlarvungstradition rechnen können (vgl. den glatten Übergang zwischen VV. 22 und 26): dazu *Wilcox,* Composition, 155f. - Daß *keiner* der Lieblingsjüngertexte alte Tradition ist, vertreten *Thyen,* Entwicklungen, 259-299, bes. 292ff und *Bekker,* Joh II, 436; bei der Entlarvungsstelle hält *Thyen,* Johannes 13, 352f - wohl zu unrecht - die *ganze* Passage VV. 21-26 für sekundär; anders *Becker,* Joh II, 431, der nur VV. 23-25 zur "Kirchlichen Redaktion" schlägt.

[15] Schon ein oberflächlicher Blick in die Konkordanz zeigt, daß πάλιν unter allen Evv bei Joh am weitaus häufigsten vorkommt: Daraus ist zu entnehmen, daß es im Rahmen der joh Sprache völlig unauffällig ist und keinesfalls die Zuweisung der Passage an eine vorjoh Hand indiziert.

[16] Überraschenderweise nennen *Boismard - Lamouille,* Jean, 333 dies ein Stilcharakteristikum für die Quelle ("Document C"), führen in der Liste der Stilcharakteristika (aaO. 491-514, hier 493) aber den Großteil der Belege als von späterer Hand ("Jn II-A; Jn II-B") stammend.

[17] Ganz deutlich bei 2,22; 4,45; 13,31; 21,15. Die Verwendung in 13,12 läßt sich leicht hier einordnen! - Interessant bes. 13,31 dessen literarische Gliederungsfunktion *Kleinknecht,* Johannes 13, 366f in engste Verwandtschaft zu 13,12 setzt: Innerhalb VV. 2-20 hat das ὅτε οὖν aus V. 12 dieselbe Funktion wie jenes aus V. 31 für VV. 21-35: Beide markieren den Übergang aus einem "Erzählteil mit Dialogelementen" zu einer "Rede Jesu". - Zum gesamtjoh Vorzugsausdruck οὖν siehe auch *Abbott,* Grammar, 164-170; *Schweizer,* Ego, 89f und bes. die beeindruckende Auflistung von οὖν-consecutivum und -historicum samt Besprechung bei *Ruckstuhl,* Einheit, 292f: An unserer Stelle ein deutliches joh Stilmerkmal: οὖν-narrativum historicum.

achtung besagt für sich gesehen natürlich nicht, daß V. 12a-c redaktionell sein muß, im Zusammenhang mit den vorangegangenen hat sie aber ihren Wert.

Somit steht fest: 13,12a-c kann für die vorjoh Fußwaschungserzählung *nicht* in Anspruch genommen werden; sollte die zweite Geschehensdeutung aber die ursprünglichere sein, so hätte man sich - auf der Ebene der Tradition - nach einem anderen Textübergang zwischen Handlungserzählung (VV. 4-5) und Deutung umzusehen.[19]

2.1.2.3 Jesu Worte an die Jünger (VV. 12d-15.17)

(1) Vers 12d:

Nach dem in unserem Zusammenhang völlig unauffälligen εἶπεν αὐτοῖς folgt als erster Teil der kleinen paränetischen Rede Jesu: γινώσκετε τί πεποίηκα ὑμῖν. Es ist verwunderlich, daß dieser Satz von der Mehrheit der Erklärer ohne Problembewußtsein als zur vorjoh Erzählung gehörig bewertet wurde: Denn ein Blick auf Vokabular, Syntax und vor allem auf den spezifischen Sinn kann recht deutlich zeigen, daß sich V. 12d so gut *redaktionell* verstehen läßt, daß nicht klar wird, auf Grund welcher Indizien er als traditionell ausgegeben werden dürfte:[20] Beide Verba weist die ntl. Belegstatistik als joh Vorzugsausdrücke aus.[21] Noch signifikanter als dieser statistische Befund aber ist, daß beide Verba im joh Schrifttum theologisch hochbedeutsame Sinnspezifizierungen erfahren, die auch an unserer Stelle aufzuzeigen sind und damit V. 12d ganz in die Mitte des joh theologischen Sprachstils stellen: Γινώσκειν kommt im Ev kaum einmal im übli-

[18] Hierher kann man nur die drei Belege aus Kap. 19 rechnen: 19,30; 19,6.8 - wobei die Situation nur beim erstgenannten Beleg wirklich eindeutig ist; V. 8 jedenfalls hat deutlich Brückenfunktion (*Becker,* Joh II, 575). *Boismard - Lamouille,* Jean, 493 halten davon überhaupt nur 19,30 für traditionell!

[19] *Bultmann,* Joh, hat dies wohl gesprürt und einen Übergang rekonstruiert: Siehe oben S. 112f, Anm. 6. Auch *Schnackenburg,* Joh III, 12 teilt V. 12 redaktionskritisch anders auf als üblich: V. 12 hätte bis εἶπεν αὐτοῖς noch dem *Evangelisten* gehört. Sein Textvorschlag auf der Ebene der *Vorlagenerzählung* ist allerdings ohne Problembewußtsein bzgl. der hier diskutierten Beobachtungen, vgl. ebd.

[20] Ich wiederhole, daß es an dieser Stelle der Untersuchung nur um die Frage nach *Traditionalität* geht. Im verneinenden Fall ist mit dem Ausweis einer Passage als redaktionell diese somit dem *innerjoh* Redaktionsprozeß zugewiesen; eine Aussage, ob es sich dabei aber - im Sinn eines Dreistufenmodells - um die Hand des "Evangelisten" oder eines "deuterojohanneischen Redaktors" handelt, ist *hier* nicht Untersuchungsgegenstand.

[21] *Morgenthaler,* Statistik, 85.133: Γινώσκειν im JohEv insgesamt 56mal (dagegen nur: Mt 20, Mk 12, Lk 28); in den Joh-Briefen sogar 26mal! Ποιεῖν im JohEv 110mal (Mt 84, Mk 47, Lk 88); in den Joh-Briefen 16mal.

chen, alltäglichen Sinn von "(er)kennen, wissen" vor,[22] sondern ist fast überall in typischer Weise aufgeladen: Joh "verwendet γινώσκω im theol. Sinn parallel zu 'glauben' bzw. 'Gott lieben' oder 'Gott sehen'". Es "bezeichnet das Zum-Glauben-Kommen angesichts des Offenbarers, ferner und vor allem die Glaubensgewißheit bzw. das Beharren ('Bleiben') im Glauben, schließlich das dem Glauben eigene Verstehen".[23] Bei diesen Fällen, wo die Glaubenden das Subjekt von γινώσκειν sind, richtet sich dieses Wissen vor allen auf die göttliche Herkunft Jesu und seine dadurch konstituierte Qualität als Erlöser und Offenbarer.[24] Die 25 Belege des großen Briefes weisen eine noch konsequentere "binnensprachliche" Aufladung der Vokabel auf: Über die schon im Ev beobachtete Verwendungsweise hinaus gibt es zwölf signifikante Fälle, wo das Verb durch den feierlichen Ton der 1. Pers. Pl. die Qualität von Glaubensgewißheit aussprechenden Gemeindebekenntnissen annimmt.[25] - Genauso konsequent ist im joh Schriftenkorpus das Verb ποιεῖν theologisch befrachtet: Von den fast 130 Belegen in Joh-Ev und 1 Joh sind weniger als 40 unspezifisch und alltäglich ("tun, machen"); und auch darunter ist die Mehrzahl mit spezifisch-theologischen Obertönen versehen.[26] Der Großteil der übrigen Belege drückt entweder "technisch" das Tun

[22] So nur die Belege Joh 4,1.53; 7,49.51; 11,57; 12,9; 13,28; 19,4. Aber auch darunter haben einige (vor allem 4,53; 7,51) Obertöne, die vermuten lassen, daß joh Autoren und Leser bei dieser Vokabel auch in *diesen* Verwendungen theologische Bedeutsamkeiten assoziieren.

[23] *Schmithals,* EWNT I, 603. Vgl. *Bultmann,* TWNT I, 711ff und *Strecker,* JohBr, 319-324 (Exkurs).

[24] So 1,10; 6,69; 10,14b; 14,7a.9.20; 17,7.8.25c. Weitere Objekte des "Wissens" der Glaubenden: das Wesen Gottes (14,7b.7c; 17,3), das gottlose, den Erlöser hassende Wesen der Welt (15,18) und weitere theologische Sachverhalte: 7,17; 12,16; 13,7.12; 14,17b. - Analog dazu wird den Nichtglaubenden, der Welt, "den Juden" ihr Unverständnis attestiert: bezüglich des Wesens Jesu (häufig negativ, ironisch): 7,26.27; 8,28.52; 10,38.38 16,3; bezüglich des Wesens Gottes: 8,27.55; 16,3; 17,25a; bezüglich weiterer theologischer Sachverhalte: 3,10; 8,32.43; 10,6; 14,17. - Wenn Jesus das Subjekt zu γινώσκειν ist, richtet sich dieses auf das Wesen des Vaters (10,15b; 17,25b), auf das Wesen der Menschen (in positiver und negativer Hinsicht: 1,48; 2,24.25; 5,42; 10,14a.27; 21,17) und drückt gelegentlich seine überirdische, allwissende Souveränität aus (5,6; 6,15; 16,19). - Nur einmal ist Gott, der Vater, Subjekt zu γινώσκειν (10,15a): Objekt ist hier der Sohn.

[25] So 1 Joh 2,3a.3b.5.18; 3,16.19.24; 4,6b.13.16; 5,2.20.

[26] Diese Fälle von ursprünglich unspezifischer Bedeutung, die jedoch mehr oder weniger deutliche Anklänge des joh-theologischen Sprachgebrauchs aufweisen, sind folgende: Joh 4,45.46; 5,11.15.16; 6,6; 7,23; 9,26; 11,37.46; 14,23; 15,15; 18,35 (auf das Tun Jesu bezogen) und 13,27.27; 16,2.3 (vom negativen Tun von Menschen). - Im eigentlichen Sinn unspezifische Verwendungen somit nur bei 2,5.15.16.18; 4,1. 29.39; 6,10.15; 7,51; 9,6.11.14; 11,47a; 12,2.16; 15,21; 18,18.30; 19,12.23.24. - Ebenso 3 Joh 5.6.10.

von Zeichen (σημεῖα)[27] und Werken (ἔργα)[28] durch Jesus aus oder geht darauf hinaus, daß Jesus durch sein Tun der "Werke des Vaters", des "Willens des Vaters" u. dgl. als Sohn Gottes und Erlöser qualifiziert ist.[29] Sind Menschen das Subjekt von ποιεῖν, dann zeigt sich in ebendiesem Handeln ihr Heils- oder Unheilsstatus.[30]

Aufgrund dieser Belegdurchsicht läßt sich nun ganz klar zeigen, daß V. 12d mit seiner *Verknüpfung von Erkennen der Jünger und Tun Jesu* ganz auf der Linie der joh Theologie und deren spezifisch theologischer Sprache liegt *(a)*. Darüber hinaus laufen von der konkreten Gestalt von V. 12d literarische und theologische Linien zum Vorausgehenden (V. 7bc!) und Folgenden (VV. 15b.17ab), sowie überhaupt zu mehreren Passagen in den joh Schriften *(b)*, was die untersuchte Passage unlösbar in den redaktionellen Gestaltungsprozeß der Perikope bzw. des Evangeliums einbindet. Daß V. 12d zu einer vorjoh Fußwaschungserzählung gehört haben soll, wird somit höchst unwahrscheinlich: Es fehlen einfach die Indizien, die ein solches Urteil tragen könnten!

Zu (a): Aus dem oben zur Verwendung von ποιεῖν Gesagten läßt sich schon vorab vermuten, daß πεποίηκα an unserer Stelle nicht einfachhin auf Jesu vorausgehendes Handeln als solches geht, sondern die christologisch-soteriologi-

[27] So 2,11.23; 3,2.2; 4,54; 6,2.14.30; 7,3.31.31; 9,16; 11,47b; 12,18.37; 20,30. Weiters gehört 10,41 hierher, wo es von *Johannes dem Täufer* heißt, daß er, zum Unterschied von Jesus, *keine Zeichen getan hat.*

[28] So 5,36; 7,21; 10,25; 14,12a; 15,24.24.

[29] Jesus *tut* die Werke des Vaters (10,37.38; 17,4), den Willen des Vaters oder ähnlich (4,34; 6,38; 8,29; 9,31; 14,31), was er beim Vater sieht oder ähnlich (5,19a.19d; 8,28); Jesus tut sonstiges, was direkt mit seiner soteriologischen Qualität oder Funktion zu tun hat: 5,27.30; 7,4.4; 9,33; 11,45; 13,7.12.15a; 14,13.14; 21,25. - In ironischer Umkehrung gehören auch jene vier Belege, wo Jesus vorgeworfen wird, er *mache sich selbst zu Gott* (oder ähnlich: 5,19; 8,53; 10,33; 19,7), hierher: Er *macht* sich nicht zu Gott, sondern er *tut* - weil er der Sohn ist - die Werke des Vaters. - Daß das ποιεῖν Jesu im JohEv regelmäßig mit seiner heilskonstitutiven Sohnschaft zu tun hat, zeigen auch die Fälle, wo *Gott* Subjekt dieses Verbs ist (5,19b.19c.20; 14,10): Hier steht die Vater-Sohn-Immanenz neuerlich im Hintergrund von Jesu soteriologsicher Qualifikation! - Schon *Lohmeyer,* Fußwaschung, 80 hat gesehen, daß das Tun Jesu im JohEv "ein fester Ausdruck für Jesu eschatologisches Wirken" ist und dies für das Verständnis von V. 7, nicht aber für V. 12 ausgenützt. Ähnlich *Hultgren,* Footwashing, 542 (mit Hinweis auf 5,19.20.27.30; 8,28f; 17,4); vgl. auch *Braun,* TWNT VI, 472.

[30] Werke oder Willen des Vaters tun (6,28; 7,17; 14,12b.12c; 15,5.14); Gesetz, Wahrheit, Werke des Abraham tun, Handeln wie Jesus u. dgl. (3,21; 5,29; 7,19; 8,39.40; 13,15b.17). - Wer hingegen die Sünde und die Werke des Teufels tut, erweist sich als dessen Kind: 8,34.38.41.44. - Analog in 1 Joh: Das Tun der Christen muß auf die Wahrheit, den Willen Gottes und die Gerechtigkeit gehen (1 Joh 1,6; 2,17.29; 3,7.9.22; 5,2), ansonsten macht es Gott zum Lügner (1,10; 5,10); jenes der Ungläubigen geht im joh Sinn auf Sünde, Gesetzlosigkeit etc. (3,4.4.8.9.10). Vgl. auch *Braun,* TWNT VI, 480f.

schen Konnotationen, die der standardisierte Gebrauch dieses Verbs bedingt, mitmeint. Die Frage "Versteht ihr, was ich an euch getan habe?"[31] spricht natürlich von der Fußwaschung: Daß diese dabei aber Symbolhandlung für das *heilschaffende Tun des Erlösers insgesamt* ist, zeigt neben der joh Semantik von ποιεῖν auch die sorgfältige Formulierung im Perfekt.[32] Es muß zwar eingeräumt werden, daß nach Auskunft der Belegdurchsicht ποιεῖν nicht direkt das heilschaffende Tun des Erlösers als solches meint, sondern Jesus als von Gott Kommenden und mit dem Vater eins Seienden qualifiziert: Aber gerade *dies* ist ja Quelle und Bedingung des joh gedachten Heils; gerade *dem* gilt ja - joh verstanden - Glaube und Erkennen der Seinen!

Zu (b): V. 12d weist so deutliche Berührungen zu anderen Textpassagen der Fußwaschungsperikope, die ihrerseits keinesfalls einer vorjoh Quelle zuzuweisen sind,[33] auf, daß ein gleiches Urteil auch für die analysierte Stelle gelten muß: Zu *V. 7bc* besteht ein schlagender Bezug (ποιεῖν Jesu; γινώσκειν des Jüngers), so daß V. 12d als Wiederaufnahme bestimmbar ist.[34] Zu *VV. 15b.17* besteht eine

[31] Gelegentlich wird erwogen, ob der Satz nicht eher als *Imperativ* aufzufassen sei: *Abbott,* Grammar, 197f (§ 2243); *Brown,* John II, 552. - Für *Boismard - Lamouille,* Jean, 332 ist diese Option notwendige Voraussetzung ihrer Quellenrekonstruktion (Fußwaschungsdeutung ursprünglich *nur* VV. 12.17); *Niccacci,* unità, 303f nimmt sie für die ursprüngliche Texteinheit der beiden Deutungen in Anspruch. - Eine sichere Entscheidung ist wohl kaum möglich, würde aber auch - nicht zuletzt wegen der morphologischen Identität und der textpragmatischen Nähe von rhetorischer Frage und Imperativ - kaum etwas Entscheidendes austragen. Jedenfalls sollten keine traditions- oder quellenkritischen Modelle oder die Frage der ursprünglichen Einheitlichkeit davon abhängig gemacht werden!

[32] Zum "soteriologischen Perfekt" im JohEv ist nach wie vor instruktiv *Abbott,* Grammar, 344-347, bes. 346f, der u.a. folgende Fälle nennt: 3,18 (ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται); 5,24 (πιστεύων ... μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν); 13,12; 14,7; 15,15 (ὑμᾶς δὲ εἴρηκα φίλους: Hier fällt weiters auf, daß unmittelbar voranstehend die zu V. 12d parallele Wendung ὁ δοῦλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος steht!); 16,11.33 (ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον); 17,10. Es geht also um heils- oder unheilswirksame "Zustände", die der Erlöser durch sein Tun heraufgeführt hat und die angesichts von Glauben/Unglauben (Verstehen/Nichtverstehen) der Menschen manifest werden. - Nach *BDR,* Grammatik, § 342,2 wird durch den Perfektgebrauch die *bleibende Wirkung am Objekt* dargestellt; dies geschieht bei Joh "wegen des feierlichen, nachdrücklichen Stils mehr als bei den Synoptikern" (aaO. § 340).

[33] Für den im folgenden zu nennenden V. 7b wird dies auch nirgends ernstlich behauptet. Für VV. 15b.17 werden es die nachfolgenden Analysen zeigen können (siehe unten S. 130ff.133-136).

[34] Die von vielen Erklärern gesehene Aporie zwischen V. 7 und 12d wird dadurch nicht geleugnet (so aber *Lagrange,* Jean, 352; *Bernard,* John, 465; *Schneiders,* Foot Washing, 62, Anm. 26; anders aber mit vielen *Beatrice,* lavanda, 12, Anm. 7): In V. 7 ist tatsächlich durch das futurische γνώσῃ δὲ μετὰ ταῦτα auf "nachösterliches" Verstehen angespielt, was durch die Deutung VV. 12ff nicht eingehalten wird. Aber *Anschluß* ge-

noch engere Beziehung: Die rhetorische Frage aus V.12d wird dort beantwortet und zwar derart, daß sich die Annahme nahelegt, V. 12d wurde schon im Blick auf VV. 15b.17 formuliert (und/oder umgekehrt): Ποιεῖν drückt im zentralen V. 15b die Verschränkung von Tun Jesu und Tun der Seinen aus, signifikanterweise auch dort mit Ergänzung im *dativus commodi.* Da die Nennung der "begünstigten Person" bei ποιεῖν im JohEv ungewöhnlich ist,[35] sind die beiden Verse dadurch umso enger aneinander geknüpft: In V. 15b kommt es wohl auch deshalb zu ὑμῖν, weil dort das paränetische ἵνα *ὑμεῖς* ποιῆτε die nominativische Nennung von "ihr" verlangte und es dann nahelag, den Begründungszusammenhang so auszufalten: "Wie ich *euch,* so ihr (untereinander)"[36]. Überhaupt ist die ganze Anrede Jesu an die Jünger, dem paränetischen Charakter entsprechend, von einer Fülle von ὑμεῖς-Verwendungen gekennzeichnet (VV. 13.14[bis]. 15ter) und somit auch unter diesem Gesichtspunkt durch V. 12d vorbereitet. - V. 17 berührt sich mit V. 12d im neuerlichen Zusammenstellen von Wissen und Tun[37] und

winnt die Frage Jesu im jetzigen Text zweifellos bei V. 7: Damit ist ein Bearbeitungsverhältnis im Sinn von sich sukzessive anlagernden Deutungen wahrscheinlich. So auch unter narratologischem Blickwinkel *Culpepper,* Hypodeigma, 141, der die Spannung zwischen VV. 7.12 sogar "breakdown in the narrative logic" nennt. Dieser breakdown ist aber angesichts der ab V. 12 direkt angesprochenen und verständnisfähigen Leser beabsichtigt.

35 Die Belegdurchsicht zu ποιεῖν im JohEv zeigt überraschenderweise, daß die Personen, zu deren Vorteil etwas getan wird, außer 9,26 (τί ἐποίησέν σοι?) überhaupt nur mehr in 13,12d.15b vorkommen. Angesichts der Häufigkeit von ποιεῖν im JohEv ist dies verwunderlich, spricht bei näherer Betrachtung aber *nicht* dafür, daß VV. 12d.15b diesbezüglich *unjoh,* womöglich *traditionellen,* Stil aufweisen: Wie schon betont, drückt sonst das spezifische ποιεῖν Jesu nicht sein soteriologisches Handeln *selbst* aus, sondern bringt sein Kommen vom Vater ins Wort. Und da die Fußwaschung gerade jene Symbolhandlung ist, die die konkrete Zuwendung des Erlöser-Seins und -Tuns Jesu für die Seinen ausdrückt (13,1de.8d), ist es nur verständlich, daß die durch Jesu Tun Begünstigten *hier* ins Bild rücken. (Es gibt übrigens eine analoge, aber zweifellos sekundäre Lesart bei V. 7b: ὁ ἐγὼ ποιῶ *σοι*: W und die Marginalversion der syra harclensis; angeführt bei *Merk* und *Tischendorf* z.St.) - Dem dativus *in*commodi weicht Joh bei ποιεῖν überhaupt aus: 15,21.24 könnten als einzige Fälle einen solchen erwarten lassen, formulieren aber präpositional. - Daß ποιεῖν mit Dativ "kein gutes Griechisch" sei, wie *Bultmann,* Joh, 361, Anm. 8 sagt, geht aus dem dafür in Anspruch genommenen *BDR,* Grammatik, 128f (§ 157, Anm. 2) *so* nicht hervor und wird auch durch die von Bultmann selbst angeführten Belege widerlegt: Vor allem aber ist der bei Joh zu ποιεῖν seltene Dativ aus theologischen Gründen *hier* verständlich, wie in dieser Anm. deutlich wurde und oben im folgenden noch weiter ausgeführt wird.

36 Vgl. auch ἀλλήλων V. 14b!

37 Statt γινώσκετε jetzt οἴδατε. Beide Verba sind im JohEv praktisch synonym. Eine auch nur irgendwie theologsich auswertbare Differenzierung - etwa im Sinn von *de la Potterie,* Oida, 709-725; Zustimmung von *Horstmann,* EWNT II, 1207 - kann ich bei Durchsicht der Belege beider Verba nicht erkennen (so auch *Vouga,* Cadre, 17 mit Hinweis auf 3,2.10.11). Unrichtig auch *Iacopino,* Iesus, 174-176, die ein Blick in die Konkordanz eines anderen belehren könnte: οἶδα z.B. positiv-bekenntnishaft im Mund der Jünger bzw. Gläubigen bei Joh 3,11; 4,22.42; 16,30; 21,15.16.24; 1 Joh 2,20; 3,2; 3,14; 5,15.18.19.20. Häufig auch im Mund des um seine göttliche Herkunft wissenden Jesus!

wirkt somit wie das Schließen des durch V. 12d geöffneten Argumentationsbogens. Der *Unterschied* besteht darin, daß in V. 12d Jesus das Subjekt des Tuns ist, in V. 17 jedoch die angesprochenen Jünger: Aber gerade dieser *Subjektwechsel* drückt ja das textpragmatische Ziel des Abschnitts aus und ist inhaltlich und sprachlich in V. 15b schon vollzogen. Somit sind die Eckpunkte V. 12d und V. 17 (ich habe getan - ihr tut) begründungsmäßig zusammengehalten durch V. 15b (wie ich tat - so tut ihr).[38] Diese Beobachtung zeigt überdeutlich, daß (zumindest) die VV. 12d-15.17 aus der zweiten Deutung sorgfältig komponiert und strukturiert sind. Da sich, wie die Analysen weiterhin zeigen werden, die auf V. 12d folgenden Verse terminologisch und sachlich als völlig joh erweisen, ist auch für jenen angesichts seiner sorgfältigen Verknüpfung mit dem folgenden Text ein anderes Urteil nicht überzeugend. - Somit ist die Funktion von V. 12d bestimmbar: Der Satz gehört noch nicht eigentlich zur paränetischen Auswertung der (Symbol)Handlung Jesu, sondern *stellt den argumentativen Ausgangspunkt für diese dar.* Dabei wird der symbolische Sinn des Handelns Jesu, wie er sich aus dem Dialog mit Petrus (VV. 6-8) ergab, noch einmal auf den Punkt gebracht: Es ist ποιεῖν *ὑμῖν!* Darauf literarisch und theologisch weiterbauend wird dies bis zum Abschlußstatement V. 17 variiert. Die weithin übersehenen Berührungen zwischen den beiden Fußwaschungsdeutungen[39] zeigen also deutlich, daß für die diachrone Textentwicklung nur ein Überarbeitungsmodell (im Sinn von sukzessiver Textschichtenanlagerung), keinesfalls aber ein Kompilationsmodell in Frage kommt. Bisher hatten wir die weiterführende Frage, welche der beiden Deutungen dabei auf die andere Bezug nimmt und somit jünger ist, mit der Auskunft, daß *grundsätzlich* beide Anknüpfungsrichtungen denkbar sind, zurückgestellt.[40] *Nun* scheint mir aber zumindest die Aussage möglich, daß die Annahme der Sekundarität von VV. 12d-15.17 nach VV. 6-8 höchst wahrscheinlich ist: Alle voranstehenden Beobachtungen zu V. 12d und seiner terminologischen und vor allem argumentativen Kontexteinbettung machen *dann* am mei-

38 Dieser Zusammenhang von Tun Jesu (v. 12d) und Tun der Seinen (V. 17), der in der zweiten Fußwaschungsdeutung durch V. 15b explizit gemacht wird, ist u.a. auch in *1 Joh 3,16* deutlich; dieser Vers ist für uns auch deshalb bedeutsam, weil auch dort das *Wissen* der Gemeinde auf das soteriologische *Tun Jesu* geht und daraus die Forderung nach analogem *Tun untereinander* abgeleitet wird: ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι. Die schlagende Verwandtschaft von 1 Joh 3,16 mit Joh 13,14-15 (ὀφείλομεν!) wird in der folgenden Analyse dieser Verse noch wichtig werden.

39 Vgl. aber oben S. 41f mit Anm. 89.90 (J. Beutler).

40 Vgl. etwa S. 113f mit Anm. 9.

sten Sinn, wenn hier ein Bearbeiter, der die erste Deutung schon vor sich hat, szenisch (V. 12abc) und inhaltlich (v. 12d) eine paränetische Auswertung des symbolischen Dienstaktes Jesu *vorbereitet*. Daß ein solcher Redaktor damit aber keinesweges hinter das soteriologische "Pathos von V. 8" zurückfällt,[41] sondern sich theologisch als auf der Höhe der joh Schule stehend erweist, zeigt er schon in V. 12d, der mit dessen Konnotationen und dem Rückverweis auf den Petrus-Dialog zeigt, daß die ethische Forderung ohne "vorausgehendes" ἔχειν μέρος μετ' Ἰησοῦ im joh Sinn nicht denkbar ist: Aus der Glaubenserkenntnis τί πεποίηκεν ἡμῖν muß analoges (vgl. καθώς V. 15b) Tun aneinander werden. Dies entspricht, wie noch deutlich werden wird, u.a. genau Joh 13,34; 1 Joh 2,6; 3,3.7.16; 4,17. - Zum Abschluß der Analyse füge ich noch eine Beobachtung an, die im Laufe der Durchsicht der Belege von ποιεῖν und γινώσκειν angefallen ist, und die auch ihren Teil zur Absicherung unseres für V. 12d negativen traditionskritischen Urteils beiträgt: Überraschenderweise ist *in allen Fällen*, wo im JohEv ποιεῖν in einem mit τί eingeleiteten indirekten Fragesatz steht,[42] die Konstruktion - wie im analysierten Versteil - von einem *Verb des Wissens* getragen:[43] Auch von dieser Seite fügt sich V. 12d in den joh Stil und läßt nicht auf Traditionalität schließen.

Mit aller gewünschten Deutlichkeit läßt sich als Ergebnis festhalten: Es sind keine positiven Indizien sichtbar geworden, die V. 12d als Teil einer vorjoh

[41] Der Ausdruck stammt von *Bultmann*, Joh, 357, Anm. 5 - bezogen allerdings auf das dort diskutierte Abfallen des V. 10 von der theologischen Höhe von V. 8.

[42] Eine Diskussion darüber, ob unser Satz tatsächlich als indirekter Fragesatz anzusprechen ist oder - entsprechend einer hellenistischen Tendenz zur "confusion of relative and interrogative pronouns": *Turner*, Grammar III, 4.48-50 - als Relativsatz, ist obsolet, da es sich dabei bloß um ein Definitionsproblem der Syntax-*Systematik* handelt. Richtig *Hoffmann - Siebenthal*, Grammatik, 522 (§ 273), die betonen, daß abhängige Ergänzungsfragen eigentlich eine Sonderform des Relativsatzes sind (vgl. auch aaO. 565, § 289). Jedenfalls ist - klassisch wie im NT - die Fügung mit τί hier unauffällig (vgl. die ähnliche Wendung Mt 12,3 par Mk diff Lk). Wenn *Abbott*, Grammar, 201 sagt, "indirect interrogative ... is rare in John", dann meint er, wenn nicht die erwähnten Definitionsprobleme Verwirrung stifteten, wohl nur die *indirekten Interrogativpronomina* für abhängige Ergänzungsfragen (ὅστις, πόσος etc.) und abhängige Wahlfragen (πότερον, nur einmal; allerdings sonst im NT überhaupt fehlend!), nicht aber die in V. 12d verwendete Fügung (vgl. die folgende Anm.).

[43] Joh 6,6: ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν (Eine typisch joh Regiebemerkung außerhalb der Erzählung!); 7,51: γνῷ τί ποιεῖ (... das Gesetz richtet keinen Menschen, ohne daß es *in Erfahrung bringt, was er tut* ...); 15,15: ὁ δοῦλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος (auch durch das unmittelbar folgende "soteriologische Perfekt" ὑμᾶς δὲ εἴρηκα φίλους mit unserer Stelle verwandt, s. S. 119, Anm. 32). - *Schlatter*, Joh, 284 gibt als rabbinische Formulierungsparallele eine Stelle in Sifre Num § 115 an (דְּעוּ מָה עֲשִׂיתִי לָהֶם), die er mit γινώσκετε τί πεποίηκα αὐτοῖς rückübersetzt. Sehr viel kann man dem aber wohl nicht entnehmen.

paränetischen Fußwaschungstradition ausweisen. Umgekehrt konnte festgestellt werden, daß V. 12d deutlich an die im Dialog Jesus-Petrus gegebene symbolische Deutung anknüpft, typisch joh Theologie und Sprache verkörpert und darüber hinaus fest mit der anschließenden Passage verbunden ist. Dieser gelten die folgenden Analysen.

(2) *Vers 13:*

Mit diesem Vers beginnt der eigentliche argumentative Aufbau der Paränese. Er ist, wie der ganze Abschnitt durch die Pole "ihr" und "ich" geprägt, die dann in V. 15 endgültig zusammengeführt werden: In V. 13 drückt sich dies u.a. durch die betonte Randstellung von ὑμεῖς (φωνεῖτε ...)[44] und εἰμὶ γάρ aus. - Das Verb φωνεῖν verwendet das JohEv häufiger als die übrigen Evangelien.[45] Nun zeigt die Belegdurchsicht zwar, daß bis auf unsere Stelle 13,13 und die Belege *de gallo* (13,38; 18,27) alle Verwendungen direkt transitiv konstruiert sind und somit den Sinn von "*herbei*rufen" haben:[46] Dies berechtigt jedoch keinesfalls zur Annahme, daß die Fügung bei V. 13 auf Traditionalität schließen ließe: Denn *einerseits* läßt sich sagen, daß vielmehr die andere denkbare und gleichwertige Formulierungsmöglichkeit unter Verwendung von καλεῖν (etwa ὑμεῖς καλεῖτε ...) verdächtig wäre, da das JohEv diese im NT sonst häufige Vokabel in auffälliger Weise vermeidet.[47] *Andererseits* entspricht die eigentümliche Nominativ-Erweiterung, die am Akkusativobjekt μέ hängt, durchaus der joh-redaktionellen Sprachgewohnheit.[48] Dies zeigt der Blick auf 20,28, wo Thomas sein

[44] Anders ist das eigentlich unnötige ὑμεῖς am Versanfang nicht zu erklären. Denn eine Betonung im Sinn von "ihr nennt mich *im Gegensatz zu anderen* Meister..." kann hier wohl kaum beabsichtigt sein. Auch dies ist somit ein kleines Indiz für joh Redaktionalität der Formulierung: Die ganze Entwicklung läuft auf V. 15(b) hinaus!

[45] *Morgenthaler*, Statistik, 154: 13mal (5 Mt; 9 Mk; 10 Lk).

[46] 1,48; 2,9; 4,16; 9,18.24; 10,3; 11,28bis; 12,17; 18,33.

[47] Mt 26; Mk 4; Lk 43; demgegenüber bei Joh nur *zwei* Belege: 2,2 und vor allem die in unserem Zusammenhang bemerkenswerte Stelle 1,42: σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς. Diese zweifellos traditionelle Formulierung (für viele: *Becker*, Joh I, 101) trifft das auch in 13,13 Gemeinte wohl besser (*Eckert*, EWNT II, 594 unter 3.b und *Radl*, EWNT III, 1067). Die Tatsache, daß das JohEv nun φωνεῖν gern, καλεῖν jedoch äußerst selten verwendet, ist ein klares Indiz für Redaktionalität bei V. 13a! - Φωνεῖν wird übrigens grundsätzlich ohne abhängigen Infinitiv- oder ὅτι-Satz konstruiert: *BDR*, Grammatik, § 397,3 mit Anm. 8.

[48] Vgl. *Schnackenburg*, Joh III, 27, Anm. 64: "Die mit Artikel versehenen Nominative sind sicherlich als Vokative anzusehen ... ; doch könnten es auch 'onomastische' Nominative sein ..., also gleichbedeutuend mit Akkusativen". Ähnlich *Bauer*, Joh, 170; *Barrett*, John, 443. *Lindars*, John, 452 betont, daß im Hintergrund der Formulierung der semitische Vokativ stehen dürfte. - Zur Konstruktion insgesamt siehe *Abbott*, Grammar,

höchstchristologisches Bekenntnis analog formuliert: ἀπεκρίθη Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὁ κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου. Hier fallen ebenso die vokativischen Nominative auf, die ausdrücken, daß es nicht bloß um die respektvolle Jüngeranrede geht, sondern vor allem um das abschließende und alle vorangehenden[49] zusammenfassende und überbietende Bekenntnis der joh Christologie. 20,28 "verrät deutlich den Griffel des Evangelisten".[50] Ein ähnliches Urteil ist für 13,13 sehr wahrscheinlich.[51] An unserer Stelle ist zwar kein christologisches Bekenntnis formuliert. Die Paränese stellt nur die Anredeformen der Jünger im Evangelium heraus und verwendet sie für die Argumentation. Διδάσκαλε und das gleichwertige ῥαββ(ουν)ί (vgl. 1,38; 20,16) sind zwar im JohEv nicht überaus häufig, aber immerhin gut genug bezeugt. Κύριε ist die übliche Jüngeranrede.[52] In der hier gegebenen Kombination wird es wohl auf die Anredeform für jüdische Lehrer zurückgreifen.[53] Wichtiger ist jedoch: Im Blick auf die bisher zutage getretene sorgfältige Komposition und kontrollierte Formulierweise scheint mir nicht unwahrscheinlich zu sein, daß der Text geflissentlich den *joh christlologischen Bekenntnisstil* durchschimmern läßt:[54] Einerseits durch die Titel im Nominativ und den Anklang an 20,28, andererseits durch das folgende, sehr eigenartig klin-

519ff (Hinweis auch auf Apk 411; aaO. 95); *Lagrange,* Jean, 355 und vor allem *BDR,* Grammatik, §§ 143.147.

49 Siehe 1,49; 4,42; 6,69; 9,37f; 11,27; 16,30; 20,16.

50 *Schnackenburg,* Joh III, 398.

51 Als weiteres Indiz für die sorgfältige literarische Gestaltung der Formulierung *im Blick auf das gesamte JohEv*, was - wenn die Beobachtung zutrifft - die redaktionelle Gestaltetheit von V. 13 belegte, führt *Brown,* John II, 553 an: "The order in which the two titles are mentioned may reflect the development of the disciples' understanding, for 'Teacher' is more common in the earlier chapters of the Gospel and 'Lord' in the later chapters".

52 Διδάσκαλος: 1,38; 3,2.10; [8,4]; 11,28; 13,13.14; 20,16. - Ῥαββ(ουν)ί: 1,38.49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8 und 20,16. - Κύριος 52mal (bei Mt und Lk jedoch viel öfter!). Nichtvokativische Verwendungen für Jesus in Erzählungen *vor* den Ostergeschichten (dort 20,2.18.20.25.28) werden vielfach als deuterojohanneisch bezeichnet: *Becker,* Joh II, 427 und - vorsichtig - *Schnackenburg,* Joh I, 457.

53 *Strack - Billerbeck,* Kommentar II, 558: רַבִּי וּמָרִי. Vgl. auch *Hahn,* Hoheitstitel, 94, der aus dieser Erkenntnis aber auch folgert, daß daran die Traditionalität der Passage kenntlich werde (mit Hinweis auf *Bultmann,* Joh, 362, Anm. 2); dagegen *Barrett,* John, 443 (vgl. die folgende Anm.).

54 Vgl. auch *Barrett,* John, 443, der nach der Betonung der Tatsache, daß διδάσκαλος und κύριος ursprünglich aus der Anredegewohnheit an Jesus den Lehrer kommen, mit Recht (gegen Hahn, vgl. vorige Anm.) hinzufügt: "... it is unthinkable that a Christian author writing at the end of the first century should mean no more than this". - Dies ist zwar kein traditionskritisches Negativurteil, zeigt aber, daß das Heraushören von *textlich angeregten* christologischen Obertönen in V. 13 durchaus möglich ist. Ähnlich auch *Brown,* John II, 553.

gende εἰμὶ γάρ, mit dem Jesus die Anredeformen bestätigt. Wir hätten somit ein Beispiel der joh "Doppelbödigkeit" vor uns: Es geht um das Beispiel, das der Meister gibt; aber dieser Meister ist eben "der Herr" in einem unerhörten Sinn; und deshalb ist sein Tun in unerhörter Weise brisant. Wenn diese Beobachtung zutrifft, dann wäre ein weiteres Indiz für joh Redaktionalität von V. 13 gegeben. - Jedenfalls aber läßt sich an V. 13a bei genauer Beobachtung nichts anführen, was gegen eine Textentstehung im *innerjoh* Redaktionsprozeß spricht.

Eingangs von V. 13b ist die Situation bei καὶ καλῶς λέγετε womöglich noch eindeutiger: Im vierten Ev kommt das Adverb καλῶς überhaupt nur zusammen mit λέγειν vor, so daß es sich bei dieser Kombination um ein typisch joh Merkmal handelt: 4,17; 8,48; 13,13; 18,23.[55] - Mehr Probleme könnte da schon das folgende, unemphatische εἰμὶ γάρ bereiten: Für Exegeten, die mit dem Modell "Evangelist - deuterojohanneische ('kirchliche') Redaktion" arbeiten, war die Formulierung in ihrem Unterschied zu V. 19 (ἐγώ εἰμι) ein redaktionskritisch relevantes Indiz: Da nämlich der "Evangelist" auch zur bloßen Selbstidentifikation ἐγώ εἰμι verwendet, sei die Zuweisung von V. 13 zur nachjoh Redaktion sicher.[56] Ohne hier in die Diskussion über eine allfällige Textaufschichtung im *innerjoh* Redaktionsprozeß einzutreten, kann sich unsere Analyse mit diesem für sie günstigen Urteil allein noch nicht zufrieden geben: Denn die zur bekannten, typisch joh Redeweise ἐγώ εἰμι[57] querstehende Formulierung könnte als Hinweis auf Traditionalität gewertet werden. Nun kann aber folgende Beobachtung R. Schnackenburgs weiterführen: Titel und Identifikation κύριος begegnet in unserem Abschnitt massiv: VV. 13.14.16. Einen ganz besonderen, zur Identifikationsformulierung ὁ κύριος ... · εἰμὶ γάρ analogen Klang haben nun auch *21,7* (ὁ κυριός ἐστιν - zweimal) und *21,12* (...οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα _ ἐξεστάσαι αὐτόν· σὺ τίς εἶ; εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν). Diese Beobachtung einer Berührung mit dem joh Nachtragskapitel und jene zuvor formulierte von der unterschwelligen Doppelbödigkeit in der Formulierung von V. 13, die nicht an der Oberfläche, wohl aber für den allwissenden Erzähler und den wissenden Leser[58] titular-christologisch

55 In den Synoptikern - und das stützt unser Urteil - kommt καλῶς bei weitem nicht so standardisiert vor: Bei insgesamt zwölf Belegen finden sich nur vier mit Kombination von καλῶς und λέγειν (Mk 12,28 par Lk 20,39; Mk 12,32; Lk 6,26).

56 Vgl. *Schnackenburg,* Joh III, 27 mit Hinweis auf 6,20; 18,5.6.8. Weiters *Thyen,* Johannes 13, 352 mit Anm. 24.

57 Vgl. die Exkurse zu den "Ich-Bin-Worten" bei *Brown,* John I, 533-538; *Schnackenburg,* Joh II, 59-70; *Becker,* Joh I, 207-210.

58 Dazu die interessanten Ausführungen in *Culpepper,* Anatomy, 13-50 (zum "allwissenden" Erzähler); 203-227 (zum wissenden, "impliziten" Leser). Tatsächlich spielt das JohEv mehr als andere urchristliche Literaturen mit versteckten, dem "sprachsozialisierten" Leser wohlverständlichen Hinweisen, die oft unter der Textoberfläche liegen. Daß solche, häufig unterschwellig *ironische* Passagen sehr oft die *Identität Jesu* als von Gott

ist, erlaubt m.E. mit genügender Sicherheit als Urteil: V. 13 ist insgesamt im Sinn joh Theologie und joh literarsichen Stils so vollständig erklärbar, daß der Annahme einer traditionellen Vorgabe für V. 13 schlicht und einfach das Indizienfundament fehlt.

(3) Vers 14:

Der hier zu analysierende Satz ist die direkte Fortführung des in V. 13 aufgenommenen Sinnbogens. Dies gilt sowohl terminologisch als auch argumentativ: Die Hauptaussage von V. 13, das διδάσκαλος- und κύριος-Sein Jesu, ist Ausgangspunkt des Folgenden und wird nochmals nominativisch in die Mitte des Satzes gestellt.[59] Aus der Verschränkung dieses Meister- und Herr-Seins Jesu mit dem von ihm geleisteten Dienst wird nun in unmittelbarer Verknüpfung die Verpflichtung der Jünger abgeleitet. Allein diese Tatsache der untrennbaren Zusammengehörigkeit legt für V. 14 ein zu V. 13 analoges traditionskritisches Urteil nahe. Dies läßt sich durch eine Reihe weiterer Beobachtungen erhärten:

Schon die syntaktische Fügung des Satzes ist ein typisch joh Stilmerkmal: εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα..., καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε νίπτειν... Diese Konstruktionsform, bei der auf einen konditionalen εἰ-Satz ein mit καί eingeleiteter Hauptsatz folgt, dessen tragendes Verb wiederum dasjenige des εἰ-Satzes ist, findet sich *im ganzen NT nur im corpus joanneum:* 8,19; 13,14.32; 14,7; 15,20a.20b; 1 Joh 4,11.[60] Darüber hinaus ist signifikant, daß an unserer wie an den übrigen der angeführten *joh* Stellen, die ursprünglich konditionale Bedeutung von εἰ im Grunde verlorengeht und einer fast kausalen Nuancierung Platz macht.[61] Der Sinn ist demnach: "Da

gekommener betreffen, hat Culpepper deutlich herausgestellt; der diesbezügliche Abschnitt (aaO. 171f) erwähnt unsere Stelle allerdings nicht. - Obwohl die Arbeit Culpeppers sich nicht für diachrone Textentwicklungen interessiert und deshalb seine Beobachtungen nicht einfachhin in traditionsgeschichtliche Argumentationszusammenhänge eingebaut werden dürfen, scheint mir die hier gezogene Konsequenz legitim: V. 13 verwendet in einem vorher christologisch begründeten Zusammenhang (VV. 1-3.6-8) für die jetzt entwickelte Paränese eine Sprache, mit feinen, doch unüberhörbaren Elementen der christologischen Titel-Sprache. Dies ist bewußte literarische Gestaltung im innerjoh Redaktionsprozeß, nicht aber traditionelle Formulierungsvorgabe.

[59] Im Mund Jesu ist nun der κύριος-Titel vorangestellt; *Brown,* John II, 553 überlegt, ob diese chiastische Stellung der Titel in VV. 13.14 christologisch oder stilistisch veranlaßt ist (vgl. auch oben S. 124, Anm. 51): Ein Indiz für sorgfältige literarische Gestaltung ist sie m.E. allemal!

[60] Als joh Stilmerkmal angeführt bei *Boismard - Lamouille,* Jean, 493. Die Belege sind unter stilanalytischer Perspektive schlagend. 13,32 ist allerdings textkritisch unsicher. - Siehe dazu auch *Culpepper,* Hypodeigma, 143.

[61] Vgl. dazu die treffende Bemerkung bei *Schnackenburg,* Joh III, 27, Anm. 65: "Der Bedingungssatz (εἰ mit Indikativ der Wirklichkeit) rückt nahe an einen Kausalsatz heran

ich euch nun tatsächlich die Füße gewaschen habe ...". - Überhaupt ist deutlich, daß die ethische Forderung bezüglich des Jüngerverhaltens direkt vom Tun des Erlösers bzw. von der erlösenden Liebe Gottes hergeleitet wird: Dies ist vor allem typisch für die paränetischen Stücke der folgenden Abschiedsreden und des ersten Briefes und weist unseren Vers denselben Entstehungsumständen zu.[62] Wenn somit aber einerseits klar ist, daß V. 14 und Texte wie 1 Joh 4,11 von derselben Hand oder zumindest aus derselben theologisch-literarischen Schule stammen und andererseits kaum plausibel zu machen sein dürfte, daß ein Autor von 1 Joh 4,11 zugleich die *vorjoh Fußwaschungsüberlieferung* formulierte, dann ist auch zu folgern: Eine Formulierung wie 13,14 stammt *nicht* aus der in das Evangelium eingearbeiteten, vorjoh Fußwaschungsgeschichte.[63]

Weitere Indizien für Redaktionalität sind folgende: ὀφείλετε ist in *diesem* Zusammenhang und *dieser* Verwendung ein joh Charakteristikum: Während das Verb mit Akkusativobjekt im Sinn von *jemandem etwas schulden* auf Mt und Lk beschränkt ist, zeichnen sich in der Konstruktion mit Infinitv *(etwas müssen, zu einer bestimmten und genannten Handlung verpflichtet sein)* die joh Schriften durch eine univoke Verwendungsform aus: Die Belege für diese paränetische Redefigur aus 1 Joh 2,6; 3,16; 4,11; (3 Joh 8) und unsere Stelle gehören unmit-

und leitet eine Schlußfolgerung ein" (mit Hinweis auf *BDR,* Grammatik, § 372). - Somit: Ein weiteres Indiz für joh Redaktion!

[62] Diese Analogie wurde oft beobachtet: *Richter,* Fußwaschung, 310-313; *Brown,* John II, 561f; *Schnackenburg,* Joh III, 28; *Becker,* Joh II, 427; *Segovia,* John 13, 46.49; *de Boer,* Jesus, 106, Anm. 66. Vgl. zum Verhältnis Abschiedsreden/1 Joh auch *Smalley,* 1-3 John, XXIXf. - Zu nennen sind u.a. Joh 13,34; 1 Joh 2,6; 3,3.7.16; 4,11. Einige Belege weisen z.T. eine womöglich noch engere Verwandtschaft zu *13,15* auf und werden deshalb bei der Analyse *dieses* Verses näher anzuführen sein. - Vor allem 1 Joh 4,11 aber ist eine "nahezu wörtliche Parallele" (*Becker,* Joh II, 427) und müßte alle Zweifel beseitigen: εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. Hier wird nicht nur argumentativ und syntaktisch in genau gleicher Weise von der faktisch erwiesenen Liebe Gottes auf die untereinander zu erweisende Liebe geschlossen, auch weitere Indizien weisen zu unserer Stelle (s. im folgenden zu ὀφείλετε und ἀλλήλων). - Die in VV. 14.15 sichtbare, argumentativ bedeutsame Gegenüberstellung von *ich* und *ihr* findet sich im Evangelium häufig und wird von *Boismard - Lamouille,* Jean, 494.499 (Nr. A 44; B 3) als joh Stilmerkmal aufgelistet.

[63] Es ist deutlich, daß die Stringenz dieser Argumentation *auch* davon abhängt, ob man für die zeitliche Abfolge der joh Schriften das übliche Modell (Evangelium *vor* den Briefen) anwendet. Aber auch falls jenes andere - von G. Strecker und U. Schnelle in die Diskussion eingebrachte, vgl. oben S. 15f mit Anm. 28.29 - zuträfe, wonach das Evangelium das jüngste literarische Produkt der joh Schule sei, wäre für unser Untersuchungsziel immerhin noch soviel gesichert, daß V. 14 eben ganz *joh Theologensprache* ist, und nicht Teil einer selbständigen Tradition sein kann.

telbar zusammen[64] und heben sich auch von den paränetischen Verwendungskontexten in Röm 13,8 und Eph 5,28 deutlich ab.[65] - Eine ebenso fixe Zugehörigkeit zu den Paränesen der Abschiedsreden und des ersten Briefes ist für ἀλλήλων festzuhalten: Außer auf unsere Stelle ist auf Joh 13,34.34.35; 15,12.17; 1 Joh 1,7; 3,11.23; 4,7.11.12 und 2 Joh 5 hinzuweisen.[66] - Die *Voranstellung* des possessiven Genitivs ὑμῶν vor das zugehörige Objekt τοὺς πόδας in V. 14a ist E. Ruckstuhl aufgefallen: Solche Ausdrucksweise ist zwar auch sonst verbreitet, könne aber dennoch als "schriftstellerische Vorliebe" des Evangelisten bezeichnet werden, vor allem, wenn der vorgezogene possessive Genitiv durch ein weiteres Wort von seinem Beziehungsausdruck getrennt ist.[67] Man sollte diese stilkritische Beobachtung zwar nicht überbewerten: Wichtig scheint aber die dadurch angezeigte Tatsache, daß V. 14 auch *insofern* bei der Formulierung des Dialogs Jesus-Petrus anknüpfen kann, als *dort* in V. 6 die Genitivvoranstellung σύ μου νίπτεις τοὺς πόδας doch recht auffällig ist:[68] V. 14a (ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας) ist deutlicher Anklang daran. Diese Beobachtung besagt, daß auch unter diesem Gesichtspunkt V. 14 untrennbar in das Formulierungsgewebe des joh Bearbeitungsprozesses eingebunden ist; als Textteil einer vorjoh Tradition kommt er nicht in Frage.

---

64 Ganz eindrücklich die Nähe zu 1 Joh 3,16 (...ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑμὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι) und 4,11 (εἰ οὕτως ὁ Θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν)!

65 Vgl. auch *Wolter*, EWNT II, 1347-1350. - In einem anderen als in diesem paränetischen Zusammenhang steht das Verb nur bei Joh 19,7 (... wir haben ein Gesetz, und κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν). - Als Signal der Zusammengehörigkeit von V. 14 mit den genannten Stellen vor allem aus 1 Joh wurde ὀφείλω nicht selten gewertet; vgl. z.B. *Schnackenburg*, Joh III, 27f; *Thüsing*, Erhöhung, 134 mit Anm. 49 (ohne literar- oder redaktionskritische Implikationen). - Daß die Formulierung mit ὀφείλω insgesamt zur urchristlichen Paränese gehört, zeigt ein Blick in die Konkordanz; dieser Redeweise entspricht auch die jüdisch-rabbinische Paränese, vgl. die Belege bei *Schlatter*, Joh, 284. Das Pendant zu ὀφείλω ist dabei חוב, das nach Auskunft von *Levy*, Wörterbuch II, 19f eine diesbezüglich analoge semantische Palette aufweist.

66 In den joh Briefen stehen *alle* Belege im einschlägigen Zusammenhang! Von Belang mag auch sein, daß die zu 13,14 analoge, spezifisch paränetische Verwendung von ἀλλήλων in allen Evv außer an den genannten joh Stellen nur noch einmal in Mk 9,50 aufscheint (bei insgesamt 3 Belegen Mt, 5 Mk, 11 Lk, 15 Joh). In der Briefliteratur ist sie insgesamt aber sehr häufig.

67 *Ruckstuhl*, Einheit, (202).223-225 mit Hinweis auf 2,15; 3,19; 9,6; 11,32; 13,6.14; 19,32.35; 20,23 (aaO. 225, Anm. 4).

68 Ähnlich auch in V. 8b: οὐ μὴ νίψῃς μου τοὺς πόδας.

Als Beleg für den traditionellen Charakter von V. 14 wurde gelegentlich auf das *argumentum a maiore ad minus* hingewiesen:[69] Wenn/weil ich (... der Herr!) - auch ihr (... umso mehr!).[70] Nun ist zwar jedenfalls richtig, daß diese Schlußweise im rabbinischen Schrifttum[71] häufig ist: Sie entspricht der hermeneutischen Regel des "qal wa-chomer", der ersten der sieben Middot des Rabbi Hillel,[72] welche in Auslegungsfragen *per analogiam* vom Leichten und Selbstverständlichen zum Schweren und Problematischen schließt.[73] Es darf aber nicht übersehen werden, daß die hillelsche Regel zunächst eben vom *Leichten* zum *Schweren*, a *minore* ad *maius* geht, nicht wie in Joh 13,14f *a maiore* ad *minus*.[74] Nun ist zwar unter "qal wa-chomer" auch das umgekehrte Verfahren, eben unser *a maiore ad minus*, zu subsumieren, doch ist dies schon die abgeleitete Form. - Die traditionskritische Auswertung dieser Beobachtung ist jedoch zweifellos mit mehr Behutsamkeit vorzunehmen, als die zitierte Äußerung Bultmanns erkennen läßt. Denn aus dem jüdisch-rabbinischen Charakter des Schlußverfahrens folgt doch nicht die Tatsache vorjoh Traditionalität. Der joh Schule ist jüdische Bildung und semitischer Denk- und Schreibstil, wie immer man die Differenzierungen im einzelnen vornimmt, sicherlich nicht abzusprechen. Vor allem aber ist die in V. 14 verwendete Argumentation, welche die Verpflichtung vom Größeren auf das Kleinere überträgt, in *Rhetorik, Paränese und Gesetzgebung* allgemein verbreitet und an kein spezielles Milieu gebunden.[75] - Wenn diese Schluß-

---

69 Klassisch *Bultmann*, Joh, 362, Anm. 3: "Der typisch jüdische Schluß קַל וָחוֹמֶר ... ist für das Traditionsstück charakteristisch".

70 Westliche Lesarten haben πόσῳ μάλλον hinzugefügt, was den jüdisch-rabbinischen Charkter noch deutlicher machen soll (*Bultmann*, Joh, 362, Anm. 3).

71 *Bultmann*, Joh, 362, Anm. 3 verweist auf die Belege, die *Strack - Billerbeck*, Kommentar III, 223-226 bieten (dort allerdings zu Röm 5,9f).

72 Dazu *Strack - Stemberger*, Einleitung, 26ff und *van Boxel*, Und er ruhte, 61-73.

73 Paradebeispiel im NT: Lk 13,15; 14,5 vom Losbinden und Befreien von *Tieren* am Sabbat, wodurch die Heilung von *Menschen* am Sabbat als selbstverständlich erlaubt erwiesen wird; dazu mit reichem Material *van Boxel*, Und er ruhte, 61-73.

74 Darüber gibt sich *Bultmann*, Joh, 362 offenbar keine Rechenschaft; *Barrett*, John, 443 scheint diese Sachlage bei V. 14f überhaupt zu übersehen, wenn er von *"a minori (sic!) ad maius"* spricht und damit die Dinge auf den Kopf stellt!

75 Hierzu richtig *Barrett*, John, 443: "Such arguments are used wherever men think and speak logically; and the Jewish קל וחומר is not unrelated to Hellenistic logic and rhetoric" (mit Hinweis auf D. Daube). Auch *Strack - Stemberger*, Einleitung, 27 betont die Nähe der Regeln Hillels zu den in der hellenistischen Rhetorik üblichen Interpretationsregeln, die bis in die römische Rechtsauslegung hinein wirksam waren; auch wenn die Middot nicht direkte Übernahme aus der hellenistischen Rhetorik sind, werden "Zusammenordnung und Terminologie der Regeln auf hellenistische Einflüsse zurückgehen". Dies zeigt, wie wenig eine allfällige Berührung der Argumentation von V. 14 mit rabbinischen Mustern für die *traditionsgeschichtliche* Frage austrägt!

weise *als solche* somit nicht für *eine* bestimmte Literatur spezifisch ist, dann fällt die oben festgehaltene Tatsache der *konsequent joh Formulierung und Ausgestaltung* umso stärker ins Gewicht und läßt V. 14 keinesfalls Traditionalität zusprechen.

(4) Vers 15:

In V. 15 wird der paränetische Argumentationsbogen zu seinem *Höhepunkt* geführt: V. 15a ist die *abstrakte,* merksatzartige Formulierung des Ertrags des gesamten Abschnitts. V. 15b gibt im folgenden ἵνα-Satz das Ziel an: Der Gleichklang des Tuns der Seinen mit dem Tun Jesu, der aus der glaubenden Annahme des *für* den Jünger erfolgten Tuns Jesu (ἐποίησα ὑμῖν) ermöglicht und verpflichtend wird (καθὼς ἐγώ ... καὶ ὑμεῖς). - Beim gegenwärtigen Zwischenstand der Analyse ist joh Redaktionalität bei V. 15 von vornherein wahrscheinlich; und in der Tat lassen sich deutliche Indizien für diese Urteil erbringen. Die Analyse beginnt mit der zweiten Vershälfte, da dort die Situation völlig eindeutig ist: Zu V. 15b ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε gibt es so schlagende inhaltliche und stilistische Parallelen innerhalb der joh Abschiedsreden und des ersten Briefes, daß diese Formulierung zwingend *einer joh Hand* zugewiesen werden muß. Darüber hinaus ist die Formulierung terminologisch und syntaktisch so unlöslich in das Gewebe des voranstehenden, als redaktionell erkannten Textes eingeflochten, daß sie auch deshalb als Teil einer vorjoh Fußwaschungstradition nicht in Frage kommt.

Die auffälligsten Parallelen zu V. 15b sind im folgenden angeführt: *Joh 13,34:* ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. Der Satz beginnt wie V. 15 mit einem διδόναι ὑμῖν-Ausdruck, von dem der ἵνα-Satz abhängt; 13,34 bietet sogar zwei ἵνα-Gruppen, von denen eine hypertroph ist.[76] Wie bei unserem Vers steht καθώς beim Tun Jesu (ἠγάπησα ὑμᾶς par ἐποίησα ὑμῖν) und das analoge Handeln der Jünger steht im ἵνα-Satz in Konjunktivform (ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε par ἵνα ... καὶ ὑμεῖς ποιῆτε).[77] - *Joh 15,12:* αὕτε ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς

[76] *Schulz,* Nachfolgen, 299, Anm. 147: Die erste ἵνα-Gruppe habe *epexegetische* Funktion, die zweite habe *finale* Bedeutung.

[77] Denkt man sich die zweite ἵνα-Gruppe weg, so ist die Parallelität um nichts kleiner: Nur wäre das Tun der Jünger dann vorgezogen; grammatikalisch hängt ja auch in V. 15 das die Jünger meinende ποιῆτε an ἵνα. - Von den Autoren, die in der Redaktionsgeschichte des JohEv mit dem Modell *Evangelist - deuterojoh ("kirchliche") Redaktion* arbeiten, wird 13,34f durchwegs und zusammen mit der zweiten Fußwaschungsdeutung zur *Redaktion* gerechnet; die Frage, was dieser Zusammenhang aber für das von diesen Autoren zumeist vertretene Modell der Traditionsgeschichte von 13,1-20 bedeutet, stellen sie überraschenderweise nicht. Für deuterojoh Herkunft von 13,34f u.a.: *Richter,* Fußwa-

ἠγάπησα ὑμᾶς. Dadurch, daß hier nur eine ἵνα-Gruppe steht, ist die syntaktische Parallelität zu 13,15b noch größer: An der Stelle des durch Jesus gegebenen Vorbildes steht hier seine ἐντολή. Vorgezogen ist wie in 13,34 das im ἵνα angezielte Verhalten der Jünger; bei καθώς wieder das vorbildgebende Tun Jesu (καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς). - *1 Joh 3,23:* αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν ... καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν. Neuerlich ist der mit 15,12 z.T. gleichlautende Satz eine schlagende Parallele zu 13,15b: Was da im Mund Jesu Anrede an das "ihr" der Seinen ist, ist hier paränetisch-kollektive Selbstanrede des Gemeindelehrers.[78] - Die Liste weiterer Sprach- und Sachanaloga im joh Schrifttum, wo in Paränese, christologischer Lehre und auch sonst ähnlich argumentiert wird (Ich-Ihr-Gegenüberstellung; ἵνα-Gruppen, καθώς), läßt sich um viele weitere Beispiele, die zwar nicht so nahe bei 13,15b sind, wie die bisher angeführten, verlängern. Sie zeigen aber allemal, daß beim analysierten Vers eine joh Hand am Werk ist.[79]

Daß 13,15b ganz deutlich von joh Sprachcharakteristika gekennzeichnet ist, kann auch die Stilstatistik bestätigen: So ist ἵνα in allen Evangelien mit erdrükkender Mehrheit bei Joh vertreten; auch für καθώς ist die Belegstatistik deutlich genug.[80] Auch die Wendung καθὼς ... καί (+ pronomen) wird in den einschlägigen Zusammenstellungen durchwegs als joh Charakteristikum aufgelistet.[81]

schung, 311, Anm. 2; *Thyen,* Johannes 13, 354; *Langbrandtner,* Gott, 55; *Schnackenburg,* Joh III, 59; *Becker,* Abschiedsreden, 220.233f; *ders.,* Joh II, 427.447. Vgl. auch *Onuki,* Abschiedsreden, 198. Vorsichtig oder ablehnend gegenüber dieser Zuweisung: *Léon-Dufour,* Situation, 135.137f; *Wengst,* Gemeinde, 227 mit Anm. 125f (noch deutlicher in der früheren Auflage von 1981: S. 122f mit Anm. 383); *Lieu,* Epistles, 211; *Kleinknecht,* Johannes 13,368; *Schnelle,* Abschiedsreden, 65f. - Wie dem auch sei: für *vorjoh* wird 13,34f wohl von niemand gehalten werden können!

[78] Auch *Schulz,* Nachfolgen, 298 betont, daß die angeführten Stellen "in der Struktur und im Wortlaut ... auffallend miteinader überein(stimmen)". Weiters: "... sämtliche Imitatiozeugnisse des vierten Evangeliums (gehören) den Abschiedsreden (zu), die als solche deutliche Spuren einer vertiefenden theologischen Reflexion an sich tragen" (aaO. 299).

[79] Siehe etwa 1 Joh 2,6.27; 3,3,5.7; 4,19. Im JohEv: 6,57; 10,15; 13,33; 14,19.20.31; 15,9; 17,2.11.14.16. 18.21.22.23; 20,21. - An vielen der hier angeführten Stellen im Ev ist auffällig, daß die in 13,15b; 13,34; 15,12 und 1 Joh auftretende, *paränetische* καθώς-Argumentation dort ihr *christologisches* Pendant hat (etwa 14,31: καθὼς ἐντείλατο μοι ὁ πατὴρ, οὕτως ποιῶ) und daß die Mittlerfunktion Jesu ebenso ausgedrückt wird (etwa 15,9: καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα und 17,22: κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἕν). - Aber auch Stilparallelen wie 14,3 (... ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε) sprechen für joh Verfasserschaft bei 13,15b.

[80] *Morgenthaler,* Statistik, 107 gibt für ἵνα an: 41 Mt; 65 Mk; 46 Lk; *147 Joh;* 27 JohBr. Siehe dazu auch *Schweizer,* Ego, 89 (Nr. 2); *Lagrange,* Jean, CVIII. - Zu καθώς: *Morgenthaler,* Statistik, 108: 3 Mt; 8 Mk; 17 Lk; *31 Joh;* 13 JohBr.

Man könnte höchstens einwenden, daß der mit καθώς eingeleitete Hinweis auf das Beispiel Jesu *in der urchristlichen Paränese insgesamt* verbreitet war und somit auch eine Argumentation, wie sie in 13,14.15 vorliegt, traditionelle Wurzeln haben kann.[82] Dazu ist zu sagen, daß es zwar zweifelsohne stimmt, daß καθώς zum urchristlichen Paränese-Stil gehörte. Aber die verschiedenen, auffälligen Merkmale von VV. 14.15b (ὀφείλω, ἀλλήλων, εἰ οὖν, ἵνα καθώς, ἐγώ - ὑμεῖς) bilden zusammen mit der terminologischen Einbettung in die Gesamtpassage (ποιεῖν, νίπτειν, κύριος, διδάσκαλος) ein so konstantes und dichtgefügtes semantisches Netz, daß die Zuweisung zum innerjoh Redaktionsprozeß unvermeidlich sein dürfte. Dies umso mehr, als damit ja keinesfalls ausgeschlossen ist, daß der joh Paränese-Stil *als solcher* seine konstitutive Anregung vom allgemein-urchristlichen Muster empfangen hat. - Somit kann der Verweis auf Röm 15,7 (u.a. Stellen) viel über die ursprüngliche Verwurzelung der joh Sprache und Eigenart im urchristlichen Gemeingut sagen. Für eine Aufklärung über Gestalt und Sinn der vorjoh Fußwaschungsüberlieferung wird er aber m.E. wenig beitragen.

Der erste Halbvers ist dominiert von der Wendung ὑπόδειγμα διδόναι. Das Substantiv ist Hapaxleg im joh Schrifttum und kommt im NT auch sonst nur noch fünf weitere Mal vor (Hebr 4,11; 8,5; 9,23; Jak 5,10; 1 Petr 2,6). Daß es sich deshalb um ein Indiz für Traditionalität handeln sollte, wäre nicht einsichtig: Diese wenigen ntl. Belege zeigen schon den *abstrakten Charakter* des Wortes, der *nicht* in eine alte Überlieferungseinheit passen würde.[83] Dieser Eindruck wird übrigens verstärkt, wenn man die LXX-Belege für ὑπόδειγμα durchsieht: Es handelt sich um abstrakte Verwendungszusammenhänge späterer Schrif-

[81] *Ruckstuhl,* Einheit, 295 (Nr. 12); *Boismard - Lamouille,* Jean, 494.499 (Nr. A 35. 44; B 3). Die Zahlenangaben dieser Autoren differieren wegen der verschiedenen Feinbestimmungen des Stilmerkmals jeweils. Sie zeigen - vor allem aufgrund der praktisch fehlenden außerjoh Bezeugung - aber zur Genüge, daß 13,15b nicht gut als vorjoh ausgegeben werden kann.

[82] Darauf will offensichtlich *Becker,* Joh II, 427 hinaus, der auf Röm 15,7; 1 Kor 11,1; 2 Kor 10,7; Eph 5,2,25 verweist.

[83] Auch die übrigen ntl. Verwendungen entstammen ja durchwegs *jüngeren* Schriften. - Die Kommentare verweisen häufig auf den unliterarischen Charakter des Substantivs ὑπόδειγμα, "das die Attizisten zugunsten von παράδειγμα verwerfen" (für viele: *Bultmann*, Joh, 362, Anm. 4). Dies trägt für unsere Frage jedoch kaum etwas aus. - Vgl. zur Vokabel vor allem *Spicq,* Notes II, 907ff und *Moulton - Milligan,* Vocabulary, 656. - Wenn ich recht verstehe, sieht *Becker,* Joh II, 427 in der bei Joh singulären Vokabel ein Indiz für Zugehörigkeit zur *nach*joh, "kirchlichen" Redaktion.

ten.[84] Somit ist zu schließen: V. 15a zeigt zwar keine eigentlich positiven Indizien für redaktionelle Herkunft der Passage; aber echte Gegeninstanzen sind auch keine sichtbar: Der Charakter des singulären ὑπόδειγμα weist eher auf eine spätere als auf eine frühere Paränese-Situation hin. Dazu kommt noch die Tatsache, daß die ganze Argumentation auf "Vorbildlichkeit" des Tuns Jesu im ganz *spezifisch joh Sinn* hinauslief, wie die soteriologischen Obertöne in V. 12d (ποιεῖν Jesu; γινώσκειν der Jünger) und überhaupt der durch VV. 7.8 geschaffenen Sinnkontext zeigen.[85] Daß dann im merksatzartigen Spitzensatz der Term ὑπόδειγμα auftritt, braucht nicht zu verwundern.

Insgesamt läßt sich für Joh 13,15 somit kein anderes Urteil vertreten als jenes: Der Vers entstammt ganz und gar der joh Redaktion.

(5) Vers 17:

Nach V. 16, den wir wegen seiner im Kontext problematischen Situation zunächst zurückstellen, begegnen wir in V. 17 noch einmal dem paränetischen Vokabular der VV. 12d-15. Die Spannung von Wissen und Tun ist neuerlich sinnkonstitutiv: Nun aber nicht mehr, wie in V. 12d die Spannung von *Tun Jesu* und *Verstehen der Jünger,* sondern die Spannung zwischen Einsicht der Jünger und ihrem Tun: In der Tat hat ja V. 15 den Übergang von Jesu Tun zum Tun der Jünger gebracht. Dies wird jetzt ausgebreitet: "Da ihr dies jetzt wißt, selig seid ihr, wenn ihr es tut".[86] Diese neue Spannung stellt den *Schlußpunkt* der ganzen Argumentation dar und ist somit untrennbar mit VV. 12d-15 verbunden: Die drei Stationen des Wissen-Tun-Zusammenhangs sind VV. 12d.15b.17. Und der letzte Vers stellt den Punkt dar, wo der Leser aus der Situation des Lesens/

[84] Sir 44,16; 2 Makk 6,28.31; 4 Makk 17,23. Nur Ez 42,15 unterscheidet sich in der Bedeutungsnuance, wo ὑπόδειγμα wohl das visionäre Gesicht des Propheten meint (*Schlier,* TWNT II, 32f), allerdings ohne Anhalt im hebräischen Urtext.

[85] Der spezifische Sinn besteht darin, daß es natürlich nicht um äußerliches Nachahmen eines Beispieles geht, sondern "um ein Vorbild, ein vorbildliches Geschehen, das die Jünger in Jesu Liebestat erfahren haben und dessen Erfahrung sie anderen zuteil werden lassen sollen" (*Schlier,* TWNT II, 33). Ähnlich schon *Bultmann,* Joh, 362; vgl. auch *Schulz,* Ethik, 502: Die in der Fußwaschung symbolisierte Heilstat Jesu ist *Ermöglichung und Vorbildmotivation* für das geforderte Jüngerverhalten. - Zur soteriologischen Verfaßtheit der Ethik in der joh Theologie insgesamt: *Schnackenburg,* Botschaft II, 171-181 und *Schrage,* Ethik, 302ff.

[86] *"Da ihr ...":* Es handelt sich wie schon oben in V. 14 um ein εἰ mit Indikativ der Wirklichkeit (*BDR,* Grammatik § 372,1a mit Anm. 1; vgl. *Brown,* John II, 553; *Lagrange,* Jean, 357); diese fast kausale Nuancierung von εἰ, die neben dem folgenden, deutlich kondizionalen ἐὰν noch deutlicher zum Vorschein kommt, ist ein joh Stilmerkmal und weist auch V. 17 einer joh Hand zu (vgl. oben S. 126f).

Hörens in die Situation des praktischen Lebensvollzugs hinein entlassen wird.[87] V. 17 ist deshalb nicht aus dem Zusammenhang von VV. 12-15 zu lösen. Die Vorstellung, er hätte *allein* die *ursprüngliche Geschehensdeutung* darstellen können, ist nur bei Nichtbeachtung dieser seiner literarischen Funktion möglich.[88]

Daß οἶδα und γινώσκω im spezifisch joh Sprachgebrauch praktisch synonym sind, wurde schon betont.[89] Οἶδα ist von der Belegstatistik als joh Vorzugsverb ausgewiesen.[90] Es ist außerdem innerhalb des - wohl kaum traditionellen - Dialogs VV. 6ff schon aufgetreten: in V. 7b, an den schon V. 12d anknüpfen konnte. Somit schließt V. 17 auch diesen Bogen. - Die joh Nuancierung im εἰ-Gebrauch dieses Verses wurde schon festgestellt; ähnliches läßt sich aber auch für die Verwendung von ἐάν sagen: Wenn die hier mit ἐάν verbundene Verwendung des *Konjunktiv Präsens* (ποιῆτε) im vorliegenden Fall auch syntaktisch völlig richtig und erwartbar ist,[91] so fällt dennoch auf, daß gerade im JohEv viel häufi-

[87] Diesen literarischen "Kommentarcharakter am Schluß einer Passage mit Blick auf den rezipierenden Leser" betonen für V. 17 auch *Berger - Colpe,* Textbuch, 179. - Als zusätzliches Indiz für diese Charakterisierung des Satzes weise ich auf die wegen ihrer Dopplung auffällige Pronomina ταῦτα - αὐτά hin, die "den Inhalt der Belehrung 13-16 zusammen(fassen)": *Bauer,* Joh, 170.

[88] Dies ist einer der Gründe, warum die Traditionsrekonstruktion von *Boismard - Lamouille,* Jean, 332.334, derzufolge die ursprüngliche Deutung ("Document C") *nur* VV. 12 und 17 enthielt, abzulehnen ist. Dabei ist zwar richtig gesehen, daß sich VV. 13-15 unbedingt einer joh Hand verdanken müssen (hier "Jean II-B"). Es ist aber übersehen, daß in Terminologie und Argumentationsstruktur VV. 12d und 17 untrennbar *dazu*gehören. Vor allem aber wäre eine Deutung, die nur aus VV. 12d.17 bestünde - abgesehen davon, daß der Übergang von V. 12d auf V. 17 hart und unvermittelt wäre -, für sich allein nicht lebensfähig: Denn auf die Fußwaschung und was sie - als Vorbild - bedeutet, wäre dann nicht eingegangen; V. 17 eignet sich *literarisch* ausgezeichnet als Abschluß eines paränetischen Argumentationsganges, der den Übergang vom Paränese-Hören und -Verstehen zum konkreten Tun einfordert. Als alleinstehende Handlungsdeutung wäre der Satz literarisch überfordert! Überhaupt sollte gelten: Ohne Aporie keine Literarkritik. Und VV. 12-15.17 bieten keinen Anlaß zu Scheidungen *innerhalb* dieses Textblockes!

[89] Siehe oben S. 120f mit Anm. 37.

[90] *Morgenthaler,* Statistik, 91: 25 Mt; 22 Mk; 25 Lk; *85 JohEv; 16 JohBr;* d.i. ca. ein Drittel der ntl. Belege (321) insgesamt!

[91] Diese kondizionale Konjunktion bezeichnet das, "was von einem in der Gegenwart liegenden Standpunkt aus unter Umständen zu erwarten ist: 'wenn, wie zu erwarten ist ...'" (*Balz,* EWNT I, 887 mit Hinweis auf *BDR,* Grammatik § 371f); der Konjunktiv Präsens "bezieht sich meist auf regelmäßig gegebene Voraussetzungen" (ebd. - Der Konjunktiv Aorist steht demgegenüber vor allem dann, wenn diese Voraussetzungen nur ausnahmsweise oder einmalig gegeben sind). Genau dies erstere ist aber hier der Fall, nachdem die Paränese ja "praktizierende" Gemeindemitglieder anspricht. In sachlich analoger Weise geht der Lehrer in 1 Joh von der *faktisch konstatierbaren* Praxis der Bruderliebe aus, um von daher auf das "Hinübergegangensein ins Leben" zu folgern: z.B. 3,14 οἴδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ..., ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς.

ger als bei den Synoptikern ἐάν eben mit Konjunktiv Präsens und nicht Konjunktiv Aorist konstruiert.[92] Auch wenn man den Argumentationswert solcher Stilanalysen nicht überschätzen soll: ἐὰν ποιῆτε αὐτά ist jedenfalls gut johanneisch. - Eine höchst relevante Stil- und Sachparallele stellt neuerlich Joh 13,34.35 dar: Wenn V. 34 das Pendant zu 13,15 ist, so trifft ein solches Urteil für V. 35 par 13,17 genauso zu: ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις.[93]

V. 17 ist insgesamt ein paränetischer Makarismus, wie er nicht nur im Judentum und Urchristentum, sondern vor allem auch in der heidnischen Umwelt verbreitet war.[94] Eine besondere Nähe zu synoptischem Gut liegt nur insofern vor, als es dort neben den - weitaus häufigeren - unkonditionierten, eschatologischen Makarismen[95] auch einige Fälle von *bedingten* Seligpreisungen gibt, die damit in die Nähe von paränetischen Makarismen rücken: Lk 12,37.38.43; 11,28 sowie Mt 11,6 par Lk 7,23.[96] Die nähere Betrachtung dieser Belege zeigt aber auch schon, daß die Existenz von konditionierten, paränetisch verwendbaren Makarismen im urchristlichen Traditionsgut die Traditionalität von Joh 13,17 *nicht* wahrscheinlich machen kann: Der jeweilige Zusammenhang und die Terminologie verraten bei den genannten Fällen eine mögliche selbständige Tradi-

[92] Dazu ausführlich *Abbott,* Grammar, 370-376. Nach meiner Zählung steht bei den 59 Belegen für ἐάν im JohEv 25mal der Konjunktiv Präsens. Das ist unverhältnismäßig mehr als bei den Synoptikern, für die Abbott (aaO. 370f) jeweils nur *zwei* Belege angibt (bei insgesamt 66/35/29 Vorkommen von ἐάν!). Diese Zahlen lassen sich bei näherer Überprüfung verifizieren, wenn man mit Abbott ἐάν-Sätze mit ἔχω, εἶναι und θέλω nicht rechnet.

[93] Man kann mit *Schnackenburg,* Joh III, 29 auch noch auf 1 Joh 2,29 (ἐὰν εἰδῆτε ... πᾶς ὁ ποιῶν) und weiters auf 2,3ff; 3,4-8 verweisen.

[94] Als religionsgeschichtliche Vergleichsstellen aus der paganen Antike werden immer wieder genannt: Hesiod, Opera et Dies, 826f (εὐδαίμων καὶ ὄλβιος, ὃς τάδε πάντα εἰδὼς ἐργάζηται); Seneca, Ep. 75,7 (Non est beatus, qui scit illa, sed qui facit). Der bei Stobaeus, Anthol. III 29,78 überlieferte Musonius-Ausspruch (ἡ ἀρετὴ ἐπιστήμη ἐστιν οὐ θεωρητικὴ μόνον ἀλλὰ καὶ πρακτικὴ; vgl. *Bauer,* Joh, 170 und *Schnackenburg,* Joh III, 29, Anm. 73) ist wohl schon zu weit von unserem Makarismus entfernt! - Zur atl., jüdischen und ntl. Redeform der Seligpreisung und deren verschiedentlichen Beeinflussungen und Wandlungen siehe etwa *Strecker,* EWNT II, 927 und *Luz,* Mt I, 201f (jeweils mit Literatur).

[95] Hierzu gehören die Belege aus der Berg-/Feldrede und vor allem Mt 13,16 par Lk 10,23, aber auch Fälle wie Mt 16,17; Lk 11,27f; 14,15.

[96] Die drei erstgenannten Fälle aus der eschatologischen Wachsamkeitsparänese sind traditionsgeschichtlich schwer einzuordnen. Der Unterschied zu Joh 13,17 ist aber groß: Die Konditionierung wird durch einen Relativsatz erreicht, der präzisiert, *wem* die Seligpreisung gilt. - Zu Lk 11,27f siehe im folgenden. - Zu Mt 11,6 par Lk 7,23: Der Spruch bietet zwar wie unser Fall eine ἐάν-Einschränkung des Makarismus, ist aber keinesfalls paränetisch zu werten.

tionsgeschichte.[97] Demgegenüber zeigt der - zuvor beobachtete - abstrakte und schulhafte Charakter von Joh 13,17 mit seiner "formalen" Terminologie (Wissen - Tun),[98] daß der Satz *nur als Abschluß einer voranstehenden, konkreteren Ermahnung stehen kann.* Dies ist ein deutliches Indiz gegen die Annahme einer selbständigen Traditionsgeschichte hinter V. 17. - Daß der Term μακάριος im JohEv außer hier nur noch einmal steht, ist zwar auffällig. Doch zeigt auch der andere Beleg Joh 20,29 eine ähnliche Charakteristik: Nachdem zuvor die schultheologische Problematik "Sehen - Glauben" erzählerisch abgehandelt wurde, formuliert V. 29 abschließend und theologisch abstrakt das Ergebnis: μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες. Hier wie da spricht der literarische Charakter des Makarismus, der jeweils das Ergebnis des Voranstehenden auf den Punkt bringt und *dabei die zuvor verwendete Terminologie bündig einsetzt,* gegen selbständige Traditionalität: Ein solches Verfahren ist im Redaktionsprozeß einer joh Theologenschule viel besser verständlich!

Das Zwischenurteil kann mit großer Sicherheit ausfallen: 13,12d-15.17 entstammen dem redaktionellen Gestaltungsprozeß der Perikope innerhalb der joh Schule. Zur ursprünglichen Fußwaschungstradition gehörten sie nicht. - Im folgenden werden noch die übrigbleibenden Textpassagen aus VV. 12-20 auf dieselbe Fragestellung hin befragt.

2.1.2.4 Die Logia VV. 16.20

Auf eine eigene Analyse der VV. 18.19 kann in diesem Zusammenhang verzichtet werden. Auf welcher Stufe der Perikopenentwicklung auch immer sie in den Text kamen: Zu einer ursprünglichen Fußwaschungserzählung gehörten sie nicht. Dies ist allein schon aus der Themenpalette der beiden Verse ersichtlich: Erwählung der Jünger angesichts des Verrates durch Judas, Schriftzitat in passi-

[97] Lk 11,27f wird meist als selbständige apophthegmatische Überlieferungseinheit bewertet (*Fitzmyer,* Luke II, 926) und ist mit seinem Verknüpfen von Hören und Befolgen des Wortes Gottes näher bei unserem V. 17. Aber auch der grundsätzliche Ausdruck ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσειν, der einen fast katechetischen Stil verrät, hat im Zusammenhang der Szene eine völlig *eigenständige* Funktion: Die an Jesu Mutter und damit an Jesus selbst gerichtete Seligpreisung wird umgewendet in einen Makarismus, der zwar auch (paränetisch) das φυλάσσειν einfordert, im Hintergrund aber deutlich des Begrüßen der angebrochenen Heilszeit insgesamt (analog Lk 10,23 par Mt 13,16) anklingen läßt.

[98] Ausführungen über den notwendigen Zusammenhang von Einsicht und Tat gehören ins Repertoire jeder ethischen Belehrung, vgl. etwa die rabbinischen Stellen bei *Strack - Billerbeck,* Kommentar III, 84-88 (zu Röm 2,13).

onsapologetischer Absicht, ἐγώ εἰμι - all das hat mit der Fußwaschung selber nichts zu tun.[99]

Mit VV. 16.20 treffen wir unmittelbar neben der dem joh Bearbeitungsprozeß zugewiesenen Passage jedoch auf zwei "Logia", deren joh redaktioneller Charakter nicht von vornherein feststeht: In einem ersten Bearbeitungsgang soll deren literarische Beschaffenheit näher beschrieben werden. Zugleich wird dadurch die gesonderte Betrachtung dieser beiden Verse gerechtfertigt.

(1) VV. 16 und 20 sind zunächst durch die auffällige Einleitungswendung charakterisiert und aus dem Kontext, in dem ja auch sonst durchgehend Jesus spricht, herausgehoben.[100] Aber auch die Terminologie unterscheidet sich z.T. signifikant vom Kontext: μείζων verweist auf das Sprachfeld der urchristlichen Rangparänesen,[101] ebenso δοῦλος in der Gegenüberstellung zu κύριος (vgl. Mt 10,24b). Das Paar ἀπόστολος/πέμψας[102] bringt überhaupt eine neue Thematik ins Spiel und V. 20 erweitert das Spektrum noch durch die korrespondierenden Verba πέμπω/λαμβάνω. Schließlich zeichnen sich VV. 16.20 zum Unterschied von der übrigen Paränese noch dadurch aus, daß es parallele Logia in der synoptischen Überlieferung gibt.[103] Während VV. 12-15.17 eine zusammenhängende, schrittweise aufgebaute und logisch-argumentativ durchstrukturierte Rede darstellen, haben VV. 16.20 "Logion-Charakter": Kurze, einzelne Aussprüche, die auch in anderem Kontext und mit anderer Sinngebung überliefert sind.[104] So

[99] Eine detaillierte Analyse fände Material genug, um die Passage in sprachlicher und thematisch-theolgischer Perspektive als joh auszuweisen: οἶδα; Erwählungsthema vgl. 6,70; 15,16.19; Einschränkung der Heilszusage vgl. V. 10e; Voraussage - Geschehen - Glauben vgl. 14,29 usw. - In redaktionsgeschichtlichen Modellen, die mit Scheidung von Evangelist und Redaktion arbeiten, werden VV. 18-19 seit *Richter,* Fußwaschung, 319 meist zum Evangelisten gerechnet, während VV. 10e.11 zur Redaktion gehörten (anders noch *ders.,* Fußwaschung [Studien], 55ff). - Für *vorjoh*-traditionell wurden m.W. VV. 18.19 noch nie gehalten!

[100] Die Einleitungswendung ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (σοι) ist ein joh Charakteristikum: 25 Belege im JohEv bei völligem Fehlen anderweitiger Bezeugung: *Ruckstuhl,* Einheit, 300 (Nr. 40).

[101] Vgl. oben S. 88f.

[102] Das Nomen ἀπόστολος ist singulär im joh Schrifttum; nicht selten aber das Verb ἀποστέλλειν, das synonym mit πέμπειν in *christologischem* Zusammenhang das Verhältnis Vater/Sohn ausdrücken kann (dazu jetzt: *Schnackenburg,* Vater, 277 mit Anm. 8). Die umstrittene Frage, ob *hier* technischspezifischer oder allgemeiner Sinn (*Apostel* oder *Abgesandter*) vorliegt, brauchen wir an dieser Stelle noch nicht zu diskutieren.

[103] Zu V. 16: Mt 10,24 (par Lk 6,40) und Joh 15,20. - Zu V. 20: Mk 9,37 (par Mt 18,5 par Lk 9,48) und Mt 10,40 (par Lk 10,16).

[104] Vgl. nur den *Verfolgungskontext* von Mt 10,24 und Joh 15,20, den *Aussendungskontext* von Mt 10,40 par, den *Rangparänesekontext* von Mk 9,37 parr und die ganz eigenwillige Verwendung in Lk 6,40!

wie der Text jetzt steht, ist die literarische *Funktion* von V. 16 eine dienende: Die Belehrung von VV. 12d-15.17 wird dadurch prägnant bestätigt und von einem anderen Blickwinkel aus mit neuer Terminologie begründet. - Daß die *Position* der beiden Logia im Text eine echte Aporie darstellt, die durch VV. 18-19 nicht gerade erleichtert wird, liegt auf der Hand: Der Zusammenhang von VV. 15.17 wird durch V. 16 unterbrochen. (Seine bestätigende Funktion könnte V. 16 genausogut erfüllen, wenn er *nach* V. 17 stünde!) Der stichwortartige Zusammenhang von VV. 16.20 (πέμπω) wird durch VV. 18-19 gestört.[105] - *Sachlich* paßt die paränetische Verwendung von V. 16 natürlich gut zur Argumentation der vorausgehenden Passage. Ein gleiches läßt sich für V. 20 nicht sagen: Was das Aufnehmen der von Jesus Gesandten, das dem Aufnehmen Jesu selbst und seines ihn sendenden Vaters gleichkommt, im Zusammenhang der Paränese zum Aneinanderhandeln nach dem Vorbild Jesu zu tun hat, ist auf den ersten Blick nicht ersichtlich.[106] Entsprechend unterschiedlich die Erklärungen: Nicht selten wird V. 20 überhaupt als Glosse einer ganz späten Hand gewertet.[107] Andere versuchen, ausgehend von VV. 18-19 einen Sinn zu gewinnen: Dabei wird z.B. auf die Tatsache Bezug genommen, daß zuvor *einer aus dem Jüngerkreis* als Verräter gebrandmarkt wurde; V. 20 könnte nun beabsichtigen, die Stellung der Jünger insgesamt im Kontrast gegen mögliche, darauf Bezug nehmende Vorwürfe zu verteidigen.[108] Oder: Das hochchristologische ἐγώ εἰμι regte mit sei-

[105] Dieser Stichwortzusammenhang ist so deutlich, daß *Onuki,* Abschiedsreden, 169 erwägt, die zweite Vershälfte von V. 16, für die es keine direkte synoptische Parallele gibt, sei "Analogiebildung, deren literarische Funktion ursprünglich wohl in der Überleitung von der ersten Hälfte zu V. 20 bestanden hat". Für viele ähnliche Stellungnahmen: *Brown,* John II, 572. - Onukis Strukturerklärung (aaO. 162), derzufolge im JohEv insgesamt häufig und in der in der Fußwaschungsperikope im besonderen eine "kettenartige" Verbindung der einzelnen Teile Strukturprinzip sei, kann die Problematik auch nicht aus der Welt schaffen. Im übrigen arbeitet auch Onuki *hier* mit diachroner Erklärung der Aporie: VV. 16.20 hätten ursprünglich zusammengehört und wären Teil der vorjoh Fußwaschungsüberlieferung gewesen. Erst der Evangelist hätte VV. 18-19 dazwischengeschaltet.

[106] Die literarische *Funktion* von *V. 20* im Blick auf 13,1-19 ist kaum erkenntlich. Das deutliche Anknüpfungsverhältnis zu V. 16b kann zwar erklären, *daß* V. 20 in den Text kam, seine *Funktion* ist mit dieser Beobachtung aber noch nicht erfaßt. - Daß V. 20 im "Schlepptau" von V. 16 zur Perikope kam, vermutet z.B. *Brown,* John II, 572.

[107] Für viele: *Bauer,* Joh, 171. *Richter,* Fußwaschung, 319f: V. 20 sei Eintrag "dritter Hand", der die paränetische Deutung auf Probleme mit der Aufnahme von Gemeindeabgesandten hin aktualisiert, wie wir sie aus 3 Joh kennen; ähnlich *Thyen,* Johannes 13, 354f. Auch *Boismard - Lamouille,* Jean, 339f (mit anderer Erklärung).

[108] So (nach ähnlichen Andeutungen bei *Richter,* Fußwaschung [Studien], 57 und *Brown,* John II, 571f) bei *Schnackenburg,* Joh III, 32. Daß diese Erklärung vielleicht nicht nur mir als krampfhaft erscheint, liegt weniger an den Erklärern als an der tatsächlich undurchsichtigen Absicht von V. 20.

nem Anspruch unseren Vers an, der dann aussage: "Men do truely meet God in the person of Jesus".[109] - Probleme bieten VV. 16.20 also genug. Bevor wir aber einige davon angehen, sollen die spezielle Fragestellung und die konkrete Ausgangslage präzisiert werden.

(2) Die *Ausgangslage* unserer Überlegungen ist folgende: Nach der traditionsgeschichtlichen Mehrheitsbeurteilung enthalten VV. 12-20 die ursprüngliche, vorjoh Fußwaschungsdeutung. VV. 16.20 werden dabei als *Anlagerungsgut* bewertet, das entweder schon vorjoh zu VV. 12-15.17 kam,[110] oder das eine deuterojoh Redaktion anschloß:[111] Jedenfalls werden allenthalben VV. 16.20 als *sekundär zu 12d-15.17* ausgegeben. Da wir nun genug Indizien gefunden haben, letztere Passage der vorjoh Tradition abzusprechen und dem innerjoh Bearbeitungsprozeß - auf welcher Stufe auch immer - zuzuweisen, könnte man diese Bewertung eigentlich auch auf VV. 16.20 ausdehnen und somit die Analyse abbrechen. Wir kämen dann zum Schluß: Innerhalb von 13,12-20 ist nichts, was zur vorjoh Fußwaschungstradition gehört haben kann!

(3) Dennoch ist noch ein Bearbeitungsgang nötig: Es ist zu überlegen, ob nicht umgekehrt *V. 16 oder VV. 16.20 allein den ursprünglichen und vorjoh Schluß* der Überlieferungseinheit bildeten: Eine solche, durch V. 16 (und im Anschluß daran durch V. 20) rangparänetisch gedeutete Fußwaschungsüberlieferung hätte im Lauf des joh Bearbeitungsprozesses eine Ausgestaltung erfahren, wie sie jetzt in VV. 12d-15.17 vorliegt. Nicht VV. 16.20 wären also Anlagerungsgut, sondern umgekehrt die als joh erkannten VV. 12d-15.17! - Diese Überlegung ist auch deshalb nicht von vornherein abzulehnen, weil T. Onuki mit m.E. überzeugenden Argumenten gezeigt hat, daß die Verwendung eines Logions wie V. 20 in paränetischem Zusammenhang traditionsgeschichtlich zwar sekundär gegenüber seinem ursprünglichen Sinn im Rahmen des "charismatischen Sendungsbewußtseins der Q-Gruppe" ist, *daß diese paränetische Verwendung* aber im urchristlichen Traditionsprozeß schon früh und in verschiedenen Überlieferungszusammenhängen geschah: Dies zeigt Onuki an Mk 9,33-41, wo es

[109] *Barrett,* John, 445.

[110] So z.B. *Bultmann,* Joh, 352; *Wilkens,* Entstehungsgeschichte, 70f; *Lindars,* John, 455; *Onuki,* Abschiedsreden, 170; *Becker,* Joh II, 428. Sich im selben Grundmodell bewegend plädieren für Zufügung durch den Evangelisten: *Dodd,* Tradition, 335-338.343-347; *Fortna,* Signs, 156. - Begründung bei Bultmann (aaO.): Da VV. 18-19 dem Evangelisten zugehören, wäre nicht einsichtig, warum die "kirchliche Redaktion" die Verse getrennt eingefügt hätte. Dem ist aber - modellimmanent - zu entgegnen, daß genauso wenig einsichtig wäre, warum der Evangelist mit seiner Einfügung die durch Stichwortanschluß verbundenen Logia getrennt haben sollte!

[111] *Richter,* Fußwaschung, 309.319; *Brown,* John II, 562; *Thyen,* Johannes 13, 350ff; *Schnackenburg,* Joh III, 29.31f; *Boismard - Lamouille,* Jean, 338.344.

scheint, "daß die innergemeindliche Funktion von Mk ix 37b eine sekundäre Umdeutung des charismatischen, eschatologischen Sendungsbewußtseins wie in Lk x 16 darstellt", diese aber durchaus schon im Traditionsprozeß *vor Mk* vorgenommen wurde.[112] - Wenn dies zutrifft, dann ist die Annahme, V. 16 (mit oder ohne V. 20) sei - ohne VV. 12d-15.17 - die ursprüngliche Fußwaschungsdeutung, zumindest ernsthafter Befragung wert; diese ist im folgenden in mehreren Argumentationswegen versucht.

(3.1) Traditionskritische Überlegungen: Der Spruch V. 16 ist so oder ähnlich im NT an drei weiteren Stellen überliefert: neben der joh Parallele in den Abschiedsreden 15,20 vor allem bei Mt 10,24(f) und in Lk 6,40.[113] Unsere Überlegungen können von folgenden Grundannahmen ausgehen: (a) Die joh Belege entstammen keinem literarischen Benützungsverhältnis zu Mt, sondern höchstwahrscheinlich der *mündlichen Tradition*.[114] Der sprichwörtliche Charakter, der

[112] *Onuki,* Abschiedsreden, 167.168. Die Überlieferungssituation von Mk 9,33-41 beschreibt er so: Eine Gemeindebelehrung über Herrschen und Dienen (VV. 33-35) ist verbunden mit Logiengut. Dabei gehörten aber ursprünglich nur VV. 37a.41 dazu. Diesen Logia liegt der jüdische Grundsatz zugrunde, daß "die Wohltat am geringsten Menschen von Gott als eine ihm erwiesene angerechnet wird" (aaO. 167 als Bultmann-Zitat). V. 37b nun hat (neben Joh 13,20) vor allem in Mt 10,40 par Lk 10,16 seine Parallele. Die dortige Verwendungsform ist deutlich die ursprünglichere, wobei ein Grundsatz des jüdischen Botenrechtes im Hintergrund steht. - Auf *vormk Ebene* sei nun zur bestehenden, der Gemeindeparänese VV. 33-35 angeschlossenen Logieneinheit VV. 37a.41 auch V. 37b hinzugefügt worden: *Dies bezeugt das hohe Alter der innergemeindlich-rangparänetischen Verwendung von Logien aus dem Sendungskontext.* - Nun kann man im einzelnen sicherlich Kritik an Onukis Analyse von Mk 9,33-41 üben, auch die Beurteilung der Sendungsbewußtseins-Logia als Kreation der "Q-Gruppe" und nicht als Selbstverständnis der historischen Jesusbewegung scheint mir unbegründet. - Für richtig halte ich jedenfalls die Einsicht, daß die paränetische Verwendung von Logia aus dem Sendungskontext durchaus in einem frühen Stadium der urchristlichen Traditionsentwicklung stehen kann.

[113] Übersichtliche Textsynopsen und Diskussion der Überlieferungssituation bei *Noack,* Tradition, 95ff; *Sparks,* Knowledge, 58ff und *Tragan,* parabole, 355f. - In seiner Untersuchung der "synoptischen Logien" im JohEv führt *Schnackenburg,* Tradition, 72-89, hier 73f die VV. 16.20 zwar unter jenen Materialien an, die formale, inhaltliche und traditionsgeschichtliche Verwandschaft mit syn Logia aufweisen, bespricht sie aber leider nicht näher.

[114] Benützung des MtEv durch Joh nahm *Sparks,* Knowledge, 58 an, der mündliche Tradition aber nur deshalb ausschließen konnte, weil er mündliche Traditionsprozesse völlig untauglich beschreibt (aaO. 60f; auch *Bauer,* Joh, 170 scheint mit direkten Einfluß von Mt her zu rechnen; weiters: *Beyschlag,* Clemens, 33f , Anm. 3). Dagegen *Bultmann,* Joh, 364, Anm. 2 ("Joh zitiert nicht etwa nach Mt"); *Noack,* Tradition, 96f; *Dodd,* Tradition, 335-338 ("this saying circulated in variant forms"; das stärkste Argument für ihn: Hätte Joh, der zuvor ja für Jesus das Paar διδάσκαλος-κύριος verwendet, die mt Version benützt, wieso sollte er dann auf einmal πέμψας schreiben? aaO. 337); *Lohse,* Fußwaschung, 105f und in der Folge die wichtigen Kommentare: *Brown,* John II, 569f; *Lindars,* John, 455; *Schnackenburg,* Joh III, 28f. - Aus mündlicher Tradition stammten VV.

den Satz in verschiedenen Zusammenhängen verwendbar macht, verleiht dieser Annahme zusätzliche Plausibilität.[115] (b) Wegen der Herkunft aus mündlicher Tradition ist die Frage nach der relativ ursprünglicheren Terminologie und Form des vierfach überlieferten Spruchs wohl kaum mehr sicher zu entscheiden.[116] (c) Zuversichtlicher kann man aber sein, was die Entscheidbarkeit der Frage nach dem *relativ ursprünglicheren Verwendungszusammenhang* betrifft: In Joh 15,20 und Mt 10,24 wird die bedrängende Erfahrung von Ablehnung und Verfolgung verarbeitet, wobei für die mt Variante die Situation von Aussendung zur Mission den Rahmen bietet.[117] Ich sehe keinen Grund, eine derartige Verwendung einem ganz frühen Überlieferungsstadium und womöglich sogar der historischen Jesusbewegung abzusprechen. Im Rahmen der stets bedrohten Existenz von "Wandercharismatikern" ist eine Verarbeitung der Ablehnungserfahrung im Blick auf das analoge Schicksal des Meisters gut verständlich. Dies entspricht auch dem allgemein kulturellen und speziell jüdischen Hintergrund. Unser Spruch steht im größeren Zusammenhang des jüdischen Vertretungs- und Botenrechts.[118] Es muß aber klar bleiben, daß die Verwendung zur Bewältigung von Ablehnung und Verfolgung dabei nur *ein* Anwendungsbereich unter anderen ist. Insofern ist auch der von mir als relativ ursprünglich bezeichnete Kontext nur eine Spezifizierung. Daß dieser allerdings gegenüber der *rangparänetischen* Anwendung Priorität hat, zeigt gerade das von Bühner bereitgestellte

16.20 auch dann, wenn das traditionsgeschichtliche Modell Bultmanns zuträfe. Denn auch wenn sie schon in der schriftlichen Vorlagenerzählung standen: Dort sind sie dann *jedenfalls* Anlagerungsgut aus mündlichem Überlieferungsreservoire!

[115] *Bultmann,* Geschichte, 107 rechnet den Spruch zu den "profanen Meshalim". Daß er "erst durch die Tradition zu(m) Jesuswort gemacht" wurde (ebd.), muß nicht stimmen.

[116] Welche Terminologie ist die ursprünglichere: μαθητής - διδάσκαλος, δοῦλος - κύριος, ἀπόστολος - πέμψας? Vgl. auch ὑπέρ (Mt, Lk) und μείζων (Joh). - Form: ursprüngliche Ein- oder Zweigliedrigkeit? *Lohse,* Fußwaschung, 106 behauptet allerdings aufgrund der singulären Wortverwendung von ἀπόστολος, daß die joh Variante dem ursprünglichsten Wortlaut am nächsten stehe. Dies scheint mir damit aber unzureichend begründet!

[117] Dabei ist natürlich die mt Situierung im Rahmen von Aussendung und Wanderpredigertum älter als der für Joh bezeichnende Ort der Abschiedsreden, in dem sich wohl die bedrängte joh *Gemeindesituation* zeigt. Vgl. dazu den interessanten Versuch einer Funktionsanalyse des joh Ev-Aufbaues in *Onuki,* Analyse, 172-187: Die verunsicherten Christen sollen gegenüber der bedrängenden Situation Distanz gewinnen; durch vertiefte Reflexion auf ihren Status und Auftrag sollen sie zur Reintegration in die Verkündigungssituation befähigt werden. *Der Ort dieser distanznehmenden Reflexion sind textintern die Abschiedsreden.* - Ähnlich jetzt auch *Kühschelm,* Verstockung, 54-65.

[118] Vgl. *Schnackenburg,* Joh III, 29 (mit Verweisen). Dazu ausführlich *Bühner,* Gesandte, 191-267 (zu V. 16: aaO. 240ff; zu V. 20: aaO. 250-256), dessen Charakterisierung von *Becker,* Joh II, 429 übernommen wird. Jüngst dazu: *Schnackenburg,* Vater, 278-283.

Material.[119] - Neben diesem kultur- und religionsgeschichtlichen Zugang kann auch die wissens- und literatursoziologische Betrachtungsweise plausibel machen, daß die sich in V. 16, wenn man ihn kontextlos liest, ausdrückende "Struktur-Homologie" des Schicksals von Wandercharismatiker und Sendendem durchaus zu dem paßt, was wir vom Selbstverständnis der Jesusbewegung vermuten können.[120]

Damit ergibt sich aber für uns: Die *paränetische* Verwendungsform, die nur in V. 16 bezeugt ist, ist jedenfalls sekundäre Adaption.[121] Da nun, wie von Onuki für V. 20 gezeigt, auch bei V. 16 nicht aus der Tatsache der traditionsgeschichtlichen Sekundarität der *rangparänetischen* Verwendung des Logions eo ipso auf eine spätneutestamentliche Situation zu schließen ist, bleibt die Frage nach einer möglichen ursprünglichen Fußwaschungserzählung, die als Deutung (nur) V. 16 oder (nur) VV. 16.20 hatte, auch von diesem Logion her gestellt. - Die gebotenen Überlegungen zur Überlieferungssituation von V. 16 zeigen aber auch: Positive Indizien *für* eine solche Annahme ergibt die traditionskritische Vergleichsmethode nicht. Denn von den aufzeigbaren Parallelen zu V. 16 gibt *keine* Anlaß zu der Vermutung, der Spruch hätte einmal selbständig mit einer *Diensthandlung-Jesu-Tradition* zusammengehangen: Weder Mt 10,24 und Joh 15,20 noch Lk 6,40 zeigen auch nur die Spur einer apophthegmatischen Verknüpfung des Logions mit einer Erzählszene![122] - Somit bleibt die geprüfte An-

[119] So steht nach *Bühner,* Gesandte, 240ff hinter einem Spruch wie V. 16 die "Selbstberechtigungsklausel" des jüdischen Botenrechts, die den Gesandten legitimiert und der Rechtspersönlichkeit des Sendenden gleichstellt. Die konkrete Verwendung hier ist aber eher eine *"Beschränkungsklausel"*, welche dem rangparänetischen Zweck dient und die Kehrseite der Berechtigungsklausel darstellt! Vgl. demgegenüber die positiv legitimierende Funktion der "Substitutionsformel" von V. 20 (aaO. 250ff).

[120] Vgl. dazu *Theißen,* Soziologie, 26-32, der zum Aufzeigen dieser "Struktur-Homologie" zwischen Menschensohn und Wandercharismatiker u.a. auf Mk 8,38; Mt 19,28; 25,35f hinweist. - *Luz,* Mt II, 119 ist skeptisch, was die Rückführbarkeit auf Jesus betrifft. Meine Absicht ist nicht, diese zu behaupten. Vielmehr: religionsgeschichtliche und literatursoziologische Perspektiven zeigen, daß ein Wort wie V. 16 *in verfolgungsverarbeitender Verwendung* zum Milieu der Jesusbewegung und der ältesten Tradenten der Jesusüberlieferung paßt.

[121] Lk 6,40 verwendet das Wort, um den voranstehenden Satz, daß ein Blinder keine Blinden führen kann, zu begründen. Daraus und aus V. 40b (diff Mt 10,25) ist eher weisheitlicher Kontext zu schließen. Um den ursprünglich dominanten Verwendungszusammenhang dürfte es sich dabei nicht handeln (vgl. *Bultmann,* Geschichte, 97.103).

[122] Für Joh 13,20 ist ein gleiches Urteil nicht zu treffen: Mk 9,37b steht dort im Zusammenhang mit Erzählnotizen (9,33f.36) und könnte damit eine *formale Parallele* für eine allfällige ursprüngliche Fußwaschungserzählung Joh 13,4-5.16.(20) abgeben. Dies ist auf allfällige Relevanz für die hier überprüfte Annahme hin zu diskutieren; siehe im folgenden.

nahme aus *traditionskritischer* Perspektive zwar möglich, doch ergaben sich keine Hinweise, die sie wahrscheinlich machen. Wir sind also auf weitere Überlegungsgänge angewiesen.

(3.2) Formkritische Überlegungen: Die erste Frage, die sich angesichts einer arbeitshypothetisch angenommenen Fußwaschungserzählung VV. 4-5.16.(20) unter formalem Blickwinkel stellt, ist jene, ob sie einen *ausreichenden, lebensfähigen Text* darstellt. Dabei ist zu bedenken, daß V. 20 allein einer Fußwaschungserzählung keinen verständlichen Sinn verleihen würde. Anders V. 16, der die allfällig voranstehende Handlung sehr wohl vollgültig auf innergemeindliche Relvanz hin ausdeuten könnte.[123] - Bedenklich gegen einen solchen ursprünglichen Zusammenhang von V. 16 mit einer Fußwaschungserzählung stimmt aber neben der allzu großen Kürze sogleich die Tatsache, daß der Spruch *auf den Handlungsbericht selbst überhaupt nicht Bezug nimmt:* Für V. 16b mit dem Wortpaar ἀπόστολος - πέμψας ist es ganz evident und auch δοῦλος und κύριος aus V. 16a nehmen nicht Terminologie oder Thema der VV. 4-5 auf, sondern schließen an *VV. 13.14* an (διδάσκαλος, κύριος): Sie haben mit der Fußwaschung also nur vermittels der dort gegebenen paränetischen Deutung zu tun![124] - Darüber hinaus kann man noch folgende formgeschichtliche Grundsatzüberlegung anstellen: Wenn es stimmt, daß eine Wortüberlieferung eher eine dazupassende Erzählszene entstehen ließ als umgekehrt,[125] dann scheidet die Vorstellung eines ursprünglichen Zusammenhangs unserer Logien mit VV. 4-5 angesichts des nur über VV. 13.14 vermittelten Zusammenhangs vollends aus: Daß V. 16 gerade einen *detailreich erzählten Fußwaschungsbericht* hervorbracht haben sollte, ist nicht plausibel zu machen. Nichts aus den farbigen VV. 4-5 ist vom sprichwörtlich-trockenen Logion mit seinem vertretungsrechtlichen Hintergrund abzuleiten!

Doch auch ein Blick auf die schon merhfach erwähnte Passage Mk 9,(33-35).36-37 zeigt die Unmöglichkeit der hier zu überprüfenden Arbeitshypothese: Nur auf den ersten Blick ergibt sich formal eine ähnliche Situation wie im hypothetischen Text Joh 13,4-5.16.(20): Mk V. 36 stellt die Erzählnotiz dar, V. 37a die *apophthegmatische Spitze mit deutlichem Bezug zur Erzählnotiz,* was eben in

[123] Damit ergibt sich auch, daß V. 20 in unserem Zusammenhang nur in seinem Anschlußcharakter an V. 16 in den Blick kommt und von sich her für die Frage der formalen Vollständigkeit und damit faktischen Möglichkeit nichts beiträgt.

[124] Dies ist ein fast unwiderlegbares Argument für die Sekundarität von VV. 16.(20) im Bezug zur joh-redaktionellen Deutung der VV. 12-15.17; dabei kann die Anfügung des Logiengutes natürlich auf den Autor bzw. die Autoren der VV. 12-15.17 selbst zurückgehen. - Daß der Sinn von VV. (16).20 am vorausgehnden Sinn von VV. 14f *hängt,* sieht auch *Klauck,* Gemeinde, 202.

[125] Dazu *Bultmann,* Geschichte, 49 mit den notwendigen Einschränkungen.

Joh V. 16 völlig fehlt. Und Mk V. 37b als allgemeines, freies Logion (vgl. Mt 10,40 par Lk 10,16!) führt Thema und Terminologie der ersten Vershälfte weiter. Nur zu Mk V. 37b stellt Joh V. 16 eine formale, Joh V. 20 eine inhaltliche Parallele dar. Vor allem aber zeigt die Tatsache, daß die Erzählnotiz Mk V. 36 absolut keine traditonsgeschichtliche Eigenständigkeit beanspruchen kann, sondern in ihrer *blassen Kürze und Detailarmut* als sekundärer Anklang an die selbständige Einheit Mk 10,13-16 zu werten ist, was von einer vermuteten Überlieferungseinheit Joh 13,4-5.16.(20) zu halten ist: VV. 4-5 stellen demgegenüber eine zu stark und selbständig ausgeprägte Passage dar, um als bloßer szenischer Anlaß für V. 16 zu dienen. Und weiters: V. 16 kann zwar *sachlich* sehr wohl rangparänetische Anweisungen begründen. Dies aber wegen des sekundären und übertragenen Charakters einer solchen Verwendung nur dann, wenn *zuvor schon* rangparänetischer Sinn in den Textzusammenhang explizit eingebracht ist[126]. Aufgrund des fehlenden Anschlußes von V. 16 bei der Erzählung selbst ist unter *formaler Betrachtungsweise* eine Überlieferungseinheit Joh 13,4-5.16.(20) also auszuschließen. Für die ursprünglichen Hörer hätte sie kaum mehr als eine Rätselaufgabe dargestellt!

(3.3) Funktionskritisches Argument: Auch aus dieser Perspektive scheint die Annahme ausgeschlossen, V. 16 hätte bei der ursprünglichen Fußwaschungserzählung als deren Deutung gestanden: So wie der Text der VV. 12-20 jetzt vorliegt, hat V. 16 deutlich *dienende Funktion* im Bezug auf VV. 12d-15.17 und nicht umgekehrt: Aus der sorgsam aufgebauten und klar durchstrukturierten Argumentation VV. 12d-15.17 kann kein Textteil ohne Schaden für das Ganze entfernt werden. V. 16 hingegen ist textlicher "Luxus", der die Rangparänese nicht konstituiert, sondern im Blick auf das urchristliche Spruchüberlieferungsgut *kommentiert*. - Wenn diese Beobachtung einen traditionsgeschichtlichen Primärzusammenhang von VV. 4-5 und V. 16 ausschließt, dann tut sie es umso mehr auch für V. 20.

(3.4) Der Verweiszusammenhang zwischen Joh 15,20 und 13,16: Die Situation des untersuchten Logions in seinem zweiten Vorkommen im JohEv (15,20) ist ähnlich: Es steht - ohne selbst sinnkonstitutiv zu sein - als Kommentar neben den eigentlichen Ausführungen des joh Jesus der Abschiedsreden. Auffällig ist vor allem der Rückverweis auf das erste Vorkommen des Spruchs: μνημονεύετε τοῦ λόγου οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν. Zusammen mit den unterschiedlichen Sinnzusammenhängen und der jeweiligen Stellung außerhalb der joh Ausführungen spricht dies entschieden für die Annahme: Aus dem Fundus der (mündlichen) Spruch-

[126] Dies ist bei Mk 9,33-37 durch VV. 34f geschehen und in der Fußwaschungsperikope eben nur durch VV. 13-15, die somit für einen paränetischen Sinn von V. 16 unverzichtbar sind!

überlieferung hat die joh Schule sie eingefügt. Der Rückverweis in 15,20a legt zudem die Vermutung nahe, daß beide Einfügungen sich der selben Bearbeitungsschicht verdanken.

(3.5) Überlegungen, ausgehend vom Modell der joh Gemeindegeschichte: Das weithin vertretene Modell, demzufolge eine deuterojoh Bearbeitung vor allem auf pastorale und kirchliche Probleme der joh Spätzeit reagiert, verleiht, wenn man es auf Joh 13,12-20 anwendet, der Ablehnung einer hypothetischen Fußwaschungstradition 13,4-5.16.20 zusätzliches Gewicht: Die explizite *Amtsträgerparänese* ist vor allem in den späteren Schichten des NT verbreitet.[127] Eine solche Zuspitzung der Rangparänese scheint sich schon für VV. 12d-15.17 zu empfehlen,[128] vor allem wegen der Insistenz auf die Autoritätstitel κύριος und διδάσκαλος, deren zweiter ja auch kirchenamtlich relevant war. V. 16 nun könnte mit seiner im JohEv überraschenden Verwendung von ἀπόστολος diese amtsträgerparänetische Konkretisierung weitertreiben. Dies hieße dann auch, daß die vieldiskutierte Frage, ob der Term hier spezifisch (Apostel) oder unspezifisch (Abgesandter) aufzufassen sei, so zu entscheiden sei: Die joh Redaktion, die mit VV. 12d-15.17 insgesamt die Amtsträger im besonderen anspricht, lasse dies auch in V. 16 deutlich durchklingen, allerdings in der typischen, doppeldeutigen Weise: "Apostel" im technischen Sinn, und damit die Kirchenfunktionäre ihrer Zeit, sollen die Leser selber assoziieren![129] - Wenn also V. 16 amtsträgerparäne-

[127] Zu Themen und Traditionen urchristlicher Amtsträgerparänese vgl. u.a.: *Tragan*, parabole, 314-372; *ders.*, destinataires, 779-798, bes. 794-796; *Prast*, Presbyter, passim und jetzt *Roloff*, Themen, 507-526. - Wie anläßlich der Analyse von Lk 22,24-27 festgestellt, ist es für die lk Bearbeitung von Mk 10,42-45 charakteristisch, daß die allgemeine Demutsparänese, wie sie Mk noch überliefert, bei Lk eine rangparänetische und amtsträgerspezifische Konkretisierung erfährt (s. oben S. 94 mit Anm. 44).

[128] Vgl. schon *Hoskyns*, John,440; *Richter*, Fußwaschung (Studien), 55; *Gnilka*, Joh, 108. - Ausführlich und überzeugend nachgewiesen von *Tragan*, parabole, 353-356.364-372.441-445.

[129] Gegen technisch-spezifischen Sinn u.a.: *Bultmann*, Joh, 364, Anm. 4; *Lohse*, Fußwaschung, 106; *Schnackenburg*, Joh III, 29; *Becker*, Joh II, 429. - Differenziert und vorsichtig für eine gewollte technische Nebenbedeutung: *Brown*, John II, 553; *Lindars*, John, 453: ("... a quasi-technical meaning ... an intentional allusion to the status of the Twelve ..."); *Boismard - Lamouille*, Jean, 338f. - *Snyder*, John 13, 5-15, bes. 13f meint, die Einfügung des Logions "belongs to the end of the century debate over the authority of apostles" und sei explizit anti-petrinische Polemik im Zusammenhang mit der Entstehung einer "orthodox-großkirchlichen" Amtsstruktur, der sich die joh Gemeinde verweigert (z.T. ähnlich schon die Notiz bei *Beyschlag*, Clemens, 33f, Anm. 3.). Wenn dies auch überzogen sein wird (Kritik etwa bei *Quast*, Peter, 61ff) und die eigentliche Exegese der Fußwaschungsperikope bei Snyder äußerst unbefriedigend ist: Daß der aus dem Kontext hervorragende V. 16 mit seiner auffälligen Terminologie konkrete Gemeindeprobleme einer späteren Etappe der joh Gemeindegeschichte in den Text einbringt, scheint auch mir wahrscheinlich.

tisch gemeint sein wird, so könnte V. 20 die "Gegenseite" ansprechen: Die Gemeinde ist verpflichtet zur Aufnahme der Amtsträger![130] Somit wäre der Logienanhang eine Konkretisierung der Paränese in *zwei Richtungen:* Neben der Ermahnung der Amtsträger zum Dienen, weil sie nicht mehr sind als der gleichfalls dienende Herr, werden die Gemeinden zur bereitwilligen Aufnahme und Unterstützung der Amtsträger und Wanderprediger ermahnt: Letztere Sinndimension kann sich in der Perikopenentwicklung auch deshalb nahegelegt haben, weil zu einer Fußwaschung eben nicht nur die kulturgeschichtliche Konnotation vom "niedrigen Sklavendienst" gehörte, der eine solche aus der Sicht des Vollziehenden zur Demutshandlung macht. Beim Thema Fußwaschung hat der zeitgenössische Leser und Hörer mindestens ebensodeutlich die gastgeberliche Höflichkeitspflicht assoziert, derzufolge bei Ankunft und Aufnahme von Gästen dafür Sorge zu tragen ist, daß - je nach Rang oder Wertschätzung - diese sich die Füße waschen können oder ihnen die Füße gewaschen werden.[131] - Somit: VV. 16.20 sind zwar für sich gesehen traditionelle Sprüche. In den Kontext der Fußwaschungsperikope passen sie jedoch erst auf späterer Redaktionsstufe, als Fragen der Kirchendisziplin, der Ämter und der Beziehungen der Gemeinden untereinander u.a. mit Verweis auf die Diensthandlungserzählung der Fußwaschung Jesu beantwortet wurden.

Für ein solches Verständnis sprechen auch die folgenden *frühpatristischen Stellen,* die zu Joh 13,16.20 analog gehen sowohl was die Problemlage als auch was die Antwort betrifft: *Didache 11-13* bietet hochinteressante Einblicke in Praxis und Probleme der Aufnahme wanderernder Apostel (11,4-6) und Propheten (11,7-12), oder überhaupt von reisenden Mitchristen (12,1-5) sowie in die

[130] Zu diesem Verständnis vgl. auch *Tragan,* parabole, 355f und *Klauck,* Gemeinde, 201ff. - Es stellt sich die Frage, ob "Aufnehmen" hier im übertragenen oder im wörtlichen Sinn gemeint ist. Wenn der Bezug zur spezifischen Situation von 2 Joh 10f; 3 Joh 5-8.10 auch nicht mehr wirklich nachgewiesen werden kann, wie *Richter,* Fußwaschung (Studien), 57; *ders.,* Fußwaschung, 319f und *Thyen,* Johannes 13, 350f.354f meinten: Die Problemlage kann sehr wohl die gleiche sein und berechtigt zur analogen Einordnung in eine historische Skizze, die ja deklariertermaßen *Modell*charakter hat (So auch *Lieu,* Epistles, 156f; zur Kirchensituation hinter 2.3 Joh insgesamt siehe etwa aaO. 125-165; *Tragan,* parabole, 400ff und *Malherbe,* Aspects, 92-112). - Die Tatsache, daß V. 20 λαμβάνειν und nicht δέχεσθαι (Mt 10,40) schreibt, kann die Möglichkeit nicht ausschließen, daß der Text konkrete Probleme mit dem Wanderpredigerinstitut anspricht: Denn 3 Joh 8-10 verwendet ὑπολαμβάνειν und ἐπιδέχεσθαι praktisch synonym in ebendiesem Zusammenhang (vgl. zur Verwendung von ὑπολαμβάνειν als Terminus der Wanderpredigeraufnahme in den keinen JohBr und im Urchristentum insgesamt *Malherbe,* Aspects, 96 mit Anm. 11 und *Bonsack,* Presbyteros, 47).

[131] Vgl. nur Lk 7,44 und dazu den feinen Beitrag *Hofius,* Fußwaschung, 171-177 und *Kötting,* RAC VIII, 745f.751f.754.768f. - Zum Thema ausführlich im "realienkundlichen Exkurs", s. unten 2.2.3.3 (S. 177-187).

Unterhaltspflicht gegenüber niedergelassenen Propheten und Lehrern (13,1-7). Dabei gilt der Grundsatz 11,4: δεχθήτω ὡς κύριος. Der sachliche Zusammenhang mit Traditionen wie Mt 10,40 und Joh 13,20 ist evident[132] und macht eine spätneutestamentliche Situation für die Verknüpfung von Fußwaschung und VV. 16.20 wahrscheinlich.[133] - Ähnliches zeigt auch ein Beleg im *Epheserbrief des Ignatius*: In 6,1 wird derselbe Grundsatz aufgenommen, nun allerdings nicht mehr im Zusammenhang mit der realen Aufnahme von Wanderpredigern, sondern innerhalb der Ermahnung zur Anerkennung der Autorität der ortsfesten Episkopen: πάντα γὰρ, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότες εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν.[134]

(4) Zusammenfassung: VV. 16.20 sind traditionelle Logia. Sie gehörten aber nicht zur *ursprünglichen Fußwaschungsüberlieferung*: Denn als alleinige und selbständige Deutung der VV. 4-5 sind sie aus den angeführten Überlegungen heraus nicht denkbar. Sie sind also Anlagerungsgut an die VV. 12d-15.17, und da diese nur als im *innerjoh Bearbeitungsprozeß* entstanden erklärlich sind, gilt dieses Urteil auch für die Logia: Ihre Verwendung im Rahmen der Fußwaschungsgeschichte verweist in eine eher spätneutestamentliche Zeit.

2.1.2.5 Formgeschichtliche Nachtragsbermerkung:

Die traditionsgeschichtliche Mehrheitsbeurteilung der Fußwaschungsüberlieferung geht von einer ursprünglichen Texteinheit 13, 4-5.12-15.17 (mit Anhang VV. 16.20) aus und bestimmt sie *formal* als *Apophthegma*. Seit Bultmann wird dabei aber eingeschränkt, daß es sich "offenbar (um) ein relativ spät gebildetes Apophthegma" handelt, "da Jesu eigene Aktion hier die Veranlassung zu

[132] Vgl. zum Zusammenhang der Bestimmungen der Didache und der Paränese aus John 13,12-20 *Tragan,* parabole, 401.431-436. - Der im Text zitierte Grundsatz δεχθήτω ὡς κύριος ist an *dieser* Stelle textkritisch umstritten (gegen seine Ursprünglichkeit: *Wengst,* Didache, 82; wohl zurecht dafür: *Niederwimmer,* Didache, 216 mit Anm. 8), doch auch wenn er in V. 4 sekundär wäre, stünde er noch in V. 2fin (δέξασθε αὐτὸν ὡς κύριον).

[133] Als Abfassungszeit der Didache wird gern der Anfang des 2. Jh. genannt: *Wengst,* Didache, 62f; *Niederwimmer,* Didache, 79.

[134] Zitiert nach *Fischer,* Väter, 146. Unsere Stelle stammt, wie die sieben echten Ignatius-Briefe allesamt, aus seinem Todesjahr (kurz vor 110). Zum ganzen vgl. auch *Tragan,* parabole, 436ff.

seinem Worte gibt".[135] - Diese Einschränkungen zeigen aber auch schon den wunden Punkt dieser Erklärung: Die paränetische Deutung ist, wie unsere Analyse ergeben hat, eine sorgfältig aufgebaute Argumentation. Kein Textteil aus VV. 12-15.17 bietet sich als prägnantes *Einzelwort* an, wie es für ein Apophthegma aber konstitutiv wäre. Dies gilt, wie erwiesen wurde, auch für die Logia VV. 16.20, da sie nur vermittels der VV. 12-15.17 im Fußwaschungskontext stehen können. Somit sperrt sich der literarisch-formale Charakter der textreichen zweiten Geschehensdeutung vehement gegen die übliche Formbestimmung der angenommenen Traditionseinheit.[136] Die zweite Deutung hat deutlich *literarischen und schultheologischen* Charakter. Eine Herkunft aus alter - womöglich *mündlicher* - Tradition ist für die Passage als ganze völlig unwahrscheinlich und ein eventuelles Kernwort innerhalb der VV. 12-20 nicht auszumachen. Dies alles spricht gegen die übliche Traditionsanalyse!

2.1.3 ERGEBNIS UND AUSBLICK

(1) Der traditionsvergleichende Hinweis auf Lk 22,(24-)27 und ähnliche synoptische Passagen stellt das Hauptargument für die Annahme einer ursprünglichen Fußwaschungserzählung Joh 13,4-5.12-15.17 (mit Anhang VV. 16.20) dar. Unser ausführlicher Verifikationsversuch dieser Argumentation scheiterte: Lk 22,27 kann nicht der gesuchte Zeuge für eine Diensthandlung-Jesu-Tradition mit paränetischem Sinn hinter Joh 13,1-20 sein, weil es selbst kein traditionelles Wort ist, sondern lk redaktionelle Bearbeitung einer mk Perikope. Diese aber und ihre Varianten kommen als traditionsgeschichtliche Vergleichsstücke für Joh 13 mangels verifizierbarer Berührungen mit einer Fußwaschungserzählung nicht in Frage.

---

[135] *Bultmann*, Joh, 352; vgl. auch *ders.*, Geschichte, 49: Die Vorlagenerzählung beruht auf Lk 22,27 oder einem verwandten Logion; sie zeigt "freilich nicht mehr den primitiven Stil des alten Apophtegmas".

[136] Vgl. dazu die Überlegungen bei *Lohse*, Fußwaschung, 111-113 in Auseinandersetzung mit Bultmann: Lohse erkennt zu Recht, daß in den jetzigen VV. 12-20 kein initiales Logion steht, welches die Wurzel der ganzen Traditionsentwicklung gewesen sein könnte; den Verweis auf das im Text *nicht greifbare* Lk 22,27 akzeptiert er nicht und kommt so zur Notauskunft: Joh 13,1-20 ist "keine Weiterentwicklung eines uns bekannten synoptischen Logions ..., sondern allenfalls die eines anderen, uns unbekannten Logions, das vielleicht eine entfernte Ähnlichkeit mit Lk 22,24-27 aufwies" (aaO. 112).

(2) Darüber hinaus ergab auch die Analyse der VV. 12-20, daß für das mehrheitlich vertretene Modell nicht nur das traditionsvergleichende Argument ausfällt: Der Text, der die vorjoh Geschehensdeutung beinhalten soll, gibt selbst in keiner Hinsicht dazu Anlaß, ihn für traditionell zu halten. Terminologisch, kompositionell und thematisch-theologisch verrät er durch und durch den joh Stil: VV. 12-15.17 stellen eine unauflösbare, joh Paräneseeinheit dar, VV. 16.20 haben *zu diesem Text* sekundären Anlagerungscharakter und VV. 18-19 scheiden für die Frage nach einer vorjoh Fußwaschungüberlieferung von vornherein aus. - Sowohl Traditionskritik als auch Redaktionskritik verbieten demnach die überprüfte Anahme.

(3) Bei der Analyse der VV. 12-20 haben wir explizit nur danach gefragt, ob der Text den Charakter joh Redaktionalität insgesamt zeigt, ohne dabei näherhin auf die Frage nach allfälligen Schichten innerhalb des joh Bearbeitungsprozesses einzugehen, wie sie in der neueren Joh-Exegese weithin vertreten werden.[137] Dies konnten wir deshalb tun, weil mit dem Erweis joh Redaktionalität - gleichgültig welcher Schicht -, die analysierte Passage *jedenfalls für die Rekonstruktion der Vorlagenerzählung ausfallen muß*, wenn man nicht in methodisch völlig unkontrollierbare Annahmen geraten will. - Wenn man nun aber dieses Redaktionsschichtenmodell im Sinn von G. Richter, R.E. Brown, R. Schnackenburg, J. Becker u.a. bei Joh 13,1-20 zur Anwendung bringt, so muß die paränetische Deutung der VV. 12-15.17 (mit VV. 16.20) jedenfalls der deuterojoh, "kirchlichen" Bearbeitungsschicht zugewiesen werden. Die seit Richter üblichen Querverweise auf die ebenfalls als deuterojoh ausgewiesenen Passagen in 13,34f, in den Abschiedsreden der Kap. 15-16 und im großen Brief scheinen mir so schlagend, daß die Fruchtbarkeit dieser Modellerklärung gesichert ist. Gerade diese Fruchtbarkeit sollte aber davor warnen, das Modell durch die *gleichzeitige* Zuerkennung von redaktionsgeschichtlicher Sekundarität *und* traditionsgeschichtlicher Priorität für ein- und dieselbe Textpassage in methodologisch unerträglicher Weise zu strapazieren: *Wenn die zweite Fußwaschungsdeutung so gut als joh Bearbeitung erklärlich ist und näherhin auch alle Kennzeichen der deuterojoh Redaktionsschicht aufweist, dann sollte man diesen Text nicht dadurch überfordern, daß er nun auch noch vorjoh Tradition sein soll!*[138]

---

[137] Dieses Modell unterscheidet bekanntlich - neben der Annahme von Quellen- und Traditionsmaterial - zwischen der eher christologisch orientierten Schicht des *Evangelisten* und einer deuterojohanneischen, vor allem paränetisch-pastoral ausgerichteten, seit Bultmann "kirchlich" genannten, *Bearbeitungsschicht*.

[138] *Daß* an Joh 13 Evangelist und Bearbeitungsschicht gearbeitet haben, ist am deutlichsten aus der Tatsache der zweifachen Geschehensdeutung zu folgern. Diese beiden Deutungen sind darüber hinaus noch deutlich strukturparallel, was sich am besten eben durch ein Bearbeiungsschichtenmodell erklärt. Welche der beiden Deutungen dabei die

(4) Nach all dem ergibt sich im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand der gesamten Analyse: Für eine Rückfrage zur vorredaktionellen, vorjohanneischen Gestalt einer Fußwaschungsüberlieferung scheiden VV. 12-20 endgültig und vollständig aus. Sollte es eine eigenständige Tradition hinter Joh 13 also überhaupt gegeben haben und sollte umgekehrt unsere Perikope nicht doch als Ganzes ohne Traditionsanhalt das literarische *Produkt* eines Evangelisten oder einer joh Theologenschule sein, dann muß man sich zur Rekonstruktion ihrer ursprünglichen Gestalt jedenfalls anderwärts umsehen! - Daß *VV. 4-5* wohl Bestandteil einer solchen Tradition, wenn es sie gab, gewesen sein müssen, erscheint klar.[139] Die weiterhin zu stellende Frage aber ist, wie die ursprüngliche Fußwaschungserzählung weiterlief, welchen Sinn sie ursprünglich hatte und ob sich textlich eine Spur davon erhalten hat. Da VV. 12-20 ausfallen, bleiben nur noch VV. 6-11 als Analysegegenstand übrig. Im folgenden wird also innerhalb dieser Passage nach einer vorjoh, traditionellen Fortsetzung und Deutung des Fußwaschungsberichtes gesucht. Auf den ersten Blick und angesichts der Forschungslage mag es zwar wenig Hoffnung geben, gerade *hier* fündig zu werden. Die folgende Analyse wird uns aber eines besseren belehren!

ursprünglichere ist, läßt sich nicht "objektiv" und "modellfrei" sagen. (Aufgrund des Befundes der Strukturparallelität wären ja beide Bearbeitungsrichtungen denkbar!) - Aufgrund der erwähnten Bezüge zu anderen (deuterojoh) Passagen erscheint das Modell im Sinn G. Richters (jedenfalls im wesentlichen) höchst praktikabel.

[139] Man kann sogar umgekehrt sagen, daß der literarische Charakter von VV. 4-5 seinerseits ein Indiz für vorjoh, traditionelle Herkunft ist und somit für die Existenz eines Traditionskerns hinter Joh 13,1-20 einsteht: Für viele *Bultmann*, Joh, 352, Anm. 3 und 355; *Jeremias*, Abendmahlsworte, 94 mit Anm. 6; *Schnackenburg*, Joh III, 19; *Wengst*, Gemeinde, 121, Anm. 380: "Über die Traditionalität der Verse 4 und 5 gibt es keinen Streit. Für sie spricht der dem Evangelisten nicht eigentümliche breite Erzählstil. Besonders atypisch ist für ihn der Gebrauch von ἤρξατο c. inf. (V.5). Diese Konstruktion, die in den Synoptikern äußerst häufig vorkommt, begegnet im JohEv nur an dieser Stelle". - In diesem Sinn bezeichnend ist auch, daß die Auflistung der joh Stileigentümlichkeiten bei *Ruckstuhl*, Einheit, 292-303 keinen einzigen Eintrag für 13,4-5 verbuchen kann!

2.2 ENTHALTEN DIE VV. 6-11 EINE VORJOHANNEISCH-TRADITIONELLE FUSSWASCHUNGSDEUTUNG ?

2.2.1 AUSGANGSLAGE

Unsere Suche nach den Spuren einer vorjoh Geschehensdeutung des Fußwaschungsberichts VV. 4-5 geht nach einem "Ausschließungsverfahren" vor: Da wir VV. 12-20 als für die traditionsgeschichtliche Rückfrage irrelevant ausscheiden mußten, bieten sich nun nur noch die VV. 6-11 als Feld einer weiteren Untersuchung an. Dabei ist auf die *schwierige Ausgangslage* zu verweisen: Die neuere Forschung hat gerade diese Verse in Sprache, Form und Theologie als typisch johanneisch erkannt:[1] Sollten sie sich auch bei eingehender Analyse tatsächlich als literarisches Produkt des Evangelisten oder seiner Schule erweisen, müßte die traditionsgeschichtliche Rückfrage als undurchführbar abgebrochen werden. - Die Methodik der Untersuchung bleibt gegenüber jener im voraufgehenden Abschnitt letztlich unverändert: Die joh-redaktionelle Herkunft einer Textpassage ist dann wahrscheinlich, wenn sich für sie in Sprache und Inhalt genügend joh Parallelen und Analogien aufweisen lassen, deren nicht-traditioneller Charakter ihrerseits naheliegend ist. Dieses Urteil wird gestützt, wenn struktur- und

[1] Ich führe nur folgende exemplarische Äußerungen an (vgl. näherhin die folgende Analyse): *Bultmann*, Joh, 351 ("... dürfte klar sein, daß die erste Deutung die spezifisch johanneische ist ..."); *Richter*, Fußwaschung, 285 (die erste Fußwaschungsdeutung sei "die allein mit dem Zweck des Evangeliums übereinstimmende"); *Thyen*, Johannes 13, 349 (Dualismus und Mißverständnis prägen diese Deutung; sie sei deshalb "für die Theologie der von dem Redaktor verarbeiteten Grundschrift charakteristisch". VV. 1-10a bilden außerdem "eine formal und inhaltlich geschlossene Einheit"); *Lindars*, John, 447 ("John's method of building on traditional material, expanding it with dialogue, and often singling out a particular person" ist hier am Werk); *Schnackenburg*, Joh III, 20 ("Die Szene mit Simon-Petrus, in der Jesu Tat gedeutet wird, ist ganz johanneisch gestaltet: ein Dialog mit einem Jünger, ein Nichtbegreifen und Mißverständnis des Jüngers, auf einen tieferen Sinn angelegte Worte Jesu"); *Wengst*, Gemeinde, 207 ("... besteht doch ein weitgehender Konsens darüber, daß der Evangelist in 13,6-10 seine eigene Interpretation der Fußwaschung bietet").

kompositionsanalytische Beobachtungen zeigen, daß die einzelnen Elemente des analysierten Textstückes eine echte und unauflösliche Einheit bilden. Verhält sich hingegen ein Textteil sprachlich und sachlich *sperrig* zu den großen Linien der joh Literatur, so ist dies umgekehrt ein Indiz dafür, daß wir es dabei mit einem Stück vorjoh Tradition zu tun haben könnten bzw. daß an dieser Stelle womöglich verschiedenen Schichten, eben Tradition und Redaktion oder auch verschiedene Redaktionsebenen, aufeinandertreffen. Auch ein solches Urteil sollte möglichst durch Überlegungen zur Textstruktur erhärtet werden.[2]

Da wir es in VV. 6-11 aber mit einer in der *Auslegung des Textsinnes* recht umstrittenen Passage zu tun haben, und zudem ein textkritisches Problem bei V. 10 zu lösen ist, muß sich die Analyse insgesamt auf breite exegetische Überlegungen stützen. Denn, soviel kann schon vorab vermutet werden, *wenn* es innerhalb VV. 6-11 eine literar- und traditionskritisch relevante Aporie geben sollte, dann wird sie im nicht ganz durchsichtigen Zusammenhang der VV. 9-10 (bzw. VV. 9-10abc) mit VV. 6-8 liegen: Nicht nur taucht hier plötzlich eine in der übrigen Perikope unbekannte Terminologie auf (λούω, καθαρός), nicht nur bereitet das "Sprichwort" aus V. 10 Verständnisprobleme im Zusammenhang des laufenden Dialogs,[3] auch der Sinn des "Umschlagens" im Mißverständnis des Petrus insgesamt bereitet erhebliche Schwierigkeiten: Da diese Probleme auch bei den meisten Erklärern durchaus gesehen werden, nimmt es umso mehr Wunder, daß dennoch fast durchgehend von der *literarischen Einheitlichkeit der VV. 6-11* (oder wenigstens der VV. 6-10abc) ausgegangen wird und sich nirgends auch nur die Erwägung findet, die Aporie zwischen den ersten beiden Gesprächsgängen und dem dritten könnte eine literarische *Nahtstelle* anzeigen, die zur Ermittlung eines älteren Stadiums der Fußwaschungstradition bedeutsam werden könnte.[4] - Somit wird sich die Frage nach der literarischen Einheitlichkeit von

[2] Dies nicht zuletzt deshalb, um dem mancherorts und wohl auch nicht ganz zu unrecht geäußerten Vorwurf zu entgehen, diachrone Texterklärungen nähmen in *Analyse und Rekonstruktion* keine Rücksicht auf Textstrukturen und kämen deshalb nicht selten zu rekonstruierten Schichtungsmodellen, die in formaler und struktureller Hinsicht völlig "unmögliche" Texte ergeben: Vgl. etwa *Kleinknecht,* Johannes 13, 367.

[3] Dieses Urteil trifft zu, wie immer man die textkritische Frage von V. 10 entscheidet; siehe dazu weiter unten!

[4] Eine Ausnahme bildet hierin eigentlich nur *Haenchen,* Joh, 457f, wo davon ausgegangen wird, daß die VV. 6-11 so wie sie jetzt stehen, wohl kaum ursprünglich zusammengehört haben können. Die Aufteilung lautet bei Haenchen folgendermaßen: Der Evangelist hatte V. 12 unmittelbar auf V. 7 folgen lassen. Dies nimmt Haenchen trotz der Tatsache an, daß das zweimalige Vorkommen von "Verstehen" (VV. 7.12: mit unterschiedlichem Zielzeitpunkt!) von fast allen Autoren als Indiz von Mehrschichtigkeit genommen wird. Der *spätere* Einschub seien die VV. 8-11 (ebd.).

VV. 6-11 - *und damit ihrer Herkunft aus einer joh Redaktion!*[5] - vor allem daran entscheiden, ob es gelingt, die VV. 9-10 in befriedigender Weise mit den ersten beiden Gesprächsgängen (VV. 6-8) in Verbindung zu setzen und sie als deren sinnvolle Fortsetzung und Weiterführung zu erklären. Sollten diesbezügliche Erklärungsversuche nicht überzeugen können, hätten wir tatsächlich einen Angriffspunkt aufgespürt, an dem die Rückfrage nach der vorjoh Tradition neu ansetzen kann.

[5] Egal ob *Evangelist* oder *deuterojoh Bearbeitung!* - Innerhalb des weitverbreiteten Entwicklungsmodells und bei Zuweisung der VV. 12ff zur späteren Bearbeitung legt sich natürlich nahe, den joh Evangelisten, d.h. den Autor der Erstauflage, für den Schöpfer der Dialogdeutung VV. 6ff zu halten.

2.2.2 ANALYSE DER ERSTEN FUSSWASCHUNGSDEUTUNG (TEIL I): DIE ERSTEN BEIDEN GESPRÄCHSGÄNGE

Viele der in den folgenden Analyseschritten anzusprechenden Detailbeobachtungen sind nicht neu, sondern spielten in der Erklärung der Fußwaschungsperikope immer schon eine Rolle. Wir streben auch weder forschungsgeschichtliche noch exegetische Vollständigkeit an. Auswahl und Anordnung der diskutierten Textinstanzen orientiert sich vielmehr an den für die gewählte Fragestellung wichtigen Überlegungen: (a) Aufgrund welcher Beobachtungen läßt sich joh Redaktionalität behaupten oder ausschließen? (b) Zeigt sich in den analysierten Partien ein ursprünglicher, sich terminologisch, strukturell und inhaltlich ausdrückender Zusammenhang zwischen VV. 6-8 und 9-10.(11)?

2.2.2.1 Vers 6:

Der Vers leitet aus der eigentlichen Handlungserzählung in den Dialog über. Die Terminologie von Ausruf bzw. Frage[1] des Petrus knüpft - natürlich - an VV. 4-5 an und ist deshalb für die Frage nach Tradition oder Redaktion zunächst unauffällig. Bei näherem Zusehen ergeben sich aber Details, die auf eine johredaktionelle Herkunft schließen lassen: ἔρχεσθαι ist an sich schon bei Joh auffällig öfter verwendet als in den übrigen Evangelien.[2] Vor allem aber zeigt die Belegdurchsicht, daß die Fügung ἔρχεσθαι πρός ein joh Spezifikum ist: Während Mt dreizehn Belege, Mk zwölf und Lk gar nur neun aufweisen, steht ἔρχεσθαι πρός bei Joh 35mal![3] - Daß das "οὖν historicum" gut joh, wenn nicht gar ein deutliches Stilmerkmal ist, wurde oben schon erwähnt.[4] - Die Bezeichnung Σί-

[1] Richtig dazu schon *Abbott*, Grammar, 194: "There is frequent ambiguity in sentences where the interrogation, if it exists, is expressed not by a particle, but by tone. (Anm. 1: This is much more frequent in Jn than in the Synoptists, *e.g.* xiii 6)".

[2] Mt 111mal; Mk 86mal; Lk 100mal; Joh 156mal. Angaben nach *Morgenthaler*, Statistik, 101.

[3] Joh 1,29.47; 3,2.20.21.26.26; 4,30.40.47; 5,40; 6,5.17.35.37.44.45.65; 7,45.50; [8,2]; 10,41; 11,19.29.45; 13,6; 14,6.18.23.28; 17,11.13; 19,3.39; 20,2.

[4] Siehe S. 115f, Anm. 17. Vgl. dazu *Ruckstuhl*, Einheit, 292f (Nr. 2), der unseren Beleg wie 13,14 in seiner Untergliederung zu den Fällen von "οὖν consecutivum" rechnet, was mir für V. 6 nicht ganz zutreffend erscheint: Eher paßte er zu den Fällen des "οὖν narrativum historicum" (vgl. ebd.). - Fest steht aber jedenfalls der joh Charakter!

μων Πέτρος ist ganz typisch für das vierte Evangelium: Dessen 17 Belegen stehen ganze drei weitere im übrigen NT gegenüber: Joh 1,40; 6,8.68; 13,6.9.24.36; 18,10.15.25; 20,2.6; 21,2.3.7.11.15.[5] - Aber auch die Redeeinleitung λέγει αὐτῷ kann in all ihrer Unscheinbarkeit auf joh Stil schließen lassen: Der Zahlenbefund für des Verb λέγειν an sich ist zwar wegen dessen allgemeinen Sinns völlig unerheblich und könnte auch keine redaktionelle Tendenz irgendeines Evangelisten zeigen.[6] Die gegenständliche Wendung λέγει αὐτῷ jedoch kommt in den Gesprächssequenzen des JohEv äußerst häufig vor und markiert dabei sehr oft *die Äußerungen der Gesprächspartner* Jesu, während dessen "Gesprächsbeiträge" gern mit ἀπεκρίθη Ἰησοῦς (καὶ εἶπεν αὐτῷ) eingeleitet sind.[7] - Schließlich ist der Vokativ κύριε im Mund Petri absolut unauffällig und kommt so in allen joh Dialogszenen vor.[8] - Innerhalb der Äußerung des Petrus ist die Terminologie νίπτεις τοὺς πόδας von den VV. 4-5 her vorgegeben, auffällig ist neben der prägnanten Setzung des σύ zu Satzbeginn der gegenüber seinem Beziehungsausdruck weit voranstehende genitivus possessivus μου.[9] Der Ausruf des Petrus drückt höchstes Staunen, ja Fassungslosigkeit aus und schafft auf literarisch geschickte Weise Raum für eine Sinndeutung des erzählten Geschehens: Es werden hier noch keine neuen Elemente in den Text eingebracht: Die Handlung wird durch den Einwurf Petri nochmals in den Mittelpunkt gerückt, und durch die pointierte Nebeneinanderstellung von σύ und μου τοὺς πόδας[10] ist darauf hingewiesen, daß das erzählte Geschehen in der Perspektive des Jüngers *außerhalb jeder erwartbaren Normalität* liegt. Wichtig dabei ist aber m.E. weiter folgende Beobachtung: Das Insistieren auf die anormale Vertauschung der sozia-

[5] Sonst nur Mt 16,16; Lk 5,8; 2 Petr 1,1 und vgl. eventuell noch Mk 3,16. Vgl. dazu *Ruckstuhl*, Einheit, 298 (Nr. 24), der zum Zahlenmaterial bemerkt: "Die Kraft dieses Stilmerkmals wird verstärkt durch die jh Verwendung der andern Namen für Σίμων Πέτρος: Σίμων (einmal), Κηφᾶς (einmal), Σίμων Ἰωάννου (dreimal) und Πέτρος (17mal) und durch sein seltenes Vorkommen im übrigen NT, wo der Träger des Namens häufig nur Σίμων oder Πέτρος oder Κηφᾶς genannt wird". Siehe weiters *Elliott*, Κηφᾶς, 241ff (fehlerhaft!); *Mahoney*, Disciples, 251, Anm. 86; *Pesch*, EWNT III, 195; *Quast*, Peter, 30f. *Boismard - Lamouille*, Jean, 501 (Nr. B 32) halten unseren Beleg wie alle außer 18,15; 20, 2; 21,2.3 für joh-redaktionell.

[6] Nach *Morgenthaler*, Statistik, 116: Mt 289 - Mk 202 - Lk 217 - Joh 266.

[7] Als Beispiele für λέγει αὐτῷ in den Gesprächs-Perikopen nur folgende: Joh 1,38.39.41.43.45.46.48. 51; 2,4.7.8.10; 4,7.11.16.17.19.21.25; 10,24; 11,8.24.27.39; 13,36.37; 14,5.8 u.v.a. - Zum Wechselspiel zwischen λέγει αὐτῷ und ἀπεκρίθη Ἰησοῦς siehe die Analyse von V. 7.

[8] Vgl. nur folgende Beispiele: Joh 4,11.15.19; 6,34.68; 9,36.38; 11,3.12.21.27.32.34.39; 13,6.9.25.36.37; 14,5.8.22; 21,15.16.17.20.21.

[9] Zur Frage, ob es sich bei letzterem Phänomen um ein joh Stilcharakteristikum handelt, vgl. oben S. 128, Anm. 67f.

[10] Dazu *Abbott*, Grammar, 421.

len Rollen im Akt der Fußwaschung Jesu an den Seinen als *Ausgangspunkt* des folgenden Deute-Dialogs erscheint *erst hier in V. 6*. Die Handlungserzählung VV. 4-5 selbst, so kann man weiter überlegen, scheint in ihrem ruhigen und detailreichen Erzählfluß nicht unbedingt auf den skandalisierten Ausruf des Petrus angelegt sein zu müssen.

Auf unsere Frage nach Traditionalität oder Redaktionalität von V. 6 ergibt sich: Aufgrund *sprachlicher* Indizien ist V. 6ab mit größtmöglicher Wahrscheinlichkeit einer joh Hand zuzuordnen. V. 6c ist wegen seiner unselbständigen Terminologie in dieser Hinsicht nicht sicher einzuschätzen.[11] - Ein erstes *inhaltliches* Indiz für Redaktionalität von V. 6 kann man in der oben formulierten Beobachtung erblicken: Daß hier, anders als in der Handlungserzählung, *erstmals* auf die überraschende Umkehrung der faktischen Rangordnung κύριος/Jünger im Fußwaschungsakt Jesu insitiert wird, deutet nicht auf gleiche Herkunft von VV. 4-5 und VV. 6ff. - In *formaler* Hinsicht spricht vor allem die Tatsache, daß wir in V. 6 einen von *Mißverständnis* geprägten *Deute-Dialog* vor uns haben, für joh Herkunft: Daß diese Form der Traditionsbearbeitung typisch für das vierte Evangelium ist, wurde längst erkannt.[12]

---

[11] Überhaupt muß klar sein, daß V. 6 als *Beginn* eines Deute-Dialogs noch kein abschließendes Urteil zuläßt. Dieses wird auch davon abhängen, wie die *folgenden Verse* - falls sich ein direkter und ursprünglicher Zusammenhang von V. 6 zum nachfolgenden Text zeigen wird - zu bewerten sind.

[12] Das in den joh Dialogen bei der Zeichnung der Gesprächspartner Jesu fast unverzichtbare *Mißverständnismotiv* wurde vielfach beschrieben und verschiedentlich erklärt. Früher war es vor allem Gegenstand der *religionsgeschichtlichen* Debatte um die gnostisch-dualistischen Instanzen im JohEv. Typisch dafür ist etwa die Auslegung in *Bultmann*, Joh, 355ff (vgl. die existentiell-dialektischen Färbung: Der "natürliche Mensch" kann den Dienst des Gottessohnes gar nicht wollen und annehmen!) oder *Thyen*, Johannes 13, 349 (Das Mißverständnis resultiert aus einem strikten Dualismus; dieser präge die Theologie der "Grundschrift", welche VV. 4-10a gestaltete. Damit werde aber ein "nichtchristliches und spezifisch gnostisches Heilsverständnis" transportiert, "denn das rettende Ja zum Offenbarer läßt sich inhaltlich nur als Nein zur Schöpfung explizieren". Ähnlich *Langbrandtner*, Gott, 88f). In jüngerer Zeit wurde dagegen vor allem auf *literatur- und wissenssoziologische* Gesichtspunkte Rücksicht genommen: Das sterotype Nichtverstehen der Gesprächspartner weist als textinterner Reflex auf die isolierte Situation des joh Christentums hin und erklärt die Entwicklung joh Binnensprache (vgl. zunächst *Leroy*, Rätsel, bes. 157-195; dann *Rebell*, Gemeinde, 42-65.86-123 u.a.). Innerhalb dieser Forschungsrichtung nimmt sich in spezieller Weise die *erzählanalytische* Forschung des Motivs an und erweist das textinterne Mißverständnis einer Aktantengruppe als Kommunukationsgeschehen zwischen Erzähler und implizitem Leser, die beide in *ironischem* "understatement" auf die (noch) mißverstehenden Jünger oder die Ungläubigen blicken (*Wead*, Devices, 47-70; *Vouga*, cadre, bes. 32-36; *Culpepper*, Anatomy, 152-180; *Nicholson*, Death, 34ff; *Duke*, Irony, passim, z.B. 96ff.139-156). - Wichtig scheint mir die Einsicht, daß der religionsgeschichtliche Ansatz einerseits und literatur- und wissenssoziologische sowie erzählanalytische Zugänge andererseits einander in der Erklärung des joh

2.2.2.2 *Vers 7:*

Die Eingangswendung ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ ist so joh wie nur irgend möglich: Als Redeeinleitung - besonders für Dialogbeiträge Jesu - steht die Formel ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν fast ausnahmslos im vierten Evangelium.[13] Die Synoptiker haben demgegenüber als Redeeinleitung meist ἀπεκρίθη λέγων und vor allem ἀποκριθεὶς εἶπεν.[14] Eine zusätzliche Beobachtung bestätigt sowohl den joh Charakter von V. 7a als auch den literarisch-ursprünglichen Zusammenhang von VV. 6.7: Die Dialogsequenzen des JohEv leiten die einzelnen Gesprächsbeiträge gern im Wechselspiel von λέγει oder εἶπεν αὐτῷ (der Gesprächspartner zu Jesus) und ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ ein, wie ein Blick auf Joh 3,2.3.4.5.10; 4,9.10.11.13.15.19.25; 6,25.26.28.29.30.42.43; 13,6.7. 8ab.9 und viele weitere Belege zeigt. Nun muß man sich sicherlich vor einer Überbewertung dieses Befundes hüten: Es gibt auch Gegeninstanzen, wo die Zuordnung der Verba umgekehrt verläuft.[15] Dennoch ist die Prägnanz des mehrmaligen Wechsels von λέγει αὐτῷ und ἀπεκρίθη Ἰησοῦς (καὶ εἶπεν αὐτῷ) in VV. 6.7 und in den folgenden Versen höchst bemerkenswert und läßt angesichts der sonstigen ntl. Vorkommen kein anderes Urteil zu als die Zuweisung von VV. 6.7 zum *innerjoh Bearbeitungsprozeß der Tradition*, im üblichen Entwicklungsmodell näherhin an die Hand des Evangelisten.

Die Erwiderung Jesu selbst ist *terminologisch* geprägt von der Gegenüberstellung "Tun (Jesu) - Wissen/Verstehen (der Jünger)". Anläßlich der Analyse von V. 12d.15. 17 hat sich der typisch joh Charakter von ποιεῖν und γινώσκειν

Dualismus und des damit zusammenhängenden Mißverständnismotivs nicht grundsätzlich ausschließen, sondern ergänzen können. Eine Bestimmung des joh Dualismus im Sinn von H. Thyen (s. oben) erscheint mir aber - auch nach den Kriterien der *religionsgeschichtlichen* Methodik - überzogen zu sein!

[13] *Vor Worten Jesu:* Joh 1,48.50; 2,19; 3,3.10; 4,10.13; 6,26.29.43; 7,16.21; 8,14; 12,30; 13,7; 14,23. *Vor Worten anderer:* 2,18; 3,9.27; 4,17; 7,52; 8,39.48; 9,20.30.34.36; 18,30; 20,28. Insgesamt also 29 Belege gegenüber *nur zwei im übrigen NT* (Lk 13,15; 17,20; vgl. Mk 7,28): Angaben nach *Boismard - Lamouille*, Jean, 500 (Nr. B 6); vgl. auch *Ruckstuhl*, Einheit, 296 (Nr. 16).

[14] Bei den Synoptikern ist ἀποκριθεὶς εἶπεν (oder λέγει) die übliche Wendung, die überdies dem LXX-Gebrauch entspricht. Im JohEv kommt diese nie vor. Die joh Formel ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν schließt von allen diesen semitisierenden Redeeinleitungen am unmittelbarsten beim hebräischen (und aramäischen) Vorbild וַיַּעַן וַיֹּאמַר an. Zum ganzen vgl. *Moulton - Howard*, Grammar II, 453f; *BDR*, Grammatik, § 420 (bes. Pkt. 2 mit Anm. 3) und *Niemand*, Studien, 164, Anm. 1 (mit weiterer Literatur).

[15] Vgl. etwa: Joh 3,9. 16.17.21; 6,32.35.53; 13,10 u.s.w. Überhaupt liegt es natürlich dem Autor nahe, angesichts der außertextlich vorgegebenen Rollenverteilung in solchen Dialogen die Redebeiträge Jesu besonders zu markieren.

bzw. εἰδέναι bereits deutlich genug gezeigt.[16] Vor allem an die dabei festgestellte spezifisch soteriologische Qualifikation der Verba ist zu erinnern: Das "Tun Jesu" weist ihn bei Joh regelmäßig als von Gott kommenden und damit legitimen und heilskomptetenten Erlöser aus, das "Verstehen bzw. Wissen" der Jünger ist gleichbedeutend mit der glaubenden Annahme Jesu als gottgesandten Offenbarer. Wenn nun, wie anzunehmen, V. 7bc von einer joh Hand stammt, ist ebenso wahrscheinlich, daß der Satz Jesu nicht einfachhin das jetzige Nichtbegreifen des Jüngers konstatiert und späteres Begreifen in Aussicht stellt, sondern Nichtverstehen und Verstehen im spezifisch soteriologischen Sinn meint: Die von Jesus erzählte Handlung hat in dieser Deutung also etwas mit seiner von Gott ausgehenden Heilsmittlerschaft zu tun; der verheißene Zeitpunkt des Verstehens muß ein christologisch signifikanter sein. Daß es sich dabei um *nachösterliches, parakletenunterstütztes Glaubens-Einsehen* handelt, liegt auf der Hand: Joh 2,22; 7,39; 8,28; 12,16; 13,19.36; 14,20.26.29; 15,26f; 16,12f.22.25.29-32; 20,9. Es darf natürlich nicht übersehen werden, daß die angeführten Stellen in sehr verschiedenen Zusammenhängen stehen und bezüglich des *Jetzt-Dann-Verhältnisses* im einzelnen durchaus unterschiedlich sind.[17] Sie können aber jedenfalls zeigen, daß wir es bei V. 7bc mit einem für das JohEv typischen *literarischen und theologischen Mittel* zu tun haben: Literarisch, weil das Mißverständnis eine weitere, deutlichere Artikulation Jesu zum Thema hervorruft;[18] theologisch, weil erst der Beistand die Jünger alles lehren und in die volle Wahrheit einführen wird (14,26; 16,13) und weil es den Geist erst geben werde, wenn *Jesus verherrlicht sein wird* (7,39). Theologisch wie literarisch findet eine Verschmelzung der Zeitebenen statt, die das Glaubens-Verständnis des nachösterlichen Jüngers und damit der Lesergemeinde in spezifisch joh Weise in die Erzählung selbst einbringt. - Auch die Beobachtung, daß das von Jesus konstatierte Noch-Nicht-Verstehen des Jüngers mit dem in VV. 1.3 pointiert verkündeten *Wissen Jesu* negativ korrespondiert, weist V. 7bc als joh geprägt aus: Die Notizen vom soteriologischen Wissen des Erlösers aus der Einleitung wird kaum jemand der vorjoh Erzähung zuweisen wollen! Und überdies entspricht die Reihe "Wissen Jesu - Nichtverstehen des Jüngers - späteres Verstehen des Jüngers" genau der angesprochenen joh Zeitebenenverschmelzung.[19]

Daß Jesus das Verstehen der Fußwaschungshandlung durch den *Jünger* und damit deren eigentlichen Sinn für den *Leser* an das Geschehen seiner Erhöhung und Verherrlichung knüpft, erhellt also zunächst aus der Einsicht in die Zeitebenen-Verschmelzung.[20] Aber auch Detailbeobachtungen unterstützen dieses Urteil, das VV. 6-7 klar als joh ausweist: ἄρτι ist ein Vorzugswort des vierten Ev[21] und drückt im näheren Kontext der Abschiedsreden auch bei 13,37; 16,2 genau dieselbe theologische Nuance aus: Petrus kann seinem Herrn *jetzt (noch) nicht* folgen (vgl. aber 13,36 οὐ νῦν); die Jünger können die Worte Jesu *jetzt noch nicht* ertragen. In beiden Fällen ist analog zu 13,7 (γνώσῃ δὲ μετὰ ταῦτα) aber eine Überwindung dieser Defizienzsituation verheißen: ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον (13,36)[22] bzw. ὅταν δὲ ἔλθῃ ... τὸ πνεῦμα (16,13).[23] - Auch die Benennung dieses Zeitpunktes mit μετὰ ταῦτα verrät joh Stil: Die Wendung ist in den Evv nur für Joh gut bezeugt: Siebenmal μετὰ ταῦτα, viermal μετὰ τοῦτο, während letzteres bei den Synoptikern überhaupt fehlt und ersteres außer bei Joh nur noch fünfmal bei Lk steht.[24] Diesem belegstatistischen Befund darf man nicht

---

16 Vgl. die Belegauflistung und -interpretation oben S. 116ff (zu γινώσκειν und ποιεῖν) und S. 134f (zu εἰδέναι). Zur Synonymität von οἶδα und γινώσκω im joh Sprachgebrauch siehe S. 120 mit Anm. 37, speziell für 13,7 betont sie auch *Barrett*, John, 440. Eine Aufstellung zu οἶδα als joh Vorzugswort gibt auch *Boismard - Lamouille*, Jean, 513 (Nr. F 25 mit Verweis auf weitere Vorkommen): Mehr als die Hälfte aller ntl. Belege dafür stehen allein im JohEv!

17 Diese Belege sind wohl auf unterschiedlichen Etappen im Entstehungsprozeß des vierten Ev anzusiedeln.

18 *Erzählanalytische* Analysen des JohEv betonen darüber hinaus zu Recht, daß sich darin in für Joh charakteristischer Weise der "mental point of view" des Erzählers bzw. impliziten Lesers ausdrückt: Der *eigene* theologische Bewußtseinsstand ist im Erzähl- bzw. Lesevorgang implizit miteingeschlossen und bewertet denjenigen der Aktanten. Die außerhalb der Erzählung stehenden, für das JohEv typischen *Kommentarbemerkungen* zum jetzigen Nichtverstehen und späteren Verstehen (etwa 2,22; 12,16) bringen diesen "point of view" an die Textoberfläche. In unserem Fall ist diese Erinnerung an den textexternen Standpunkt von Erzähler und Leser *in den erzählten Dialog selbst eingebunden*. Zum ganzen etwa: *Wead*, Devices, passim, z.B. 6-9; *Culpepper*, Anatomy, z.B. 20-34; *ders.*, Hypodeigma, 138f; *Nicholson*, Death, 160; vgl. auch *Onuki*, Gemeinde, 61.163-166.167-182.

19 Zu dieser Beobachtung siehe auch *Culpepper*, Hypodeigma, 138.

20 Zu klären bleibt noch das *wie* dieser Verknüpfung: Worauf *näherhin* die Fußwaschung selbst zu beziehen ist, wird uns in weiterer Folge beschäftigen.

21 Von 36 Vorkommen im NT stehen zwölf bei Joh; in den Evv sonst nur noch 7mal bei Mt: *Morgenthaler*, Statistik, 79; siehe auch *Boismard - Lamouille*, Jean, 510.513 (Nr. C 79 und F 15).

22 Vgl. zu dieser auffälligen Parallele *Bauer*, Joh, 169.

23 Das Gegenstück zum vorösterlichen *noch nicht* mit ἄρτι ist das für Joh charakteristische νῦν, das die eschatologische Stunde (4,23; 5,25) und die Stunde Jesu (12,27.31; 16,5; 17,5) ausdrückt (*Schnackenburg*, Joh III, 20, Anm. 44). Auch sonst verwendet das JohEv das Adverb ἄρτι, das an sich in neutraler Weise den Unterschied zwischen jetzt und später ausdrückt, in geprägter Weise, um auf das Schon-Begonnen-haben des Heils seit dem Kommen Jesus aufmerksam zu machen: ἀπ' ἄρτι 1,51 v.l.; 13,19; 14,7. Vgl. auch ἕως ἄρτι 2,10; 5,17; 16,24.

24 Der Plural μετὰ ταῦτα steht bei Joh 3,22; 5,1.14; 7,1; 13,7; 19,38; 21,1 und Lk 5,27; 10,1; 12,4; 17,8; 18,4, der Singular μετὰ τοῦτο bei Joh 2,12; 11,7.11; 19,28. Während sich μετὰ τοῦτο nur auf das unmittelbar voraufgehende Geschehen beziehen kann, ist μετὰ ταῦτα als Neutrum Plural allgmeiner ("später", "nachher", "darauf") und steht des-

allzuviel entnehmen, denn unsere Wendung kommt bei Joh sonst vor allem als Einleitungsfloskel vor, nicht aber im spezifischen Sinn des Hinweises auf nachösterliches Verstehen, Glauben, Nachfolgen etc. Angesichts der Tatsache, daß aber auch die übrigen oben genannen Belege für die joh Zeitebenen-Verschmelzung keine feste Terminologie für den von der Erzählung aus *zukünftigen Zeitpunkt* kennen, ist daraus keinesfalls ein Indiz für allfälligen vorjoh Sprachgebrauch bei V. 7 zu gewinnen.

Sprachlich und inhaltlich sind VV. 6-7 also mit großer Sicherheit der vorjoh Fußwaschungstradition abzusprechen. Sie entstammen einer joh Bearbeitung: Der Einwurf Petri bringt einen Deute-Dialog in Gang, Jesu Erwiderung bestätigt das Nichtverstehen des Jüngers als "heilsgeschichtlich" notwendiges und verheißt späteres Verstehen. Dieses kann nur dem geistvermittelten "In-die-ganze-Wahrheit-eingeführt-sein" (16,13) entsprechen und bezieht sich auf die Erhöhung Jesu. Mit dem bisher Festgestellten ist die Fußwaschung im Verständnis des joh Bearbeiters jedenfalls als *soteriologisch-christologische Symbolhandlung* ausgewiesen.[25] *Worauf sich die Fußwaschungshandlung als Symbol oder Zeichen*[26] *aber näherhin beziehen soll,* ist die Frage, die sich nun stellt: Auf welchen in joh Sicht heilsrelevanten "Tatbestand" verweist das Tun Jesu konkret? Dies soll zunächst noch offen bleiben, weil vom nächsten Gesprächsgang V. 8 konkretere Anhaltspunkte für die Exegese zu erwarten sind. - Dieses Offenlassen der Frage entspricht übrigens nicht nur der exegetischen Vorsicht, die vor einer Entscheidung noch weitere Informationen einholen will. Es reagiert vor allem auf die literarische Struktur der VV. 6ff: Denn V. 7 gibt noch keine befriedigende Antwort, sondern sagt nur, daß das Tun Jesu als Symbol für ein eminent heilsbedeutsames Geschehen steht. Damit macht er aber den Leser gespannt darauf, *wofür* es steht. Daß Petrus sich also weiterhin gegen das Tun Jesu sperrt, ist literarisch nötig, um eine weitere Klärung zu provozieren. V. 8 hängt dann aber *unmittelbar und untrennbar* am vorausgehenden Gesprächsgang und gehört somit wohl auch zur selben literarischen Schicht.[27]

halb gern in Perikopeneinleitungen. Vgl. dazu auch *Abbott,* Grammar, 291f und *Bernard,* John I, CVIII. - Die Belege für die Präposition μετά teilen sich insgesamt wie folgt auf: Mt 70; Mk 55; Lk 63; Joh 55. Davon μετά mit Akkusativ: Mt 10; Mk 11; Lk 12; Joh 15: Der Anteil an der Gesamtverwendung ist bei Joh also höher.

25 Seit Origenes (Hinweis bei *Hoskyns,* John, 438) wird V. 7 als Indiz dafür genommen, daß der Dialog das Fußwaschungsgeschehen geistlich-symbolisch auf die Heilsvermittlung durch Jesus ausdeutet. Für viele: *Bauer,* Joh, 171; *Bultmann,* Joh, 351.355f; *Hoskyns,* John, 438 (V. 7 markiert "the mysterious nature of the action of Jesus"); *Wikenhauser,* Joh, 250 ("sinnbildliche Darstellung" für "sein ganzes Leben als Dienen"); *Brown,* John II, 565.568; *Thüsing,* Erhöhung, 133 ("Die Fußwaschung wäre also ein Bild [Anm.: bzw. ein "σημεῖον", wenn man dieses Wort im weiteren Sinne nimmt] der Heilsbedeutung Jesu und seines Werkes"); *Thyen,* Johannes 13, 348 ("... das Zeichen, das auf die Stunde der ἀνάβασις des Sohnes verweist"); *Schnackenburg,* Joh III, 20f; *Onuki,* Abschiedsreden, 171f; *Barrett,* John, 440; *Becker,* Joh II, 423 ("zeichenhafte Entfaltung christologischer Soteriologie"); *Hultgren,* Foot-Washing, 542 ("symbolic act of eschatological hospitability"); *Segovia,* John 13, 43; *Smith,* Christanity, 215f; *Kohler,* Kreuz, 211; *Klauck,* Judas, 82 (tiefgründige theologische Symbolik); *Wengst,* Gemeinde, 209 ("Wenn Jesus in V. 7 zu Petrus sagt, daß er nicht schon jetzt den Sinn der Fußwaschung versteht, sondern erst 'danach', ist klar, daß der Evangelist sie als symbolische Handlung versteht"). - Meist wird dann in Verbindung mit der Bestimmung der Fußwaschung als erniedrigender Sklavendienst gleich unmittelbar weitergefolgert, daß das Tun Jesu seine *Erniedrigung in die Passion* abbildet, die damit als heilsnotwendig bezeichnet wird. Für viele: *Schnackenburg,* Joh III, 21 ("Zeichenhandlung, durch die Jesus seine Hingabe in den Tod für die Jünger anschaulich ... macht..."); *Onuki,* Abschiedsreden, 172; *Segovia,* John 13, 43 ("the referent of the symbol can only be the death of Jesus on the cross"); *Kohler,* Kreuz, 211; *Klauck,* Judas, 82 (Die Jünger haben "durch die Fußwaschung zeichenhaft Anteil erhalten ... am erlösenden und rettenden Sterben Jesu"); *Porsch,* Joh, 141; *Wengst,* Gemeinde, 210: ("... dann weist das Symbol der Fußwaschung auf den niedrigen Tod Jesu ..."). - Ich betone dagegen allerdings, daß von V. 7 aus die Frage nach dem *Woraufhin* des Symbols noch nicht geklärt werden kann. Nur das *Faktum* des Vorliegens symbolischen Sinns ist gesichert. - Gegen das Vorliegen einer symbolischen Deutung durch VV. 6ff wird heute kaum mehr votiert; so noch *Lagrange,* Jean, 352f; *Michl,* Sinn, 706.

26 Ob man die Symbolhandlung Fußwaschung regelrecht "Zeichen", σημεῖον nennen solle, wurde immer wieder erwogen. Zustimmend: *Richter,* Fußwaschung, 288f; *Dodd,* Interpretation, 401; *Thüsing,* Erhöhung, 133; *Dunn,* Washing, 247f; *Klos,* Sakramente, 87; *Thyen,* Johannes 13, 347f mit Anm. 13: "weltloses Semeion"; *Beutler,* Heilsbedeutung, 199; *Manns,* lavement, 160f; *Schneiders,* Foot Washing, 80 ("a sign *par excellence*"); *Segovia,* John 13, 43f; *Porsch,* Joh, 141. - Vorsichtig differenzierend: *Brown,* John I, 528; ablehnend: *Becker,* Joh II, 423 (Analogien zu den Wunder-Zeichen sind zwar gegeben; um der terminologischen Eindeutigkeit willen, sollte man aber auf die Verwendung von σημεῖον hier verzichten). - Da die Frage für unser Thema nicht viel austrägt, sei auf eine Auseindersetzung verzichtet.

27 Gegen *Haenchen,* Joh, 457f, der meinte, mit V. 7 könne alles gesagt sein und der "tolle Unverstand" des Petrus aus V. 8 sei Zeichen dafür, daß man hier auf eine andere literarische Schicht stößt.

2.2.2.3 *Vers 8ab:*

Die Redeeinleitung V. 8a nimmt die vorherige wieder auf: Daß es jetzt, nach den Worten Jesu, wieder λέγει αὐτῷ heißt, entspricht der schon bei VV. 6.7 beobachteten joh Stiltendenz. Erwähnung verdient, daß nicht mehr der volle Doppelname Simon Petrus erscheint, sondern jetzt, im zweiten Gesprächsgang, nur noch Petrus: Dies ist ein deutlicher Hinweis auf joh Autorenschaft des Verses: Im vierten Ev ist charakteristisch, daß die einfache Namensnennung "durchweg der Nennung des Doppelnamens ... folgt".[28] - Der anschließende Ausruf bringt

28 *Pesch,* EWNT III, 195; richtig auch *Mahoney,* Disciples, 251, Anm. 86. - Von der anderen Regel, daß nämlich (nur) beim *ersten* Auftreten des Petrus in einer Perikope der Doppelname verwendet wird, gibt es nur folgende Ausnahmen: 13,9; 20,6; 21,3.7.11.

das in V. 6c noch ungläubig-staunend formulierte Unverständis zu einer drastischen Zuspitzung: οὐ μὴ νίψῃς μου τοὺς πόδας εἰς τὸν αἰῶνα.[29] Die Formulierung mit οὐ μὴ hat den Klang eines Schwures und stellt syntaktisch die "entschiedenste Form der verneinenden Aussage über Zukünftiges" dar.[30] Für die Analyse ist bedeutsam, daß die Wendung οὐ μὴ ... εἰς τὸν αἰῶνα im ganzen NT praktisch nur für das JohEv bezeugt ist[31] und auch der bloße Präpositionalausdruck εἰς τὸν αἰῶνα ein joh Charakteristikum darstellt.[32] Es fällt allerdings auf, daß οὐ μὴ ... εἰς τὸν αἰῶνα sonst durchwegs in soteriologisch *positivem* Zusammenhang verwendet wird, um den Endgültigkeitscharakter der Heilsgabe durch den Erlöser auszudrücken: Jeder, der an ihn glaubt, οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα (11,26). Nur in 13,8b steht die Wendung in ablehnendem Ton.[33] Diese Tatsache wird aber keineswegs dazu führen, die Passage als unjoh und damit womöglich traditionell zu bezeichnen: Dies verbietet allein schon der zuvor dargestellte, völlig eindeutige belegstatistische Befund. Aber auch eine Begründung, warum die joh Bearbeitung mit einer sonst soteriologisch positiv besetzten Formel die Weigerung Petri ins Wort bringt, läßt sich finden:[34] Es gehört wesentlich zur *Ironie der joh Mißverständnisdialoge,* daß in den Äußerungen der Gesprächspartner Jesu immer wieder die *"richtige Terminologie"* anklingt, *ohne daß jene selbst (schon) auf der richtigen Verständnisebene stehen.*[35] Und wenn es hier, wie bereits gesi-

[29] Der possessive Genitiv steht hier wie V. 7c voran!

[30] *Bauer,* Wörterbuch, 1047 (= 1023, 5. Aufl.). Vgl. weiters *Lohmeyer,* Fußwaschung, 78 und *Brown,* John II, 552 (mit Hinweis auf *Jeremias,* Abendmahlsworte, 201f). *Kohler,* Kreuz, 212 mit Anm. 59 nennt im Blick auf εἰς τὸν αἰῶνα den Widerspruch Petri gar einen "eschatologischen".

[31] Den Belegen Joh 4,14; 8,51.52; 10,28; 11,26; 13,8 steht nur 1 Kor 8,13 gegenüber. Siehe die Listen bei *Ruckstuhl,* Einheit, 297 (Nr. 20) und *Boismard - Lamouille,* Jean, 501 (Nr. B 27)

[32] Außer den zuvor genannten Belegen noch Joh 6,51.58; 8,35.35; 12,34; 14,16 (insgesamt also zwölf) und 1 Joh 2,17. Demgegenüber nur Mk 3,29; 11,14 (par Mt 21,19); Lk 1,55. - Signifikant ist auch, daß bei Joh die Vokabel αἰών stereotyp in unserer Wendung εἰς τὸν αἰῶνα auftritt (einzige Ausnahme: 9,32)! Im Unterschied dazu verwenden die Synoptiker αἰών in variablem Gebrauch.

[33] Darauf macht aufmerksam *Kohler,* Kreuz, 212, Anm. 59.

[34] Dies ganz abgesehen von der Tatsache, daß für die Analyse in diesem Fall der Belegbefund schon ausreichende Urteilsgrundlage wäre: Denn daß die joh Redaktion einen für sie ganz typischen Ausdruck auch einmal in einem ungewohnten Verwendungszusammenhang einsetzt, schafft eigentlich keinen großen Erklärungsbedarf.

[35] Unter vielen Beispielen vgl. nur folgende: 3,2 (ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας); 4,11-12.15 (Jesus hat, bzw. gibt Lebenswasser); 6,14 (ὁ ἐρχόμεος εἰς τὸν κόσμον); 6,52; 7,27 (οἴδαμεν πόθεν ἐστίν); 7,46 (οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος); 8,57; 9,29-33 (Herkunft Jesu); 11,48-50 (dazu *Duke,* Irony, 82-90, bes. 86f). Zur ironischen Gestaltung der Debatten um Jesu Herkunft und Identität siehe *Culpepper,* Anatomy, 170ff. - Auch *Duke,* Irony, 96 bringt das heftige Sich-Verweigern des Petrus angesichts der Fußwaschung aus-

chert, um joh Soteriologie geht, ist nicht ausgeschlossen, daß der literarisch gekonnt redigierende Bearbeiter in die Formulierung der Selbstverweigerung des Jüngers die geprägte Sprache joh Soteriologie einfließen läßt: Dies erhöht die Dramatik und ist auf den impliziten, wissenden Leser gemünzt![36]

V. 8ab ist also unlösbar mit dem bisherigen Dialogverlauf verbunden. Die kaum mehr zu steigernde Heftigkeit und Endgültigkeit des Einspruchs Petri läßt erwarten, daß die Reaktion Jesu jetzt auch einen Höhepunkt erreicht. - Die analysierte Partie stammt mit höchster Wahrscheinlichkeit von jenem Autor, den wir seit V. 6 am Werk sehen!

2.2.2.4 *Vers 8cd:*

Vor der Äußerung Jesu steht die - nunmehr sinnvollerweise verkürzt gebotene - Einleitungsformel, die wir schon aus V. 7a kennen. Das dort zu ihrem joh Charakter Gesagte gilt auch hier. - Unter *analytischem* Blickwinkel bietet V. 8d keinerlei Probleme: Konstruktionen mit ἐὰν μὴ ... οὐ (μὴ) ... (oder ähnlich) gehören zu den für den theologischen Sprachstil des JohEv bezeichnenden Wendungen: Sie treten im vierten Ev deutlich häufiger auf als sonst und transportieren überdies meist die spezifische Kompromißlosigkeit der joh Soteriologie: *"Wenn einer nicht* (von oben geboren ist; aus Wasser und Geist geboren ist; des Menschensohnes Fleisch ißt...), *dann nicht* ...". Insgesamt begegnen wir dieser Formulierung bei Joh *16mal.*[37] Davon sind 3,3.5; 6,44; 16,7 ganz unmittelbare Parallelen zu 13,8d: Sie haben den negativen Konditionalsatz vorangestellt und knüpfen den Heilsstand an das Vorliegen bestimmter Bedingungen. Ähnlich in der soteriologischen Ausrichtung, aber mit nachgestelltem ἐὰν μή-Satz, sind 6,44.65; 15,4.4. *Jesus* wird mit dieser Konstruktion als legitimer, von Gott kommender Erlöser ausgewiesen in 3,2.27; 5,19.[38] - Insgesamt ist also sowohl häufi-

drücklich mit der joh Ironie in Zusammenhang; Ähnlich jetzt auch *Thomas,* Footwashing, 91.

[36] *Culpepper,* Anatomy, 165 spricht von "'silent' communication between author and reader".

[37] Joh 3,2.3.5.27; 4,48; 5,19; 6,44.53.65; 7,51; 12,47; 13,8; 15,4.4; 16,7; 20,25. Siehe die Listen bei *Boismard - Lamouille,* Jean, 505.509 (Nr. B 89 und C 62) und *Ruckstuhl,* Einheit, 301 (Nr. 44a). Vgl. auch *Bittner,* Zeichen, 130-132 mit eigenem Exkurs zum Thema. - *Kohler,* Kreuz, 212, Anm. 60 macht zudem auf den joh Charakter von ἐὰν μή + Konjunktiv Aorist aufmerksam (18mal); als Beispiel ist etwa 12,24 (dazu *Onuki,* Abschiedsreden, 171) zu nennen.

[38] Regelmäßig mit vorangestelltem οὐ(δεὶς) δύναται und folgendem ἐὰν μή. - Von den übrigen Belegen scheinen 4,48 und 20,25 zusammenzugehören: Bei letzterem könnte die Emphase ein Beispiel joh *Ironie* sein, die auf ersteren zurückblickt! 7,51 ist der ein-

ger als auch verwendungsmäßig konsistenter Gebrauch dieser Formulierungsweise feststellbar. Dieses Urteil wird durch einen Seitenblick auf analoge Wendungen bei den Synoptikern bestätigt: Im ganzen übrigen NT stehen nur wenige Fälle den joh Belegen gegenüber.[39]

Vergleichsweise weniger eindeutig ist die *Terminologie des Hauptsatzes* als joh auszuweisen: μέρος kommt im JohEv nicht häufig vor,[40] in der figurativen Bedeutung unserer Stelle (ἔχειν μέρος μετά τινος: zusammen mit jemand Anteil haben an etwas; einen Platz bei jemand haben)[41] überhaupt nicht mehr. Dieser Sprachgebrauch ist auch sonst im NT selten: Er begegnet in Apk 20,6 (ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει); 21,8 (τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ); 22,19 (ἀφελεῖ ὁ θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς) und nur einmal bei den Synoptikern Mt 24,51 par Lk 12,46 (Gerichtskontext: ὁ κύριος ... τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων/ὑποκριτῶν θήσει). Für unserer *Analysefrage* wird man diesem Befund je-

zige Fall wirklich *unspezifischer, alltäglicher* Verwendung einer zweifach negierten Konditionalfügung ἐὰν μή - οὐ (μή) im JohEv! - Der Beleg 12,47 ist bei näherer Betrachtung auszuscheiden: Die Negation des Hauptsatzes ist hier nur eine vorläufige (vgl. V. 48), so daß eine andere Sinnstruktur als die für uns relevante herauskommt: Wenn einer meine Worte nicht bewahrt, ... *hat er seinen Richter* (und nicht etwa: ... hat er das Leben nicht!).

39 *Boismard - Lamouille,* Jean, 509 (Nr. C 62) sprechen von elf syn Stellen, ohne sie zu nennen: Der Blick auf alle nichtjoh Stellen mit negiertem ἐάν (siehe: *Aland,* Konkordanz I.1, 269ff; Markierung ^{a}xy) und negiertem Hauptsatz zeigt, wenn ich nichts übersehen habe, folgendes Bild: Mt 5,20; 6,15; 18,3; (26,42); Mk 3,27; 7,4; Apg 15,1; 27,31; 1 Kor 15,36; Gal 2,16; 2 Tim 2,5. Ähnlich noch Mt 12,29; Apg 8,31; Röm 10,15, wo der Hauptsatz eine negativ gemeinte Frage ist und evt. noch 1 Kor 14,28; Jak 2,17. - Mit dem joh Sprachgebrauch, der mit ἐάν μὴ *samt ebenso negiertem Hauptsatz* auf das Vorliegen oder Nichtvorliegen von Bedingungen zur Teilhabe am Heil zielt, scheinen mir *nur sechs* Belege vergleichbar: Mt 5,20; 6,15 18,3; Apg 15,1; 1 Kor 15,36 und Gal 2,16; die übrigen nichtjoh Fälle sind unspezifisch, nichttheologisch! Die joh Vorliebe ist also klar erwiesen! - Interessant ist der katechetisch-schulmäßige Ton der beiden erstgenannten mt Belege (summarischer Abschluß!), der für diese Formulierungsweise auch bei den joh Fällen einen Sitz im Leben innerhalb eines "Schulbetriebs" nahelegen könnte.

40 Μέρος: Mt 4, Mk 1, Lk 4; *Joh 4,* Apg 7; insgesamt 42mal im NT; häufig davon in geographischer Bedeutung (Gegend, Bezirk) und oft auch in präpositionalen Ausdrücken (ἀνὰ μέρος, κατὰ μέρος, ἀπὸ μέρους), die "der Reihe nach", "teilweise", "einigermaßen" oder ähnliches bedeuten; dazu: *Nebe,* EWNT II, 1007ff. - Das weitgehend bedeutungsgleiche ἡ μερίς nur bei Lk 10,2 (τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο) und in Apg 8,21 (geographischer Sinn "Bezirk": siehe *Balz,* EWNT II, 1006f); dazu noch zweimal in den Paulinen (2 Kor 6,15; Kol 1,12). In der LXX steht ἡ μερίς weitaus häufiger als μέρος.

41 Nach *Bultmann,* Joh, 357 mit Anm. 3 ist das Objekt des Anteilhabens etwas drittes, hier nicht ausdrücklich genanntes: Jesu "Weg in die δόξα". - Die Abgeschliffenheit und symbolische Offenheit des Ausdruckes läßt viele Auslegungen zu: Erbanteil an den eschatologischen Heilsgütern haben (*Boismard,* lavement, 8f); Anteil an der Sohnschaft Jesu haben (*Richter,* Fußwaschung, 291; vgl. John 20,17); Aufgenommensein in die eschatologische Gastfreundschaft Gottes (*Hultgren,* Footwashing, 541f).

doch keine großen Folgerungen entnehmen dürfen: Es handelt sich jedenfalls um eine *theologisch qualifizierte Redeweise,*[42] die nicht zuletzt von der atl.-jüdischen Wendung הָיָה חֵלֶק לְ herkommt. Traditionsgeschichtlich geht sie "bis auf den 'Landanteil' Israels und dessen Spiritualisierungen und Eschatologisierungen im AT und Judentum zurück..." (ebd.).[43] Sie konnte vor allem ausdrükken, daß der Erbanteil des Stammes Levi kein Landstück, sondern "Jahwe selbst" sei.[44] Dieses Thema mit der zugehörigen Terminologie wurde in der Folge für die Religiosität Israels insgesamt wichtig: Ps 16(15),5: יְהוָה מְנָת־חֶלְקִי - κύριος ἡ μερὶς τῆς κληρονομίας μου; Ps 142(141),6: Jahwe ist חֶלְקִי בְּאֶרֶץ הַחַיִּים - μερίς μου ἐν γῇ ζώντων; Ps 73(72),23-26, bes. 26: וְחֶלְקִי אֱלֹהִים לְעוֹלָם - ἡ μερίς μου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα.[45] Es bezeichnet dabei die intime Nähe von Jahwe und seinem Frommen und benannte dann auch die Hoffnung auf eschatologisches Heil, was die letztgenannten Psalmenstellen schon andeuten könnten,[46] was sich dann aber vor allem im rabbinischen Sprachgebrauch deutlich niederschlägt.[47] - Inhaltlich gewinnt diese "geprägte Redens-

42 *Nebe,* EWNT II, 1009 konstatiert für unsere und die übrigen genannten Stellen "ausgesprochen soteriologische(n) Sprachgebrauch" und Ausrichtung auf die im jeweiligen Kontext vorherrschenden eschatologischen Vorstellungen. Vgl. noch *Léon-Dufour,* Situation, 132.

43 *Nebe,* EWNT II, 1009; vgl. auch die aaO. 1007 genannte Literatur und besonders *Kohler,* Kreuz, 213.

44 Dtn 18,1-2 (לֹא־יִהְיֶה לַכֹּהֲנִים ... חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם־יִשְׂרָאֵל: ... יְהוָה הוּא נַחֲלָתוֹ - LXX: οὐκ ἔσται τοῖς ἱερεῦσιν ... μερὶς οὐδὲ κλῆρος μετὰ Ισραηλ· ... κύριος αὐτὸς κλῆρος αὐτοῦ); vgl. auch 10,9; 12,12; 14,27.29 und Num 18,20; weiters Jos 13,14; 22,25; 2 Sam 20,1; 1 Kön 12,16; Jes 57,6. Dazu etwa: *Kraus,* Ps I, 267f mit weiterer Literatur.

45 Zu beachten ist, daß die meisten der genannten Stellen in der LXX μερίς, nicht μέρος, bieten.

46 Damit ist natürlich nicht gemeint, daß Texte wie Ps 16,9-10 oder 73,23-26 von einer eigentlichen Hoffnung auf ein Leben bei Jahwe nach dem Tod sprechen. Allerdings sind "... die Vertauensäußerungen des Gebetsliedes durch jene eigenartige Transparenz gekennzeichnet, die dann bei der Gestaltung ... der Auferstehungsgewißheit ... eine nicht geringe Rolle gespielt hat" (*Kraus,* Ps I, 270. Vgl. auch aaO. 267f und - zu Ps 73 - *ders.,* Ps II, 673). Zweifellos hat nicht nur die frühe Kirche Ps 16 mit dessen Teilhabe-Terminologie auf "Auferweckung zum ewigen Leben bei Gott" hin gedeutet (Apg 2,25ff), sondern auch das zeitgenössische Judentum.

47 *Boismard,* lavement, 9f (gefolgt von *Kohler,* Kreuz, 213, Anm. 65) gibt als Belege folgende drei editionsmäßig unausgewiesene Stellen an: *Sifre Dtn 307,4* ("... dass ... morgen mein Teil mit ihnen sein soll in der zukünftigen Welt"; ich zitiere nach *Bietenhard,* Sifre, 741); *KohR 3,9* ("Pray for me that my portion may be with you in the world to come": ich zitiere nach *Freedman - Simon,* Midrash Rabbah VIII [*A. Cohen,* Ecclesiastes], 84) und *Targ Gen 15,1* (Boismard betont, daß wegen der der hierin übereinstimmenden Ausdrucksweise des Kodex Neofiti und des Ps-Jonatan, diff Onkelos, sehr hohes Alter der entsprechenden Targum-Tradition anzunehmen sei): In diesem Text klagt Abraham: "Malheur à moi maintenant! Peut-être ai-je reçu la récompense des commande-

art"[48] ihren *joh Sinn* von dem, was Jesus den Seinen - nicht zuletzt im näheren Kontext - verheißt: "Das Leben, das er erlangt, wird auch ihnen zuteil werden (vgl. 14,19). Sie sollen dort sein, wo er ist (12,26; 14,3; 17,24)".[49]

Wenn die Formulierung ἔχειν μέρος μετ' ἐμοῦ für sich betrachtet somit nicht die deutlichen Kennzeichen joh Redaktionalität aufweist, die wir sonst in VV. 6-8 beobachten konnten,[50] so wird das Analyseurteil zu V. 8d dennoch nicht zögern, joh Verfasserschaft anzunehmen: Die Wendung ἐὰν μὴ ... οὐκ, in die sie untrennbar eingebunden ist, wiegt alle Einwände auf. Und daß auf vorjoh Textebene, eine andere - nicht mehr rekonstruierbare - Formulierung mit ἔχειν μέρος als Deutung des Fußwaschungsgeschehens gestanden wäre, ist unglaubwürdig: Denn ein unmittelbarer, augenfälliger Zusammenhang des "Anteilhabens" mit der Handlungserzählung einer Fußwaschung ist nicht ersichtlich. Daß ἔχειν μέρος als Fußwaschungsdeutung fungieren kann, braucht es ein ausgeprägtes symbolisches Verständnis: eben jenes, das seit V. 6 vom joh Evangelisten aufgebaut wurde!

Unsere Analyse von V. 8 konnte die Zuweisung auch dieser Passage zum joh Deute-Dialog (ab V. 6) mit hohem Wahrscheinlichkeitsgrad vornehmen; den-

---

ments en ce monde-ci et n'aurai-je point part au monde à venir?" (ich zitiere nach *Le Déaut,* Targum I, 166.167). - Weitere Belege lassen sich unschwer finden, ich füge als Beispiele an: *bT Sanh fol 90a* (*Goldschmidt,* Talmud IX, 27: "ganz Jisraél hat einen Anteil an der zukünfigen Welt"); *bT Schab fol 118b* (*ders.,* Talmud I, 799f: "Mein Anteil möge unter denen sein, die ..."); *bT M'Qat fol 18b* (siehe *ders.,* Talmud IV, 195: Text wie zuletzt). Aber auch außerhalb des eschatologischen Zusammenhangs finden wir die untersuchte Ausdrucksweise: *bT Ber fol 28b* (*ders.,* Talmud I, 124: "Ich danke dir, o Herr, mein Gott, daß du meinen Anteil unter den Bewohnern des Lehrhauses beschieden hast ..."); *ExR 31,17* (nach *Freedman - Simon,* Midrash Rabbah III [*S.M Lehrman,* Exodus], 401: Bezüglich der Höhle von Machpelah; Jakob über Esau: "This wicked one ... will claim [יְהֵא לוֹ חֵלֶק, siehe *Schlatter,* Mt, 718] a portion ... with the rightous who are buried there"). - Der Joh 13,8d am nächsten stehende Beleg ist zweifellos jener aus KohR 3,9 ("my portion ... with you"): Originaltext und griechische Übersetzung bei *Schlatter,* Mt, 718 (ad Mt 24,51).

48 *Becker,* Joh II, 423; *Schlatter,* Joh, 282 spricht von einer "semitischen Formel". - Zum ganzen vgl. noch *Bauer,* Joh, 169; *Hoskyns,* John, 438; *Brown,* John II, 565f (mit weiterer Literatur zu atl. Thema "Erbe"); *Boismard - Lamouille,* Jean, 336; *Manns,* lavement, 167f.

49 *Schnackenburg,* Joh III, 21. Die im Zitat genannten Stellen werden auch sonst gern zur Explikation dessen angeführt, was der joh Jesus unter "Anteilhaben mit ihm" in V. 8 anspricht (ergänzen könnte man u.a. 3,11-16; 12,32; 20,17): *Boismard - Lamouille,* Jean, 336; *Becker,* Joh II, 423f; *Beasley-Murray,* John, 234.

50 Es wurde erwogen, ob es sich bei ἔχειν μέρος um ein Präsens mit Futursinn und damit womöglich um einen Aramäismus handelt (*Brown,* John II, 552 mit Verweis auf eine Studie von P. Joüon). Für die Scheidung von Tradition und Redaktion wird die Beobachtung aber nichts hergeben können.

noch beschäftigt uns der nähere Sinn seiner Symbolik weiterhin: Denn auch V. 8 hat wegen der offenen Terminologie des "Anteilhabens an/mit Jesus" die Frage, *woraufhin konkret die Fußwaschung als Symbolhandlung zielt,* nicht von selbst geklärt.[51] Da unsere leitende Fragestellung aber die Untersuchung der literarischen und traditionsgeschichtlichen Einheitlichkeit des Dialogs Jesu mit Petrus insgesamt ist, scheint es geboten, das erwähnte exegetische Problem nun explizit zu bearbeiten: Einerseits erfordert die anschließend zu stellende - für die gesamte Untersuchung entscheidende - Frage, ob VV. 9-10 und die VV. 6-8 wirklich ein Dialog *aus einem Guß* sind, ein möglichst präzises Verständnis von VV. 6-8.[52] Andererseits scheint der Fortgang des Dialogs an einem Punkt angelangt, wo die Bestimmung des in der Fußwaschungshandlung *symbolhaft Angedeuteten* jetzt ernsthaft angegangen werden kann. Dafür sprechen schon die beiden auf VV. 9-11 vorausblickenden Beobachtungen, daß (a) im folgenden Redegang Petri Mißverständnis von der Ablehnung der Waschung zur Bitte um deren vermehrtem Vollzug völlig "umschlägt": Eine *Fermate* im Erzählaufbau ist damit bei V. 8fin jedenfalls erreicht und berechtigt zum auslegenden Rückblick. Außerdem ist (b) eine förmliche Auflösung der Symbolik der Fußwaschungshandlung Jesu auch im folgenden *nicht mehr zu erwarten:* Denn V. 10 ist die sentenzenhaft vorgetragene Feststellung, daß Petri Wunsch nach vermehrter Waschung ebensowenig einsichtsvoll ist wie seine zuvor geäußerte Totalablehnung und steht somit in der Dialogstruktur auf gleicher Ebene wie V. 8cd: *Was* es aber auf Seiten der "Sachhälfte" ist, das Petrus nur unter Heilsverlust ablehnen könnte bzw. das er nicht durch Vermehrung der Waschungshandlung auch noch vermehren könnte, sagt ausdrücklich weder V. 8d noch V. 10bcd: Hie - ohne Fußwaschung keinen Anteil mit Jesus; da - über die Fußwaschung hinaus

---

51 Eine weitere, in der Forschung gelegentlich vorgebrachte Beobachtung ist hier nachzutragen: In V. 8d sagt Jesus: "Wenn ich *dich* nicht wasche..." und nicht etwa: "Wenn ich *deine Füße* nicht wasche". Dies ist zwar zunächst sicherlich nur verkürzende Redeweise, zeigt aber deutlich, daß die Bedeutsamkeit des Geschehens jene einer bloßen und faktischen Säuberung der Füße übersteigt und somit symbolisch-soteriologischer Sinn vorliegen muß (vgl. *Loisy,* Jean, 712f; *Bultmann,* Joh, 357, Anm. 2; *Hoskyns,* John, 438; *Boismard - Lamouille,* Jean, 336f; kritisch dazu schon *Lagrange,* Jean, 353), ohne daß dieser damit auch schon näher bestimmt wäre.

52 Eine erste Übersicht über den Dialog insgesamt zeigte uns ja schon, daß - *wenn überhaupt* - nur zwischen VV. 6-8 und VV. 9ff ein literarischer Bruch liegen kann, der für die diachrone Erklärung relevant werden könnte: siehe oben S. 152. - Es sei daran erinnert, daß die *traditionskritische Rückfrage nach einer vorjoh Fußwaschungsdeutung* ergebnislos bleiben würde, sollten sich VV. 9ff als direkter, literarisch ursprünglicher Anschluß an die voranstehenden Gesprächsgänge erweisen. Denn dann könnten auch sie mit hoher Wahrscheinlichkeit einer joh Redaktion zugewiesen werden und *beide Deutungen,* VV. 6-10(11) und VV. 12-20 wären als innerjoh Bearbeitungen anzusehen.

braucht der "Gebadete" nichts.[53] Wir folgern also: Bevor wir uns der höchst komplizierten Frage nach dem Verständnis der VV. 9-11 und ihrem zu überprüfenden unmittelbaren Anschluß an VV. 6-8 zuwenden, ist es gut, dem symbolischen Sinn der Fußwaschung, soweit ihn der Dialog bisher erkennen läßt, näherhin nachzufragen.[54]

[53] So im Langtext von V. 10. Bei Kurztext: Der Gebadete braucht keine Waschung.

[54] Ich weise darauf hin, daß die überwiegende Mehrzahl der Ausleger *uneingestandenermaßen* den joh Sinn der Fußwaschungshandlung schon mit den VV. 6-8 bestimmt hat und anschließend für VV. 9-11 nur noch versucht, letzere mit diesem irgendwie in Einklang zu bringen (z.B. *Bultmann,* Joh, 356ff; *Schnackenburg,* Joh III, 21-26; *Becker,* Joh II, 424f; *Segovia,* John 13, 43.44). Diese Vorgehensweise ist angesichts der Schwierigkeiten von VV. 9-11 verständlich. Methodisch ist sie aber *insofern* problematisch, als der ursprüngliche Zusammenhalt der ersten beiden mit dem dritten Redegang nicht von vornherein feststeht, so daß also die Auslegung von VV. 9ff nicht ohne weiteres die soteriologische Symbolik der VV. 6-8 weitertreiben darf. - Daß aber der Sinn der Fußwaschungshandlung in joh Deutung *nach dem zweiten Redegang* bestimmbar sein sollte und daß er vor der Beschäftigung mit VV. 9ff jedenfalls schon bestimmt sein muß, ist ein Konsens, dem ich mich im folgenden anschließe.

2.2.3 DER SYMBOLISCHE SINN DER FUSSWASCHUNG IN DER DEUTUNG DURCH DIE ERSTEN BEIDEN GESPRÄCHSGÄNGE (EXEGETISCHER EXKURS)

2.2.3.1 Zum status qaestionis. Ein Konsens mit Perplexitäten:

Wir haben im voranstehenden Abschnitt schon gesehen, daß in der neueren Forschung ein sehr deutlicher Konsens folgenden Inhalts besteht: (a) Die Dialogdeutung der VV. 6ff versteht das Fußwaschungsgeschehen als soteriologische Symbolhandlung, in der Jesus seine unverzichtbare Heilsfunktion für die Seinen darstellt. Als Gründe für diese Annahme werden vor allem das οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώσῃ δὲ μετὰ ταῦτα, die charakteristische Wendung ἐὰν μὴ ... οὐκ und der Ausdruck ἔχειν μέρος μετ᾽ ἐμοῦ genannt.[1] Kontrovers bleibt im Rahmen dieses Konsenses höchstens die - sekundäre - Frage, ob die im Fußwaschungsgeschehen symbolisch dargestellte Heilsvermittlung schon im Text selbst an die sakramentale Heilsvermittlungspraxis in der Kirche denken machen will oder nicht.[2] (b) Darüber hinaus wird aber auch der *nähere Sinn* der Symbolhandlung Fußwaschung fast einhellig bestimmt: Es sei eine erniedrigende Sklavenarbeit und einem freien Israeliten unzumutbar, eine Fußwaschung an jemand anderem vorzunehmen.[3] Deshalb und angesichts des soteriologischen Pathos von V. 8 könne nur das *erniedrigende Sterben des Sklaventodes am Kreuz* in der Symbolhandlung dargestellt und als absolut heilsnotwendig verkündet sein: So wie Jesus für die Seinen den demütigenden Dienst der Fußwaschung übernimmt, so übernimmt er für sie das demütigende Erleiden des Kreuzestodes. Die Dialogdeutung VV. 6-8 baue diese soteriologische Symboldeutung der Fußwaschungser-

[1] Neben den schon oben S. 160f, Anm. 25 genannten können hierzu folgende Autoren, die sich im einzelnen natürlich z.T. auch deutlich voneinander abheben, nachgetragen werden: *Loisy,* Jean, 702-722, bes. 710ff; *Braun,* lavement, 24; *Dodd,* Interpretation, 401f; *Lohse,* Fußwaschung, 116; *Richter,* Fußwaschung (Studien), 42ff; *ders.,* Fußwaschung, 287ff.292; *Stemberger,* symbolique, 152-170; *Langbrandtner,* Gott, 52; *Boismard - Lamouille,* Jean, 336f; *Schneiders,* Foot Washing, 80-90, bes. 84ff.90; *Léon-Dufour,* situation, 132; *Gnilka,* Joh, 106; *Culpepper,* Anatomy, 95 und passim; *Kieffer,* monde, 76ff.

[2] Den vielen diesbezüglichen Meinungsäußerungen brauchen wir an dieser Stelle noch nicht nachzugehen. Siehe aber unten bei 2.2.4.3 (3).

[3] Ich betone, daß bei den allermeisten Auslegern diese Bestimmung dessen, was "Fußwaschung" bedeutet, *ohne ernsthafte realienkundliche Nachprüfung einfach vorausgesetzt wird!*

zählung konsequent auf und insistiere dann speziell auf den Aspekt der absoluten Heilsnotwendigkeit der Fußwaschung, d.h. der Passion Jesu.[4]

Dieser Forschungskonsens ist beeindruckend. Dennoch besteht Anlaß zu kritischen Differenzierungen: Dem zuvor unter (a) zusammengefaßten Ausgangspunkt der Auslegungen wird man m.E. zweifellos zustimmen können. Die unter (b) referierte *konkrete Auslegung der Symbolik* der joh verstandenen Fußwaschungerzählung ist jedoch in doppelter Hinsicht problematisch: Wenn die Fußwaschung nämlich für den Dialogautor tatsächlich zeichenhafter Vorwegvollzug des *heilschaffenden Todesleidens* sein sollte, müßte in der joh Soteriologie insgesamt *das Kreuz Jesu in seinem Kenosis-Aspekt* im Vordergrund stehen; nun scheint aber gerade dies so nicht der Fall zu sein. Und wenn das Tun Jesu Symbol für die Heilsnotwendigkeit seiner *Erniedrigung in die Passionsschmach* sein soll, dann müßte sichergestellt sein, daß im kulturgeschichtlichen Horizont joh Literatur eine Fußwaschungserzählung wie diese für die Leser in spontaner Weise tatsächlich *den Aspekt der Erniedrigung und Selbstentäußerung* in den Vordergrund treten läßt. Auch dies ist keineswegs durch realienkundliche Untersuchungen abgesichert.

---

4 Die Zahl von diesbezüglichen Äußerungen ist Legion. Neben den im zweiten Teil von Anm. 25 (S. 160f) schon genannten Autoren nenne ich folgende: *Ruckstuhl,* Einheit, 124 ("eine Darstellung der Erniedrigung, die ... in seiner Leidensschmach und seinem Verbrechertod am Kreuz liegt"); *Mußner,* Fußwaschung, 29 ("eine Sinndeutung des Todesdienstes"); *Braun,* Jean III/1, 189; *Brown,* John II, 562 ("prophetic action symbolizing Jesus' death in humiliation for the salvation of others", weiters aaO. 565ff); *Richter,* Fußwaschung, 290.292 (in Petrus wird die Gemeinde "belehrt, daß Jesus den Kreuzestod im Bewußtsein seiner messianischen Sendung auf sich nahm und daß dieser Tod heilsnotwendig war"; im Anschluß daran auch *Klos,* Sakramente, 88); *Dunn,* Washing, 249 ("Jesus ... is acting out what his death will accomplish for his disciples"); *Stemberger,* symbolique, 158 (die Fußwaschung "symbolise le plus haut service que le Christ ait rendu, sa mort en croix, et il est ainsi nécessaire à notre salut"); *Lindars,* John 447 (der Deute-dialog "relates the washing to the doctrine of the unique sacrifice of Jesus on the Cross"); *Beutler,* Heilsbedeutung, 199 (die Fußwaschung dient "als eine Art Semeion, ... das den Heimgang Jesu in der Passion in seiner Heilsbedeutung deutet"); *Barrett,* John, 436 ("symbolic narrative, ... which prefigures the crucifixion itself"); *Haenchen,* Joh, 454 ("Vorwegnahme des Geschehens am Kreuz"); *Völkel,* EWNT II, 893 ("Die symbolische Handlung ... weist auf die Notwendigkeit des Kreuzestodes hin"); *Gnilka,* Joh, 106 ("Hinter dem Symbol kann sich nur der Kreuzestod verbergen") ; *Culpepper,* Anatomy, 195 (die Fußwaschung "depicts the cleansing action of Jesus' death"); *Onuki,* Gemeinde, 61 ("symbolischer Ausdruck für den Tod [Passion] Jesu"); *Smith,* Christianity, 214 ("the washing of the feet symbolizes Jesus' saving work, especially his death"); *Kleinknecht,* Johannes 13, 376ff, bes. 378 (es geht um den "zeichenhaften Vorwegvollzug der Lebenshingabe Jesu am Kreuz ..."); *de Boer,* Jesus, 104 ("an act commonly taken to be symbolic of the salvific effects of his death"); *Lütgehetmann,* Hochzeit, 204 ("... eine christologisch-soteriologische Darstellung von der Erniedrigung Jesu bis zum Tod am Kreuz und von der Heilsnotwendigkeit dieses Todes"). Zuletzt *Culpepper,* Hypodeigma, 138.

Dieses Unbehagen mit einer enggeführten Verknüpfung von "Fußwaschung", "erniedrigender Sklavendienst" und "heilschaffende Erniedrigung ins Todesleiden" als Auslegungsfigur des joh Dialogs begegnet übrigens mancherorts: Von Seiten der joh Soteriologie aus verwies schon *R. Bultmann* z.B. in der Bestimmung dessen, "worin der in der Fußwaschung dargestellte Dienst Jesu besteht", auf 15,3: *Ihr seid schon durch das Wort rein, das ich zu euch gesprochen habe!*[5] Dies steht in Zusammenhang damit, daß sich auch für Bultmann joh Soteriologie nicht exklusiv am Kreuzesgeschehen festmachen läßt, sondern die Heilsfunktion des Gottessohnes vor allem in seinem Offenbarer-Sein liegt.[6] - Auch *S. Schneiders* kommt zu einer den oben dargestellten Konsens deutlich differenzierenden Bestimmung dessen, was die Fußwaschung im joh Sinn nun wirklich symbolisiere: Auch sie geht zwar davon aus, daß hier "Jesus is presented as servant and symbolically characterizes his impending suffering and death as a work of service".[7] In Zusammenhang mit grundsätzlichen, phänomenologisch-hermeneutischen Überlegungen dazu, was "Dienen" eigentlich bedeutet,[8] und nach Erkenntnis der Tatsache, daß im JohEv die Passion nicht als *kenosis* dargestellt ist, sondern als Verherrlichung Jesu und als Offenbarung seiner Herrlichkeit,[9] schließt sie, daß der eigentliche Sinn der Symbolhandlung für "contemporary disciples" nicht bei "self-humiliation or individual acts of menial service" liegt, sondern darin, daß Teilhabe an diesem Tun Jesu die in dieser Welt übliche, sündige Struktur von Herrschaft und Unterwerfung überwindet und anstelle dessen Beziehungen der *Freundschaft und des freudigen gegenseitigen Dienens* stellt.[10] - Schließlich sei noch auf *A.J. Hultgren* verwiesen, der von einer nochmals anderen Blickrichtung herkommend die soteriologische Symbolik der Fußwaschungsdeutung des Dialoges anders als üblich bestimmt: In einer - sehr knappen - realienkundlichen Untersuchung der Bedeutung von Fußwaschungen in der Antike stellt er fest, daß sie häufig mit der *Aufnahme von Gästen ins eigene Haus* zu tun haben. Deshalb sei für Joh 13 auch anzunehmen, daß Jesu Tun "a symbolic act of eschatological hospitability sei": Der Sohn Gottes, der zum Vater zurückkehrt, und den Seinen, die noch zurückbleiben, dort einen Platz bereitet, wäscht ihnen als Zeichen ihrer Aufnahme ihn diese Lebensgemeinschaft

---

5 *Bultmann,* Joh, 358; ähnlich auch *Lattke,* Einheit,149-152. Vgl. dazu die Überlegungen bei *Beutler,* Heilsbedeutung, 199.

6 *Bultmann,* Joh, 358ff. Etwa: Der Evangelist "(schreibt) auch dem Tode und der Auferstehung Jesu nicht eine spezifische Bedeutung neben der Menschwerdung und dem Wirken Jesu zu(...), sondern (sieht) dies alles als Einheit" (aaO. 360).

7 *Schneiders,* Foot Washing, 82.

8 *Schneiders,* Foot Washing, 84-86.

9 *Schneiders,* Foot Washing, 90.

10 *Schneiders,* Foot Washing, 91.

die Füße.[11] - Aus diesen Kurzdarstellungen kann zumindest entnommen werden, daß es zur näheren Bestimmung dessen, wofür Jesu Fußwaschung in VV. 6ff genommen wird, wohl unerläßlich ist, die Schwerpunkte joh Soteriologie insgesamt im Auge zu behalten und die Auslegung des joh Dialogs in kritischer Rückkoppelung dazu vorzunehmen (2.2.3.2). Und weiters müssen wir vor allem fragen, was wir über das *spontane Verständnis* einer erzählten Fußwaschung von Seiten der ersten Leser wissen können; dazu ist ein realienkundlicher Überlegungsgang anzustellen (2.2.3.3).

2.2.3.2 *Fußwaschung und joh Soteriologie:*

Es kann hier nicht geleistet werden, in Kürze einen abgerundeten Überblick über den Themenbereich der joh Soteriologie und ihrer Schwerpunkte zu geben: Dazu ist die forschungsgeschichtliche Lage noch immer zu komplex. Außerdem kommt erschwerend hinzu, daß gerade bei diesem Thema eine allfällige diachrone Aufschichtung der relevanten Texte in traditionelle Vorstellungen und joh Bearbeitung(en) jede Bestimmung der soteriologischen Leitmotive und ihres Zusammenhangs beeinflußt![12] - Deshalb ist es gut, unsere Fragestellung näher zu präzisieren: Wenn die Fußwaschung als *Erniedrigungshandlung* verstanden wird und sie als solche den notwendigen Heilsdienst der *erniedrigenden Passion* darstellen soll, wie paßt dies mit den großen Linien der joh Heilsvorstellung zusammen? Oder anders gewendet: Was ist für Joh das heilsnotwendige Tun oder Sein des Erlösers, so daß *darin* die Symbolhandlung Fußwaschung ihr "heilsgeschichtlich-faktisches" oder "christologisch-ontisches" Gegenüber haben kann?[13]

Wir fragen also zunächst nach der "Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu" für das vierte Evangelium. Dabei ist gleich zu konstatieren, daß Joh - verglichen mit den Synoptikern - in auffälliger Weise die Rede vom "Leiden" vermeidet: πάσχειν kommt weder im JohEv noch in den JohBr vor, "auch die Wortgruppe

[11] *Hultgren*, Footwashing, 541-543; Zitat aaO. 542.

[12] Zur Zeichnung der verschiedenen soteriologischen Ansätze innerhalb eines *dreistufigen* Entwicklungsmodells vgl. etwa *Richter*, Deutung, 58-73, bes. 66-73; weiters *Beutler*, Heilsbedeutung, 188f; *Becker*, Joh II, 401-407, bes. 403ff.407. - Entsprechend anders die Gewichtungen im *zweistufigen* Entwicklungsmodell bei *Fortna*, Predecessor, 251-257.257-264.

[13] Sollte sich also ergeben, daß das JohEv das erlösende Sein und Tun Jesu *nicht* im Geschehen von Leiden, Tod und Auferstehung kulminieren läßt, *sondern andere soteriologische Schwerpunkte setzt*, so müßte überlegt werden, *ob nicht auch die Symbolik der Fußwaschung gerade daraufhin zielt*. Die exponierte Lage der Perikope und die Unbedingtheit in der Formulierung von V. 8 machen diese Überlegung zwingend.

σταυρός, σταυρόω bleibt auf den Passionsbericht ... beschränkt".[14] Natürlich spricht auch Joh vom Lebensausgang Jesu, doch bringt hier der spezifische, doppelbödige Ausdruck "Erhöhung" einen völlig anderen Ton: Erhöhung Jesu ist Verherrlichung und Heimgang zum Vater. Der kenotische Aspekt wird nicht mehr sichtbar.[15] So kann man fragen: "Steht nicht im Zentrum des Johannesevangeliums die Gestalt Jesu als des himmlischen Offenbarers, der den Menschen durch sich selbst, seine Person, sein Wort und sein Werk den Vater auslegt, 'Licht' und 'Leben' schenkt und so das Heil vermittelt? Bildet, von hierher gesehen, der Tod Jesu nicht allenfalls ein Randphänomen, den Endpunkt des Offenbarungsvorganges, dem als solchem eher zufällige Bedeutung zukommt?"[16]

Die Frage, wie dieses Unsichtbarsein der Kenosis-Passion im JohEv aufzufassen sei, brachte die "klassische Kontroverse" zwischen *R. Bultmann* und *E. Käsemann* hervor, deren Positionen lange die Diskussion beherrschten.[17] Für ersteren wollte der Evangelist mit seiner Überlagerung der Rede vom Leiden Jesu durch jene von Erhöhung, Verherrlichung und ὑπάγειν πρὸς τὸν πατήρα gerade jenes "paradoxe Verständnis des Leidens als Ort der Kraft Gottes"[18] herausstellen. Der "gnostische Erlösermythos", in dessen *Formen* die joh Jesusgestalt gezeichnet ist, wird durch das Inkarnationsdogma christlich umgewandelt: Heil begegnet in Niedrigkeit, Gott kommt in Knechtsgesalt.[19] - Bultmann vertritt für das JohEv also doch eine Art "Kreuzestheologie", wie sie in anderer Weise für Paulus prägend war. Dies war auch der Ansatzpunkt vielfacher Kritik

[14] Siehe zum ganzen *Schnackenburg*, Joh II, 498-512 (Exkurs 13), hier 498 (Zitat). Ausführliche Befund-Darstellung etwa aaO. 499-505 und bei *Müller*, Bedeutung, 53-64.

[15] Nicht einmal mehr in der joh Variante der "Ölbergstunde" Jesu Joh 12,27-33 bleibt die "Erschütterung" Jesu länger als einen kurzen Satz im Blickpunkt (V. 27a); das Interesse gilt vielmehr der Verherrlichung Gottes und dem Gericht über den Fürsten dieser Welt und über den Unglauben! Dazu auch *Schweizer*, Einleitung, 146 mit Hinweisen auf E. Käsemann und L. Schottroff z.St.

[16] *Beutler*, Heilsbedeutung, 189.

[17] Vgl. die Kurzdarstellung bei *Schweizer*, Einleitung, 146 sowie ausführlich *Wengst*, Gemeinde, 11-41; speziell zu unserem Thema *Müller*, Bedeutung, 50-53; *Osten-Sacken*, Leistung, 154-158 und die monographische Aufarbeitung bei *Köhler*, Kreuz, 21-84.

[18] So *Müller*, Bedeutung, 50 in seiner Nachzeichnung der Position Bultmanns.

[19] So auch die Interpretation der Selbstverweigerung Petri und des Insistierens Jesu auf die Notwendigkeit der Fußwaschung bei Joh 13,6-8 in *Bultmann*, Joh, 357: Das Heil in Niedrigkeit, Gott in Knechtsgestalt ist der menschlich-natürlichen Gesinnung unakzeptabel; nur der Glaube als dialektisch-eschatologische Existenzform findet Zugang. Zum ganzen vgl. vor allem die Darstellung in *Bultmann*, Theologie, 354-445, bes. 365ff ("gnostischer Erlösermythos"). 392-402 (Inkarnation als Anstoß und Mitte der joh Erlösungstheorie). 402-412 (paradoxe Offenbarung). 427-445 ("Der Glaube als eschatologische Existenz").

an ihm.[20] Solche Kritik wurde seiner Position allerdings *darin* nicht immer gerecht, als ja nicht zuletzt Bultmann sehen lehrte, daß der *kenosis*-Weg des Gottessohnes bei Joh *nicht* speziell *an die Passion* gebunden ist. Mitte der "Heilstatsachen" im joh Sinn sei nicht der Tod Jesu, sondern sein Kommen, seine Menschwerdung.[21] - Bultmann sieht die Mitte joh Soteriologie also in einem Paradoxon: nicht jenem des Kreuzes, sondern jenem der Fleischwerdung Gottes.

Die Kritik *E. Käsemanns* geht einen Schritt weiter: Sie spricht nicht nur der Passion, wie Joh sie deutet, als solcher die "Heilswirksamkeit" ab; sie bestreitet vor allem den *paradoxalen Charakter* der joh Christologie und Erlösungslehre: "Es fehlt ... die tiefe Paradoxie, daß Auferstehungsmacht nur im Schatten des Kreuzes erfahren wird ...".[22] Charakteristisch sei "nicht die Anstößigkeit des Menschgewordenen, sondern immer wieder die anschaubare Herrlichkeit des göttlichen Menschen".[23] Die traditionelle Passionserzählung hat in der joh Bearbeitung sowohl ihren *Leidens-* als auch den *Stellvertretungs- und Sühneaspekt* eingebüßt: Der Evangelist hat "ihr die Züge des Sieges Christi auf(ge)prägt".[24] Er ist insgesamt von einem naiven Doketismus geprägt; die Trägergruppe ist ein "Konventikel mit gnostisierenden Tendenzen".[25] - Die Diskussion der Folgezeit

[20] Exemplarisch *Müller*, Bedeutung, 50: "historische Fehleinschätzung".

[21] *Bultmann*, Theologie, 405: "Im Kerygma der hellenistischen Gemeinde sind der Tod und die Auferstehung Jesu *die Heilstatsachen* ... Gehört nach Paulus zum Heilsgeschehen als ganzem auch die Menschwerdung Christi, so ist diese bei Johannes das entscheidende Heilsereignis; und wenn sie bei Paulus dem Ereignis des Todes untergeordnet ist (...), so könnte man sagen, daß bei Johannes umgekehrt der Tod dem Ereignis der Menschwerdung untergeordnet ist. Jedoch bildet, genauer gesehen, die Menschwerdung als das "Kommen" des Gottessohnes mit dem Tode als seinem "Gehen" eine Einheit (...). In dieser Einheit liegt aber nicht, wie bei Paulus, der Schwerpunkt auf dem *Tode*. Dieser hat bei Johannes keine ausgezeichnete Heilsbedeutung, sondern ist die Vollendung des ἔργον, das mit der Menschwerdung beginnt ...". Vgl. weiters das knappe Zitat oben S. 171, Anm. 6. - Die Kritik an seiner Darstellung joh Soteriologie sollte Bultmann deshalb nicht vorwerfen, er sehe das *Heilswerk zu stark an die Passion verknüpft*. Vielmehr ist kritisch zu fragen, ob der *kenotisch-dialektische Aspekt* ("Gott in Knechtsgestalt eines puren Menschen"; "Heil in der Niedrigkeit"), den Bultmann als Mitte der joh Erlösungssicht, gipfelnd in einer paradox gedachten Fleischwerdung Gottes, insgesamt ausmacht, überhaupt in den Texten gegeben ist. Sowohl paulinisches Denken als auch modern-existentialistisches Lebensgefühl könnten hier seine Sicht der Dinge mehr geprägt haben als die joh Texte!

[22] *Käsemann*, Wille, 111.

[23] Formulierung aus der Positionsdarstellung bei *Osten-Sacken*, Leistung, 155.

[24] *Käsemann*, Wille, 23. - Vgl. auch die mit Käsemann verwandte Sichtweise bei *Lattke*, Einheit, 145.

[25] *Käsemann*, Wille, 152. - Diese reichlich undifferenzierte Qualifikation erregte natürlich Widerspruch, der seinerseits oft genug vor allem von positionellen Interessen geprägt schien.

gestaltete sich vielschichtig und abwechslungsreich. Prägend waren darin vor allem die gelegentlich an "Religionskriege" gemahnenden Debatten um das religionsgeschichtliche Verhältnis zur "Gnosis"[26] und die diachrone Aufschichtung dieser Beziehung im Verlauf der joh Gemeinde- und Literaturgeschichte.[27]

Ein gewisser Konsens - zumindest in der *Beschreibung* der joh Soteriologieschwerpunkte, wenn schon nicht in ihrer *Ableitung und Erklärung* - scheint in diesen Debatten dennoch erreicht. Er zeichnet sich vor allem in jenen Arbeiten ab, die auf religionsgeschichtliche Zuweisungen und theologisch-aktualisierende Beurteilungen *zunächst* verzichteten und sich vor allem der Erhebung des Befundes widmeten.[28] Und dabei ist auffällig, daß im JohEv jene überlieferten soteriologischen Traditionen, die um die Lebenshingabe Jesu am Kreuz herum angesiedelt waren, nicht völlig verschwunden sind,[29] daß sie aber nun in einem ganz eigenständigen Bezugsfeld stehen: Da ist einerseits das *joh Wegschema* von der Sendung des Erlösers und Offenbarers in die Welt und seiner Rückkehr zum Vater, um den Seinen dort einen Platz zu bereiten. In diesem Modell fließen joh Kosmologie, Anthropologie, Christologie und Soteriologie zusammen und zeigen, daß das Kreuz nicht als solches heilsbedeutsam ist, sondern als *Durchgangspunkt* bei der Rückkehr zum Vater zu werten ist: Es handelt sich "nur" um die irdisch-sichtbare Seite des eigentlich heilsbedeutsamen ὑπάγειν πρὸς τὸν θεόν (13,3).[30] Charakteristisch für den joh Umgang mit dem traditio-

[26] "Hat für Bultmann ein bekehrter Gnostiker seine mitgebrachte Sprache radikal christianisiert und in den Dienst der neuen Verkündigung gestellt, so zweifelt Käsemann daran, ob überhaupt eine Bekehrung stattgefunden hat... Hier adaptiert vielmehr ein Gnostiker christliche Überlieferungen": *Thyen*, Literatur (1975), 54f. - Dazu kommen noch jene Arbeiten, die eine religionsgeschichtliche Inbezugsetzung zu einer (vorchristlichen!) Gnosis insgesamt ablehnen.

[27] Siehe die anregend gestaltete, bis in die Gegenwart reichende Darstellung bei *Wengst*, Gemeinde, 15-40.

[28] M.E. sind hier vor allem zu nennen: *Schnackenburg*, Joh II, 498-512 (Exkurs 13: Erhöhung und Verherrlichung Jesu); *Müller*, Bedeutung, 49-71 und auch *Becker*, Joh II, 401-407 (Exkurs 8: Die Deutung des Todes Jesu im Joh) sowie *Loader*, Christology, bes. 93-123. Weiters: *Thüsing*, Erhöhung, 3-288 und bes. für unsere spezifischen Fragen aaO. 289-294: Im Sinn einer Befundsammlung ist diese Monographie bis heute wichtig, wenn auch bezüglich der religions- und redaktionsgeschichtlichen Probleme z.T. überholt (vgl. aber den Anhang in der 2. Auflage aaO. 297-337).

[29] Vgl. etwa die "Lamm-Gottes"-Titulatur 1,29; die Lebenshingabe des "guten Hirten" für seine Schafe 10,11.15; vor allem aber 3,16 (vgl. aber die joh Variation V. 17!); 6,51; 12,23f. Dazu vor allem *Beutler*, Heilsbedeutung, 192ff.

[30] Siehe etwa *Müller*, Bedeutung, 53-56; *Becker*, Joh II, 402-406 (404: "Wegskizze") und *Nicholson*, Death, 75-144. - Daß im JohEv der Tod Jesu dennoch regelrechtes Sühnegeschehen sei, behauptet jetzt wieder *Beasley-Murray*, John, LXXXIVf ("The language of exaltation via death to the Father's presence ..., should lead neither to a minimizing of

nellen Kerygma vom Heilstod Jesu am Kreuz ist seine pointierte Rede von der "Erhöhung" Jesu: Den assoziativen Hintergrund bildet natürlich die Kreuzigung, doch aus dem *Skandalon* ist bei Joh *Ironie* geworden:[31] Die Erhöhung Jesu ist in Wahrheit seine *Verherrlichung* und in Jesu Verherrlichung ist auch der Vater verherrlicht. Und gerade diese Verherrlichung ist im JohEv als heilskonstitutiv für die Glaubenden verkündet.[32]

Wir brauchen hier keine weiteren Differenzierungen: Für unsere Frage nach den soteriologischen Angelpunkten im JohEv als Interpretationshinweis für die Erklärung der Symbolik der Fußwaschungshandlung nach Joh 13,6ff können wir festhalten: (1) Das Kreuz ist im JohEv in allen wesentlichen Schichten weniger *Erniedrigungs- denn Erhöhungsgeschehen.*[33] (2) Das Kreuz als Erhöhungsgeschehen ist nicht systematischer Mittelpunkt der joh Erlösungstheorie, sondern vielmehr nur *ein* - wiewohl wichtiger - "Durchgangspunkt" des Erlösers und Offenbarers.[34] (3) Damit zeigt sich, daß im JohEv nicht *ein* soteriologischer Tatbestand oder *ein* soteriologisches Bild alles in sich eingreift. Diesen Befund kann man noch am besten durch die abstrahierende Rede vom *joh Wegschema* als soteriologischem System ausdrücken: "Heilsnotwendig" sind dann in gleicher Weise des Offenbarers Präexistenz, Fleischwerdung, Offenbarungswirken in der Welt (mit kritischer Provokation von Glaube/Unglaube), Hinausgehen aus dieser Welt als Hingehen zum Vater zur eigenen und zu dessen Verherrlichung, um für die Seinen dort einen Platz zu bereiten (14,2f).[35]

the vicarious nature of the death endured ..."; mit Hinweis auf Jes 52,13): In der vom Autor angezielten Intention zu Unrecht und wohl ohne große Aussicht auf breite Zustimmung!

31 Die urchristliche Tradition verarbeitet das Skandalon zunächst mit dem Bekenntnis zur "heilsgeschichtlichen Notwendigkeit" (δεῖ): Nach Joh 3,14f "muß" der Menschensohn aber nicht "vieles erleiden" wie bei Mk 8,31, sondern: *Er muß erhöht werden!* - Zur Darstellung und Deutung der joh Erhöhungsaussagen: *Schnackenburg,* Joh II, 499-502; *Müller,* Bedeutung, 56-61. Weiters *Thüsing,* Erhöhung, 3-35. Zur Ironie der joh Darstellung des Todes Jesu: *Culpepper,* Anatomy, 173f.

32 Dazu *Thüsing,* Erhöhung, 101-192 und dann bes. *Nicholson,* Death, 141-144 (mit Verweis u.a. auf 16,4). - Zur "Erhöhung" als "Verherrlichung" und den soteriologischen Implikationen insgesamt: *Müller,* Bedeutung, 61-64.

33 So auch die knappe Darstellung in *Gnilka,* Theologie, 132.

34 *Becker,* Joh II, 573: Für den Evangelisten (!) "ist das Kreuz nicht Tiefpunkt in der Konsequenz der Inkarnation, vielmehr Rückkehr des Gesandten zum Vater, nicht paradoxe Einheit von Niedrigkeit und Verherrlichung, sondern nach der Sendung in die Welt der notwendige komplementäre Teil dazu, nämlich Jesu Erhöhung als Rückkehr zum Vater". In *dieser Hinsicht* ist wohl auch *Lattke,* Einheit, 145 zuzustimmen: "Hat Jesu Tod dennoch 'Schwerpunktcharakter', dann einzig als Ende seines Offenbarungswirkens, damit als Vollendung des ihm vom Vater gegebenen Offenbarungswerkes und Heilsauftrages, als Rückkehr in seine präexistente Herrlichkeit und - in Bezug auf die Seinen - als Beginn einer neuen Präsenz [als Pneuma-Paraklet] in seinem bewahrenden Wort".

Umgelegt auf die Auslegung des Deute-Dialogs der VV. 6ff heißt dies: Die Fußwaschungshandlung Jesu als soteriologisches Symbol wird wohl kaum die *Erniedrigung der Passion als heilsnotwendig* verkünden. Mit dem Tun der Fußwaschung stellt Jesus nicht eine *am Kreuz gipfelnde Kenosis* dar. Von den Leitlinien joh Soteriologie ausgehend müßte sich die Symbolhandlung vielmehr auf den zuvor kurz beschriebenen *Erlöserdienst Jesu insgesamt* beziehen und hätte den *ganzen Weg des Offenbarers* im Blick.[36] - Dem steht nur scheinbar entgegen, daß es sich beim Akt der Fußwaschung um einen *niedrigen Sklavendienst* handelt, der als solcher automatisch eine Kenosis-Soteriologie als "Sachhälfte" assoziieren ließe: Der folgende realienkundliche Arbeitsschritt kann helfen, auch von der Seite der "Bildhälfte" her die Auslegung zu präzisieren.

2.2.3.3 *Fußwaschung - Sklavendienst oder Liebeserweis?*

Wenn die Fußwaschungserzählung vom Autor der VV. 6-8 als soteriologische *Symbolhandlung* verstanden wird, und wenn es gilt, den Sinn dieser Deutung näherhin zu ermitteln, dann muß präzisiert werden, welche Konnotationen für Leser/Hörer im Rahmen der antiken Kulturwelt mit einer Fußwaschung verbunden sind. Zur Eingrenzung des diesbezüglich heranzuziehenden Materials hilft der Verweis auf die erstaunte und spontane Ablehnung dieses Geschehens durch Petrus (V. 6): Die Konnotationen, mit denen der Deute-Dialog VV. 6-8 spielt, haben jedenfalls zunächst einmal mit Fragen der *Rangordnung* zu tun: Ob es Jesus zukommt, seinen Jüngern die Fuße zu waschen bzw. ob es den Jüngern zukommt, vom Meister die Füße gewaschen zu bekommen. Daraus ist zu schließen, daß Bezugsfelder wie *Hygiene, moralische und rituelle Reinheit,*[37] *bap-*

35 S. dazu das Kapitel "Salvation Event in John" bei *Loader,* Christology, 136-189.

36 Dem entspricht ja auch V. 3, der durch ἐξῆλθεν - ὑπάγει als Verstehenshorizont der Symbolhandlung tatsächlich beide "Endpunkte" des christologisch-soteriologischen Wegschemas explizit nennt. (In den meisten neueren diachronen Textentwicklungsmodellen wird V. 3 dann auch zur selben Schicht wie VV. 6ff geschlagen.) - *Insofern* kann *Thyen,* Johannes 13, 348 zugestimmt werden: "Die Fußwaschung ist also nichts anderes als das Zeichen, das auf die Stunde der ἀνάβασις des Sohnes verweist, in der sich seine Sendung und damit das Heil vollendet". Der von der Gnosisfrage dominierten näheren Ausfaltung dieser Aussage stehe ich reservierter gegenüber!

37 Dabei wurde immer wieder auf Ex 40,31 und dessen Wirkungsgeschichte bis hin zu *Philo,* Mos 2, 138 (*Cohn,* Philonis Opera IV, 232) und *POxy 840* (*Schneemelcher,* Apokryphen [5]I, 81f) verwiesen.

tistische Praktiken und ähnliches für unsere Frage ausscheiden und auch diesbezügliche kulturkundliche Belegmaterialien *hier* nicht zu untersuchen sind.

So weit reicht auch, wie wir sahen, der Konsens der allermeisten Ausleger: Ausgehend von Petri Weigerung, daß der κύριος ihm die Füße wäscht, wird duchwegs darauf hingewiesen, daß im altjüdischen Verständnis die Arbeit des Füßewaschens als niedrigster Sklavendienst aufgefaßt wurde, der einem israelstämmigen Sklaven gar nicht zumutbar ist und der höchstens von ausländischen Sklaven verlangt werden darf.[38] Daraus folgt dann die übliche Deutung, derzufolge Jesus hier den von ihm übernommenen Heilsdienst der Passion darstellt und die Teilhabe am Heil für die Jünger an diesen seinen Dienst bindet. - Betrachtet man die Forschungsgeschichte näher, so fällt auf, daß in jüngerer Zeit ein gewisses Unbehagen mit der einlinigen Bestimmung von *Fußwaschung als erniedrigender Sklavendienst* Platz greift.[39] Eine differenziertere Durchsicht des diesbezüglichen Textmaterials scheint also jedenfalls vonnöten: Dabei werden sich - das kann vorweggenommen werden - zusätzlich zur sonst üblichen realienkundlichen Bestimmung der Fußwaschung als "unzumutbarer" Sklavendienst zwei Aspekte hervorheben: Einerseits haben Fußwaschungen regelmäßig mit *Ankunft, Heimkehr, Aufnahme von Gästen ins eigene Haus* oder ähnlichem zu tun; andererseits begegenen sie oft in Texten, wo sich durch diese Handlung *ein besonders qualifiziertes, intimes Naheverhältnis ausdrückt.*[40] Unsere Belegdurch-

[38] Vgl. zu den Belegen weiter unten.

[39] So meint etwa schon *Brown,* John II, 564 unter Hinweis auf *JosAs 20:* "It is possible that, besides being seen as an act of humble devotion, the footwashing would have been understood as a traditional act of love". *Barrett,* John, 441, nachdem auch er zunächst das Vollziehen einer Fußwaschung als "menial task" beschrieben hat: "The degrading character of the task should not however be exaggerated..."; dazu verweist er darauf, daß auch Belege existieren, wo Frauen für die Männer, Kinder für die Eltern, Schüler für den Rabbi diesen Dienst übernehmen. Ähnlich *Becker,* Joh II, 421: "Es ist auch nicht ganz richtig, wenn Jesu Tat als Sklavendienst gedeutet wird: Sicherlich waren für den nierigen Dienst auch die Hausknechte zuständig, doch war er ebenso Frauenpflicht dem Mann und Kinderdienst dem Vater gegenüber. Er gehörte naturgemäß zur Situation der Heimkehr oder "Ankunft ..." (letzteren Aspekt betont bes. auch *Hultgren,* Footwashing, 541f). Außer bei Hultgren haben solche Präzisierungen in der realienkundlichen Beurteilung einer Fußwaschungshandlung an der eigentlichen Exegese von Joh 13 aber kaum etwas geändert. - Curiositatis causa sei noch die völlig unhaltbare kulturkundliche Hintergrunddarstellung für eine Fußwaschungserzählung erwähnt, die *Knox,* John 13, 162 lieferte: ein hellenistisches "Sprichwort" aus der Popularliteratur, das besagt, man solle "nichts mit ungewaschenen Füßen", d.h. unvorbereitet tun!

[40] Letzteres sah schon zu Jahrhundertbeginn *Eisler,* Fußwaschung, 268-271. Offensichtlich wegen seiner verfehlten Konzentration auf die - unjoh! - ἱερὸς γάμος-Vorstellung fand er aber keine Zustimmung für seine Auslegung. Der jüngst erschienene kleine Beitrag *Hofius,* Fußwaschung, 171-177 bestimmt (mit interessanten Belegen) Fußwaschungshandlungen als "Liebeserweis", ohne durch problematische religionsgeschichtliche Ableitungsversuche belastet zu sein. Ich halte diesen feinen Artikel, der die Exegese von Lk 7,44 weitertreiben möchte, für richtungsweisend auch was die realienkundliche Arbeit an Joh 13 betrifft!

sicht wird vor allem auf diese beiden, in der Auslegung von Joh 13 bisher zu wenig gewürdigten Konnotationsfelder achten müssen! Da in verschiedenen Arbeiten bereits eine Fülle von Stellenmaterial verzeichnet ist, liegt die hier zu leistende Arbeit weniger im Auffinden denn im richtigen Einordnen und Gewichten der relevanten Texte.[41] Ich gruppiere die Texte vor allem *thematisch* und nur ganz locker nach Herkunft (nichtjüdische Antike, jüdische Antike) und kaum nach Entstehungszeit.[42] Es geht uns bloß darum, die spontanen Assoziationen aufzuspüren, die ein antiker Mensch, insbesondere ein in jüdischer Tradition stehender, mit der Erzählung einer Fußwaschung verband.

(1) Fußwaschung als Sklavendienst

Es ist zweifellos richtig, daß es in der heidnischen wie jüdischen Antike zu den *Sklavendiensten* zählte, eine Fußwaschung an jemand anderem vornehmen zu müssen: So sind vor allem jene Stellen aufschlußreich, welche die "Inbesitznahme" von Sklaven/Sklavinnen darin vollzogen sahen, daß jene diesen Dienst erstmals am neuen Herren leisten mußten. *Herodot* berichtet von einem Orakel, das die Zerstörung Milets ansagt, darin heißt es: "Deine Gemahlinnen waschen den Fuß langlockigen Herren" (d.h. den Persern). Nach dem Sieg der Perser wurden dann tatsächlich die meisten Männer getötet, die Frauen und Kinder aber in die Sklaverei geführt.[43] Fußwaschung und kriegerische Unterwerfungs-

[41] Materialsammlungen, die z.T. recht umfangreich, z.T. auch nach Bezugsbereichen strukturiert sind, bieten u.a.: *Strack - Billerbeck,* Kommentar I, 427f.706f; II, 163.557; III, 653; IV/2, 698-744, bes. 712.717f (Exkurs zum altjüdischen Sklavenwesen); *Kötting,* RAC VIII, 743-777. Weiters *Eisler,* Fußwaschung, 269-271; *Bauer,* Joh, 168f; *Bonsirven,* Textes, 796 (Index zu Joh 13,5); *Schlatter,* Joh, 281; *Lohse,* Fußwaschung, 9-15; *Weiss,* Foot Washing, 302-305; *Derrett,* Domine, 21-27; *Hultgren,* Footwashing, 541f. Vor allem jetzt *Hofius,* Fußwaschung, 173-176. - Erst nach Ferstigstellung dieses Abschnittes konnte ich in die jüngst erschienene Dissertation *Thomas,* Footwashing, 26-60 Einsicht nehmen, wo ausführlich die soziokulturellen Konnotationen untersucht werden. Viele Texte, die ich heranzog, finden sich auch dort; auch die auslegungsrelevanten Ergebnisse kommen einander nahe, was als Bestätigung gelten kann. Thomas widmet sich allerdings auch *rituellen* Fußwaschungen, welche ich *an dieser Stelle* ausblende.

[42] Dies deshalb, weil keine religions- oder kulturgeschichtlichen "Ableitungen" angestrebt zu werden brauchen. Es wird sich überdies zeigen, daß sich die Konnotationsfelder und deren Gewichtung in der heidnischen und der jüdischen Antike bezüglich "Fußwaschung" kaum voneinander unterscheiden. Deshalb sind in unserem Fragezusammenhang die *Einleitungsfragen* zu den gebotenen Texten wenig bedeutsam.

[43] Siehe *Herodot,* 6,19 (zitiert nach der Artemis-Ausgabe *Herodot,* Geschichten II, 76). Griechischer Text und deutsche Übersetzung der gesamten Passage auch bei *Lohse,*

sklaverei sind aber auch im AT miteinander verbunden, wie *Psalm 60,10 und 108,10* (mit gleichem Text) zeigen: "Doch Moab ist mein Waschbecken, auf Edom werfe ich meinen Schuh, ich triumphiere über das Land der Philister".[44] - Daß körperliches Waschen einer anderen Person grundsätzlich Sklavenarbeit war, geht prägnant auch aus ExR 25,6 (zu Ex 16,4) hervor: "Among mortals it is the slave who washes his master...".[45] So sah dann die jüdische Rechtsordnung vor, daß israelstämmige Sklaven *nicht* zum Dienst der Fußwaschung heranzuziehen sind: In Auslegung von Ex 21,2 und Lev 25,39 heißt es: "Er soll ihm (dem Herrn) nicht seine Füße waschen, er soll ihm nicht seine Schuhe ausziehen, er soll ihm nicht Gerätschaften (Wäsche usw.) ins Badehaus tragen, er soll ihn nicht an seinen Hüften stützen, wenn er eine Stufe emporsteigt, u. er soll ihn nicht in einer Sänfte oder auf einem Tragsessel oder auf einem Ruhebett tragen, wie es die (eigentlichen) Sklaven tun".[46] Umgekehrt schildert der Talmud die rechtskräftige Inbesitznahme fremdstämmiger Sklaven als Vollzug gerade dieser persönlich-körperlicher Dienstleistungen: "Wenn er ihm den Schuh auszieht, den Schuh löst, ihm die Sachen nach dem Badehause trägt, ihn auszieht, wäscht, schmiert, frottiert, anzieht, und anschuht, oder wenn er ihn hochhebt, so hat er ihn geeignet".[47]

(2) *Fußwaschung als Ehrung des Gastes und als Liebeserweis*

Nun ist es bezeichnend, daß es neben diesen Texten, die von Fußwaschung als eigentlicher Sklavenarbeit, besonders als rechtlicher Akt der Inbesitznahme, sprechen, weitaus mehr Belege gibt, die über diesen Aspekt hinausgehen: Heimkehrenden Familienmitgliedern und Fremden, die als Gäste ins eigene Haus

Fußwaschung, 9 mit Anm. 6.7. Siehe dazu *Kötting,* RAC VIII, 749, der ebd. auch noch auf einen Stoff aus der *Theseus-Legende* verweist (mit vielen Belegen): Der Unhold Skiron zwang an einer engen Stelle am Meer, an dem er den Durchgang versperrte, die Passanten, ihm die Füße zu waschen, um sie währenddessen in die Klippen zu stürzen. Theseus weigerte sich und warf den Skiron seinerseits ins Meer.

[44] Im Original: סִיר רַחְצִי . LXX weicht ab: λέβης (Kessel) *ἐλπίδος* μου. Durch den Parallelismus mit dem eindeutigen Besitzergreifungsgestus "den Schuh auf etwas setzen" ist auch die Waschbecken-Vorstellung im Sinn einer Fußwaschung durch die unterworfenen Moabiter aufzufassen. *Dahood,* Ps II, 80 versteht das "washbasin" ausdrücklich als *Fuß*waschbecken.

[45] ExR 25,6 (zu Ex 16,4) zitiert nach *Freedman - Simon,* Midrash Rabbah III (*S.M. Lehrman,* Exodus), 307.

[46] Mek Ex 21,2 (82a) zitiert nach *Strack - Billerbeck,* Kommentar IV/2, 712: die Klammerausdrücke im Zitat sind Verdeutlichungen des Kommentators.

[47] So bT BB fol 53b (zitiert nach *Goldschmidt,* Talmud VIII, 158); fast textgleich bT Qid fol 22b (*Goldschmidt,* Talmud VI, 581).

aufgenommen werden, wird die Gelegenheit gegeben, sich die Füße zu waschen. Zur besonderen Ehrenbezeugung kann diese Fußwaschung auch am Einkehrenden vollzogen werden: üblicherweise von Hausknechten oder -mägden. Als Erweis ganz besonderer Wertschätzung gilt es, wenn sie vom Sohn, der Tochter, der Frau des Hauses oder gar vom Hausherrn selbst vorgenommen wird. Häufig in Verbindung mit der Situation des Einkehrens, gelegentlich aber auch unabhängig davon, bringen nicht wenige Belege eine weitere Note der *Intimität* ins Spiel: Schüler tun dem Rabbi diesen körperlich-intimen Dienst, Kinder den Eltern, Frauen ihren Männern. Im letzteren Fall gewinnt die Fußwaschung eine durchaus erotische Komponente und kann so die Liebe besiegeln. Die Argumentationsfigur ist dabei konstant: Fußwaschung ist Sklavendienst; *wird sie aber von jemand anderem vollzogen, so drückt sich darin besondere Wertschätzung oder Liebe aus!*

Das wohl berühmteste Beispiel für diese Bedeutungskombination aus der altgriechischen Kulturwelt bietet *Homer* im 19. Gesang der *Odyssee:* Um den einkehrenden Gast, den Penelope noch nicht als Odysseus erkennt, der in ihr aber die Erinnerung an den Gatten wachruft, besonders zu ehren, bietet sie ihm zur Aufnahme eine Fußwaschung an. Diese soll aber nicht von einer der Hausmägde vollzogen werden, sondern von der greisen Amme Eurykleia, die das Besondere der Szene dunkel erahnt und die deshalb den ungewöhnlichen Befehl gern erfüllt.[48] - Nach *Herodot,* 2,172 scheint es zumindest in Ägypten bei feierlichen Gastmählern zum guten Ton gehört zu haben, den Gästen vor Tisch in kostbaren Waschbecken die Füße zu waschen.[49] Analog dazu und ebenso in Ägypten angesiedelt ist jene Stelle aus *Joseph und Aseneth,* die anläßlich des ersten Besuchs des Joseph im Elternhaus Aseneths eine Gastfußwaschung zu erzählen weiß.[50] - Von Fußwaschungen zur Begrüßung von Gästen berichten auch

[48] *Homer,* Odyssee, 19,317-388. In Folge ist in die Erzählung noch eine spezielle Variante des *Wiedererkennungsmotivs* verwoben: Eurykleia erkennt an der Narbe einer Jagdverletzung im Fremden ihren Milchsohn Odysseus.

[49] Der Vater der Geschichtsschreibung berichtet vom ägyptischen König: "Unter den tausend Kostbarkeiten, die ihm zur Verfügung standen, war auch ein Fußbecken aus Gold, in dem Amasis selbst und all seine Tischgenossen sich jedesmal die Füße waschen ließen": zitiert nach der Artemis-Ausgabe *Herodot,* Geschichten I, 216. *Kötting,* RAC VIII, 747, der diese Stelle anführt, weist u.a. noch auf das *Aischylos-Fragment* Nr. 375, *Plato,* Symposion, 174e-175a und *Justin,* Apologie 1,9 hin: "Der Gast (konnte) die F(uß-waschung) erwarten".

[50] JosAs 7,1: "Und es ging hinein Joseph in des Haus Pentephres' und setzte sich auf den Thron. Und sie wuschen seine Füße (*χαι ενψαν τους ποδας αυτου*) und stellten hin ihm einen Tisch besonders, ..." (zitiert nach *Burchard,* JSHRZ II/4, 646; als weiterer Beleg einer Gastfußwaschung ist ebd. Anm. b *Vita Aesopi, G 61* angeführt; griechischer Text: *Burchard,* Text, 10).

Altes und Neues Testament: Gen 18,4;[51] 19,2; 24,32; 43,24; Ri 19,21; 2 Sam 11,8.[52] Lk 7,44 spricht von einer Fußwaschung der Gäste eingangs des Gastmahles; Joh 2,6 läßt entsprechendes vermuten und auch 1 Tim 5,10 wird gern so interpretiert, daß die Fußwaschung durch die Witwen ein gastfreundlicher Aufnahmeritus ist.[53] - Auch rabbinische Belege lassen sich anführen: Im *Sifre Dtn § 355* wird von einem Großeinkäufer erzählt, der zu einem Ölproduzenten kommt. Dieser lädt ihn zu sich ins Haus. "Als er zu seinem Haus kam, rief er seine Magd. Er sage zu ihr: Komm und wasche uns die Füsse. Sie füllte eine Schüssel mit Öl und wusch (darin) ihre Füsse".[54] Im *Midrasch zu den Sprichwörtern* wird die schöne Geschichte erzählt, wie König Salomo, der gerade von der Regierung vertrieben war, zunächst bei einem Reichen eingeladen ist, der ihn zwar üppig bewirtet, aber seinen Gast taktlos behandelt. Tags darauf lädt ihn ein anderer ein: "Mein Herr König! Ich bin ein armer Mann, wenn du bei mir vorsprechen willst, ich habe ein wenig Gemüse, was ich dir vorsetzen will ... Als er da angelangt war, wusch er (der Gastgeber) ihm seine Hände und seine Füsse und setze ihm ein wenig Gemüse vor und fing darauf an, den Salomo zu trö-

[51] Abra(ha)m sagt zu seinen drei geheimnisvollen Gästen: "Man wird etwas Wasser holen; dann könnt ihr euch die Füße waschen ...". In der Wirkungsgeschichte dieser Tradition geht die Tendenz dahin, daß *Abraham selbst* den Gästen die Füße wäscht: *Philo,* quaest Gen 4,5 (vgl. die Diskussion dieser Stelle bei *Weiss,* Foot Washing, 303). An anderer Stelle beauftragt er damit seinen Sohn Isaak: *TestAbr* 3,6: "... Mein lieber Isaak, geh, gieß Wasser in die Schüssel, daß wir dem Gast die Füße waschen" (hier allerdings anläßlich des legendarischen Besuchs des Erzengels Michael; zitiert nach *Rießler,* Schrifttum, 1092; zum relativ späten Entstehungsdatum und anderen Einleitungsfragen: *Janssen,* JSHRZ III/2, 195-204).

[52] Bei letzerer Stelle (David zu Urija: "Geh in dein Haus hinab, und wasch dir die Füße!") wurde überlegt, ob es sich hier um eine Aufforderung an Urija handelt, mit seiner Frau Batseba zu schlafen (*Eisler,* Fußwaschung, 269f: "altbiblischer Euphemismus", mit Hinweis auf V. 11: "bei meiner Frau liegen"). In diesem Fall wäre der Beleg nicht als Einkehr-Fußwaschung aufzufassen, sondern als Intimitätsgestus. Gegen diese Deutung aber u.a. *Lohse,* Fußwaschung, 11f, der zwar zugibt, daß "רגלים gelegentlich ein Euphemismus für Pudenda ist", sich aber für ein Verständnis im Sinn von "mach dir's bequem" oder "übernachte" entscheidet (Ich weise darauf hin, daß Hld 5,2 diese Auffassung stützen kann). - Für unseren Zweck genügt die Feststellung, daß Füße waschen jedenfalls hier nichts mit Sklaventum zu tun hat!

[53] Zu Lk 7,44 jetzt vor allem *Hofius,* Fußwaschung, 171ff.176f, der zum Ergebnis kommt, daß hinter der Stelle *nicht* die Kritik an der Nichterfüllung einer vermeintlichen *gastgeberlichen Pflichtübung* steht. Da eine Fußwaschung vielmehr eine Liebesbezeugung sei, gehe es um den Kontrast zur großen Liebe der Sünderin. Das wird im Grund richtig sein; doch ist nicht zu vergessen, daß Lk als Redaktor die freie Verwendung von *Mahlmotiven* liebt: s. oben S. 99ff.

[54] Sifre Dtn § 355 (4. Auslegung zu 33,24); zitiert nach *Bietenhard,* Sifre, 877. Dieselbe Geschichte ist schon überliefert in bT Men fol 85b (*Goldschmidt,* Talmud X, 663f).

sten". Die Fußwaschung ist hier zugleich Empfangsgestus und besonders taktvolle Ehrung, an der es der andere Gastgeber fehlen lassen hatte.[55]

Auch als Ausdruck besonderer *Anhänglichkeit, Treue und Wertschätzung* ist der Dienst der Fußwaschung vielfach bezeugt: Aus der griechisch-römischen Antike führe ich einen Beleg aus der Pompejus-Vita des *Plutarch* an: Nach der gegen Caesars Truppen verlorenen Schlacht von Pharsalos floh Pompejus mit wenig Gefolgschaft zum Meer. Nachdem er schließlich auch alle Sklaven weggeschickt hatte, wurde er mit zwei Getreuen an Bord eines römischen Frachtschiffes genommen. "Als die Zeit zum Abendessen da war und der Schiffsherr es nach dem Maße des Vorhandenen bereiten ließ, sah Favonius, wie Pompejus in Ermangelung von Dienern sich selbst die Schuhe auszuziehen begann, lief hinzu und half ihm dabei wie beim Salben. Auch in der Folge umsorgte er ihn und leistete ihm beständig die Dienste wie sonst Sklaven ihren Herren bis zum Waschen der Füße und der Bereitung des Mahles, so daß, wer diese edelmütige, schlichte und unverstellte Dienstleistung beobachtet hätte, wohl hätte sagen können: 'Wie doch dem Edlen alles wohl sich schickt!'"[56] - Als persönliche Dienstleistung, die Schülern ihrem Rabbi und Kindern ihren Eltern gegenüber wohl ansteht, erscheint die Fußwaschung in der altjüdischen Literatur: In *Tosefta Qidduschin 1,11 (336)* heißt es: "Welches sind die Pflichten des Kindes gegenüber dem Vater? Man speist und tränkt ihn, man kleidet und bedeckt ihn, man führt ihn ein und aus, man wäscht ihm sein Gesicht, seine Hände u. seine Füße, gleichviel ob Sohn oder Tochter".[57] Ähnliches zum Verhältnis Rabbi - Schüler im *babylonischen Talmud, Ketubbot:* "Alle Arbeiten, die ein Sklave für seinen Herrn verrichten muß, verrichte auch ein Schüler für seinen Lehrer, ausgenommen die Schuhe lösen. Raba sagte: Dies nur in Orten, wo man ihn nicht

[55] MidrSpr zu 15,17 zitiert nach *Wünsche,* Bibliotheca Rabbinica IV (Midrasch Mischle), 48. Auf die Stelle macht *Hofius,* Fußwaschung, 174f aufmerksam; sie ist auch im Jalqut Schim'oni II, § 953 überliefert. - Im 6. Jhd. n. Chr. bezeugt die *Benedikt-Regel* (Kapitel 53, bes. 13) noch das gleiche Verständnis: Den Gästen, die wie Christus aufzunehmen sind, soll der *Abt* durch eine Fußwaschung Ehre erweisen.

[56] *Plutarch,* Pompejus, 73 (Schlußabsatz) zitiert nach der dtv-Ausgabe *Plutarch,* Große Griechen und Römer III, 243 (Das Schlußzitat ist das Euripides-Fragment Nr. 961). - Auf den interessanten Beleg weisen hin *Bauer,* Joh, 169; *Lohse,* Fußwaschung, 10.

[57] T Qid 1,11 (336) zitiert nach *Strack - Billerbeck,* Kommentar, I, 706. Vgl. auch die ähnliche Stelle bT Qid fol 31b (*Goldschmidt,* Talmud VI, 612), dort aber ohne Erwähnung der Fußwaschung. - Auch Mek zu Ex 21,2 (82a) ist hier nochmals zu nennen: Nach der oben zitierten Liste der Dienste, welche fremdstämmige Sklaven zu tun haben und von denen israelstämmige ausgenommen sind, fährt der Text fort: "Die Schrift sagt lehrend Lv 25,46: Über eure Brüder, die Kinder Israel, ... da sollst du nicht mit schwerem Druck herrschen. Aber durch seinen Sohn oder durch seinen Schüler darf er es (nämlich sich jene persönlichen Dienste erweisen lassen)", zitiert nach *Strack - Billerbeck,* Kommentar IV/2, 712.

kennt, in Orten aber, wo man ihn kennt, ist nichts dabei ...".[58] - In besonderen Fällen kann sich die familienübliche "Rollenverteilung" beim Füßewaschen *vertauschen:* Aus Ehrfurcht vor seiner Gelehrsamkeit will eine Mutter ihrem Sohn die Füße waschen: "Die Mutter von Rabbi Yisma'el kam (einmal) und klagte über ihn bei unseren Gelehrten ... sie sagten zu ihr: was hat er dir getan? Sie sagte: wenn er aus dem Versammlungshaus kommt, will ich seine Füße abspülen [und von dem (Wasser) trinken], aber er erlaubt es mir nicht. Sie sagen zu ihm: Weil das ihr Wille ist, ist es (auch) ihre Ehre!"[59] - Diese "Rollenvertauschung" bei den Sklavendiensten kann aber auch in theologisch-bekenntnishaftem Zusammenhang vorkommen: Im oben schon angeführten, schönen Beleg aus dem *Midrasch Rabba zu Exodus* (25,6) werden die bereits bekannten Sklavendienste wie Waschen, Ankleiden, Schuhe anziehen etc. verwendet, um dem Leser die völlig unbegreifliche und ungeschuldete Liebe Jahwes zu Israel nahezubringen: "Among mortals, it is the slave who washes his master, but of God we read, *Then washed I thee with water* (Ezek. XVI, 19). Among mortals, the slave clothes his master, but of God we read, *I clothed thee also with richly woven work* (ib. 10). Among mortals, the slave puts on his master's shoes, but of God we read *And shod thee with sealskin* (ib.). Among mortals, it is the slave who carries his master, but of God we read *And how I bore you on eagles' wings* (Ex. XIX, 4)". Und nach einigen weiteren ähnlichen Beispielen in bekenntnishaftem Ton: *"There is none like unto Thee among the gods, O Lord; and there are no works like Thine".*[60]

Das Schillern der Konnotationen einer Fußwaschungshandlung zwischen Sklaven- und Liebesdienst ist am deutlichsten zu sehen bei Texten, die von der *Liebe zwischen Mann und Frau* sprechen: Auch hier zunächst zwei Hinweise auf klassisch-antike Belege: *Plutarch* erzählt in den *Moralia* von einem Brauch auf

[58] bT Ket fol 96a zitiert nach *Goldschmidt,* Talmud V, 305f. Daß bei Unbekanntheit der Schüler von den allerniedrigsten Diensten befreit ist, hat seinen Grund darin, daß er nicht für einen Sklaven gehalten werden soll. Für ihn selber bedeutet die Dienstleistung ja ohnehin einen kindlichen Ehrendienst. Daß hier die Fußwaschung nicht explizit erwähnt ist, trägt wenig aus: Die Listen mit den "Sklavendiensten" variieren leicht. Siehe zur Stelle auch *Gnilka,* Jesus, 169f.

[59] pT Pea 15c,41-46 zitert nach *Wewers,* Pea-Ackerecke, 14. Ich weise darauf hin, daß hier wie in Joh 13 die erwartbare Rollenverteilung bei der Fußwaschung in für den Text sinnkonstituierender Weise vertauscht ist.

[60] ExR 25,6 (zu Ex 16,4) zitiert nach *Freedman - Simon,* Midrash Rabbah III (*S.M. Lehman,* Exodus), 306f. Wenn auch hier der "Katalog" der Sklavenarbeiten nur Waschen, nicht Fußwaschung enthält, so ist diese Stelle im Blick auf die bereits angeführten, klassischen Listen der Sklavendienste (s. oben bT BB fol 53b und bT Qid fol 22b) dennoch hier heranzuziehen: Gott, der Herr, tut an seinem Knecht Israel Sklavendienste! Dies wird als Erweis seiner unerhörten Liebe gewertet. - Die Analogie zur symbolischen Fußwaschungsdeutung der VV. 6-8 ist unübersehbar!

Chios: Die Mädchen pflegten dort während bestimmter religiöser Feste abends die Eltern und Brüder ihrer Verlobten zu bedienen, "und zwar bis zum Füßewaschen".[61] Noch deutlicher die Klage der verlassenen Ariadne im Carmen Nr. 64 des *Catull:* Wenn der sie verlassende Theseus sie aus Scheu vor väterlichem Befehl schon nicht als seine Frau mitnehmen will, wäre sie doch jedenfalls bereit gewesen, ihm als seine Sklavin zu folgen, um seine Füße zu waschen und sein Lager zu bereiten.[62] Auch hier: Fußwaschung ist ein Sklavendienst, zu dem sich *Freie und Hochgestellte* aber aus Liebe (hier: verzweifelter, unmöglicher Liebe) verstehen. - Auch im AT und im rabbinischen Judentum kann die Fußwaschung denselben Sinn gewinnen: Der wichtigste atl. Beleg, der auch in der wirkungsgeschichtlichen Folge eine Rolle spielt, ist *1 Sam 25,41f:* Der Freibeuter David will vom reichen Kalebiter Nabal "Schutzgebüren" kassieren, welche dieser verweigert. Nabals schöne Frau Abigaijl verbündet sich gleich mit David und seinen Leuten und sorgt mit List für Schlaganfall und Tod ihres von einem Gelage geschwächten Mannes. Darauf schickt David Boten zu Abigaijl mit dem Angebot, er wolle sie zur Frau nehmen. "Sie stand auf, verneigte sich bis zur Erde und sagte: Deine Magd steht als Dienerin bereit, um den Dienern meines Herrn die Füße zu waschen. Dann machte sich Abigaijl in aller Eile auf, setzte sich auf ihren Esel, und ihre fünf Mägde folgten ihr. Sie zog den Boten Davids nach und wurde seine Frau".[63] Der folgende Text aus dem außerkanonischen Traktat *Abot de Rabbi Natan,* der 1 Sam 25,41 aufnimmt, spielt mit allen drei Bedeutungsfeldern einer Fußwaschung: Sklavendienst, Ehrung des Rabbi (und Onkels) und Brautliebe: "R. Eliezer der Ältere (um 90) ließ seine Schwestertochter

[61] *Plutarch,* De mulierum virtutum, 12 zitiert nach ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΣΩΖΟΜΕΝΑ, II, 249 D: ἄχρι τοῦ καὶ τοὺς πόδας ἀπονίζειν. Der Moralist beeilt sich hinzuzufügen, daß die Sitten auf Chios, was Liebe und Verlobung betrifft, insgesamt höchst vorbildlich gewesen seien.

[62] *Catull,* Carmen 64, 158-163 zitiert nach der Tauchnitzschen Sterotyp-Ausgabe *Catulli Tibulli et Propertii Carmina* ed. C.H. Weise, 52 (auf den Beleg macht aufmerksam: *Lohse,* Fußwaschung, 10):
Si tibi non cordi fuerant connubia nostra,
saeva quod horrebas prisci praecepta parentis,
at tamen in vostras potuisti ducere sedes,
quae tibi iucundo famularer serva labore,
candida permulcens liquidis vestigia lymphis,
purpureave tuum consternens veste cubile.

[63] Das "Waschen der Füße der Diener meines Herrn" ist eine Steigerung der Unterwürfigkeit. - Für die ganze prächtige Geschichte ist aber bezeichnend, daß Abigaijl keineswegs als "Sklavin" agiert, sondern höchst aktiv und zielbewußt. Fußwaschung ist auch hier nur im kulturellen Substrat der Erzählung eine Unterwerfung. So wie der Text mit diesem Topos umgeht, wird sie Mittel zum Zweck im Plan einer klugen Frau und - gleichzeitig - Ausdruck ihrer seit Textbeginn erratbaren Liebe zum Helden David.

13 Jahre lang bei sich in seinem Bett groß werden. Als ihr die Zeichen (der Geschlechtsreife) kamen, sprach er zu ihr: Geh hin u. laß dich an einen Mann verheiraten! Sie antwortete ihm: Kann ich, deine Dienerin, nicht eine Magd sein, die Füße deiner Schüler zu waschen? Er sprach zu ihr: Meine Tochter, ich bin schon zu alt; geh hin, u. laß dich an einen Jüngling, der dir entspricht, verheiraten! Sie antwortete: So habe ich zu dir gesagt: Kann ich, deine Dienerin, nicht eine Magd sein, die Füße deiner Schüler zu waschen? Als er ihre Worte vernahm, trennte er sich von ihr; dann verlobte er sie sich u. wohnte ihr bei".[64] - Schließlich gehörte das Waschen der Füße des Mannes zu jenen spezifischen, intimen Obliegenheiten der Ehefrau, die nicht an allfällig in die Ehe mitgebrachte Mägde delegierbar sind.[65] So wird die *mischnische Regel,* derzufolge die Frau "im Lehnstuhl sitzen" kann, wenn sie ihrem Mann vier Mägde in die Ehe mitgebracht hat,[66] im Talmud folgendermaßen konkretisiert: "Wenn vier, so kann sie im Lehnstuhl sitzen. R. Jiçhaq b. Hananja sagt im Namen R. Honas: Obgleich sie gesagt haben, sie könne im Lehnstuhl sitzen, dennoch muß sie ihm einen Becher einschenken, das Bett machen und Gesicht, Hände und Füße waschen".[67] Diese Regelung und die dahinterliegende Bewertung einer Tätigkeit wie "jemandem die Füße waschen" wird *e contrario* deutlich aus einer weiteren Ketubbot-Stelle: "Alle Arbeiten, die eine Frau für ihren Ehemann verrichten muß, verrichte auch die Witwe für die Erben, ausgenommen einen Becher einschenken, das Bett machen und Gesicht, Hände und Füße waschen".[68]

Zum Schluß verweise ich auf Stellen aus *Joseph und Aseneth*. Neuerlich finden sich hier alle drei Bedeutungsfelder von Fußwaschung in schöner Kombination. In 7,1 wird anläßlich des ersten Besuchs Josephs im Haus des Priesters

---

64 ARN 16 (6a) zitiert nach *Strack - Billerbeck,* Kommentar III, 653. Zu den schwierigen Einleitungsfragen siehe *Strack - Stemberger,* Einleitung, 215ff. Auffällig ist, daß hier das Angebot zum Füßewaschen an den Schülern (wie 1 Sam 25,41) eine unverhohlene Heiratsbitte von Seiten der Nichte darstellt, und von R. Eliezer auch gleich so verstanden wird!

65 Letzeres zeigt, daß damit die Frau - bei aller patriarchalischen Ordnung, innerhalb derer diese ganzen Regelungen funktionieren - nicht zur *Sklavin des Ehemannes* gemacht ist, sondern daß es sich um ganz persönliche und unverwechselbar liebesbezogene Diensterweise handelt.

66 Nach M Ket 5,5 (etwa: Mischnajot III [*Petuchowski - Schlesinger*], 124f) reduzieren sich die Arbeitsverpflichtungen der Ehefrau nach der Anzahl ihrer mitgebrachten Mägde in mehreren Etappen.

67 bT Ket fol 61a zitiert nach *Goldschmidt,* Talmud V, 190; dazu ebd. Anm. 201: "Es sind keine richtigen Arbeiten, sondern Liebesbezeugungen". - Dieselben klassischen drei Obliegenheiten der Ehefrau nennt auch bT Ket fol 4b (aaO. 9).

68 bT Ket fol 96a zitiert nach *Goldschmidt,* Talmud V, 305; dazu ebd. die Anm. 5: "Diese Leistungen sind Zärtlichkeitsbezeugungen".

Pentephres, des Vaters Aseneths, von einer Gastfußwaschung erzählt, die offensichtlich von Sklaven oder Sklavinnen vollzogen wird.[69] Später bittet die unglücklich verliebte Ägypterin Aseneth zum Schluß ihres Gebetes zum einen, bildlosen Gott darum, Josephs Frau zu werden und nennt dabei genau jene Tätigkeiten, die wir als die persönlichen Liebeserweise der Ehegattin kennenlernten (13,15): "Herr, ich befehle dir ihn, da ich (selbst) liebe ihn über meine Seele (hinaus), bewahre ihn in der Weisheit deiner Gnade, und du, Herr, befiehl mich ihm zu(r) Magd und Sklavin, und ich (selbst) werde zurechtmachen sein Bett und waschen seine Füße und aufwarten ihm und werde sein ihm Sklavin und (als Sklavin) dienen ihm in die Ewigkeit-Zeit".[70] - Und schließlich, da das glückliche Ende durch nichts mehr aufzuhalten ist, die Eltern der Ägypterin außer Haus sind und Joseph neuerlich als Gast im Haus weilt, wäscht Aseneth ihm selbst die Füße (20,1b-5): "Und es sprach Aseneth (zu) Joseph: 'Hierher, mein Herr, und komm hinein in unser Haus, denn ich bereitete unser Haus, und ein großes Mahl habe ich gemacht'. Und sie faßte seine Hand die rechte und führte hinein ihn in ihr Haus und setzte ihn auf den Thron Pentephres', ihres Vaters, und brachte Wasser, zu waschen seine Füße (και ηνεγκεν υδωρ του νιψαι τους ποδας αυτου). Und es sprach Joseph. 'Es komme doch eine der Jungfrauen und wasche meine Füße! (ελθατω δη μια των παρθενων και νιψατω τους ποδας μου)' Und es sprach Aseneth: 'Mitnichten, mein Herr, da du (selbst) (von) mir bist Herr von dem Jetzt (an) und ich (selbst) deine Magd, und wozu redest du (selbst) dies, eine andere Jungfrau (solle) waschen deine Füße? Denn deine Füße sind meine Füße, und deine Hände sind meine Hände, und deine Seele meine Seele, und nie (und) nimmer (von) dir wäscht eine andere die Füße'. Und sie nötigte ihn und wusch seine Füße (και εβιασατο αυτον και ενιψε τους ποδας αυτον). Und es schaute Joseph ihre Hände, und sie waren wie Hände (des) Lebens und ihre Finger fein wie Finger eines flinkschreibenden Schreibers. Und nach diesen (Dingen) faßte der Joseph ihre Hand die rechte und küßte sie, und Aseneth küßte sein Haupt und setzte sich zu seiner Rechten".[71]

---

69 JosAs 7,1 bei *Burchard,* JSHRZ II/4, 646; s. schon oben S. 181 mit Anm. 50.

70 JosAs 13,15 bei *Burchard,* JSHRZ II/4, 670f; bei aller textlichen Betonung des "Sklavendienstes" ist klar, daß Fußwaschung hier tatsächlich ein Liebeserweis ist. Griechischer Text nach *Burchard,* Text, 23: "κυριε παρατιθημι σοι αυτον οτι εγω αγαπω αυτον υπερ την ψυχην μου .... καγω στρωσω την κλινην αυτου και νιψω τους ποδας αυτου ...".

71 JosAs 20,1b-5 zitiert nach *Burchard,* JSHRZ II/4, 693f bzw. *ders.,* Text, 34. - Die Weigerung des Joseph, die Waschung anzunehmen und das heftige Insistieren Aseneths erinnert an den Dialog Jesus-Petrus in der joh Fußwaschungsperikope: Joseph will von Aseneth keinen *Sklavendienst,* sie gibt aber zu verstehen, daß es sich hier um den *Ausdruck ihrer Liebe* handelt! - Es ist verwunderlich, daß diese Stelle, die im Rahmen der Auslegung von Joh 13,1-20 immer wieder angeführt wurde, nicht dazu geführt hat, den

2.2.3.4 *Zwischenfazit: Zur Auslegung der VV. 6-8. Rückführung zur Analyse*

Wenn nun die Ergebnisse unserer Sichtung des *realienkundlichen Materials* zur "Fußwaschung" in der Antike zusammengetragen und gemeinsam mit den Überlegungen zur *joh Soteriologie* für die Auslegung der ersten beiden Gesprächsgänge des joh Deute-Dialogs fruchtbar gemacht werden sollen, ist davon auszugehen, daß eine Auslegung der Symbolhandlung Fußwaschung auf *die Passion als heilschaffende Erniedrigung und Sühne* jedenfalls aufzugeben ist: Fußwaschung bedeutet nicht einfach "niedriger Sklavendienst": Wenn sie von jemand anderem vollzogen wird, bringt sie - wie wir sahen - durchwegs ein Deutungsgeschehen in Gang und zwingt zur Überlegung, was sie bedeuten soll. Gerade wenn die üblich-alltägliche Rollenverteilung bei einem Fußwaschungsgeschehen vertauscht ist, entspinnen sich gern Dialoge über den Sinn. Wir haben zumindest zwei Beispiele gesehen, die *in formaler Hinsicht* den VV. 6-8 *(Weigerung und Insistenz)* sehr genau entsprechen: pT Pea 15c,41-46 ist ein referierter Dialog, der darauf hinausläuft, daß dem Sohn gesagt wird: Das Zulassen des ungewöhnlichen Tuns der Mutter ist im speziellen Fall Erfüllung seiner Kinderpflicht. Noch näher bei der Dialogstruktur von Joh 13,6-8 aber steht JosAs 20,1-5: Joseph lehnt die Fußwaschung mit Hinweis darauf ab, daß Aseneth keine Magd ist, der solcher Dienst zukäme. Aseneth repliziert: Wenn *sie* - als Tochter des vornehmen Hauses und als Liebende - diesen Dienst tut, dann ist dies nicht einfach Sklavendienst, sondern Erweis ihrer Liebe und Hingabe. - *Theologisch-inhaltlich* bedeutsam ist diese Vertauschung der Rollen vor allem bei ExR 25,6 (zu Ex 16,4): Gott tut Sklavendienste: Dies wird im Text aber nicht dialektisch im Sinn einer kenotischen Gottesvorstellung ausgewertet, sondern einfach *bekennend:* Unter Menschen erhält der Sklave den Herrn, Gott aber erhält Israel![72] Ganz

Aspekt des *Liebesdienstes* als soteriologische "Sachhälfte" stärker ins Blickfeld rücken zu lassen und die Auslegungsfigur "Fußwaschung - Sklavendienst - Bild für die Erniedrigung Jesu in die Passion" zurückzudrängen. Symptomatisch etwa *Klauck,* Judas, 80-87: Bei der Erklärung der Symbolhandlung Fußwaschung bleibt er ganz in den Bahnen der üblichen Deutung auf das Kreuzesleiden; später, bei den Überlegungen zur joh "Judaskommunion" betont er unter Hinweis auf JosAs 20 die Intimität der Mahlszene samt Fußwaschung und folgert daraus, daß der Evangelist ganz bewußt diesen Gegensatz von Liebe des Erlösers und perfider Verstellung des Verräters zeichnet. Dies mag richtig gesehen sein, nur wäre die Präzisierung bezüglich des Sinns einer Fußwaschungshandlung eben auch in der Erklärung von 13,1-20 heranzuziehen!

[72] Übrigens ist ExR 25,6 zweifellos auch nicht *paränetisch* gemeint und entspricht auch darin dem Deute-Dialog von VV. 6-8.

ähnlich das Muster in Joh 13,6-8: Petrus ist klar, daß üblicherweise kein Meister den Schülern dient. Der Erlöser aber gibt den Seinen das Leben und Anteil an seiner Heimat bei Gott.

Wenn also gefragt wird, woraufhin sich das symbolische Geschehen der Fußwaschung bezieht, so ist nach dem zuvor zur joh Soteriologie und zu den Realia Gesagten darauf zu verzichten, *eine* heilsgeschichtliche Station oder *eine* christologisch-soteriologische Gegebenheit als "Sachhälfte" zu nennen. Wenn es stimmt, daß die joh Erlösungsvorstellung nicht gegenständlich in *einen* zentralen Sachverhalt, etwa Kreuz, zu fassen ist, sondern am besten abstrakt in der Rede vom joh "Wegschema" angesprochen werden kann, dann ist es mit der Fußwaschung als soteriologischem Symbol genauso: Sie ist somit weder Symbol für Kreuz, noch für Menschwerdung oder Erhöhung, Abwaschen der Sünden oder für die Taufe: *Sie ist Symbol für das Sein und Tun und Kommen des Erlösers überhaupt!* Wollte man dies konkretisieren, ließe sich dies nur durch die Nennung der *verschiedenen Stationen* des joh Wegschemas bewerkstelligen. Darum geht es aber an unserer Stelle nicht. Die Fußwaschung in der Dialog-Deutung bringt keine *Konkretisierung* der joh Soteriologievorstellung:[73] Sie stellt aber - und deshalb steht sie im Evangelienaufbau an ihrem exponierten Platz[74] - in narrativer Zuspitzung und in einem im JohEv zuvor unbekannten, intimen Ton *Motiv und Ziel* der Erlösung vor Augen: Das Sein und Tun und Kommen des Erlösers hat als Motiv *Liebe* und als Ziel das *Einladen* der Seinen ins Leben mit dem Vater. - Beide Themen, Liebeserweis und ehrende Aufnahme- und Begrüßungshandlung, sind die wichtigsten Konnotationsfelder einer Fußwaschungshandlung und überdies auch im unmittelbaren Kontext von Erzählung und Deute-Dialog aufzeigbar: 13,1 spricht von der Liebe des Erlösers zu den Seinen; 14,2f davon, daß sie eine μονή und einen τόπος in der οἰκία des Vaters erhalten sollen, wohin sie durch die Fußwaschung symbolisch aufgenommen sind.

Nach diesen Bestimmungen zur Symboldeutung durch VV. 6-8 kann die Kritik an den forschungsgeschichtlich bedeutendsten Erklärungsmustern noch einmal kurz aufgenommen werden. Damit führen wir zugleich zur eigentlichen,

[73] Da sowohl die Fußwaschungshandlung als solche ein polyvalentes Symbol ist und überdies die joh Soteriologie sich nicht in *ein* entscheidendes Heilsereignis bündeln läßt, ist es kein Wunder, daß die Traditions- und Redaktionsgeschichte gerade dieser Erzählung mehrere Deutungsschichten hervorbrachte!

[74] Daß mit Joh 13 ein neuer, auf Heimgang und Erhöhung Jesu ausgerichteter Teil des JohEv beginnt und daß die Fußwaschungsperikope damit in eminenter Weise das ab nun Erzählte vorweg deutet, wird von den meisten Auslegern gesehen und sollte aufgrund gelegentlicher Einsprüche (jüngst etwa *Thyen,* Erzählung, 2026ff mit Hinweis auf *Mlakuzhyil,* Structure: Joh 10,30 sei der strukturgebende Höhe- und Mittelpunkt, um den herum das JohEv konzentrisch aufgebaut sei), die eine andere Makrostuktur des Evangelienaufbaus unterstellen, nicht bezweifelt werden.

analytischen Aufgabe dieses ganzen Abschnittes zurück: Für R. Bultmann soll durch VV. 6ff deutlich werden, daß der Mensch das Heil Gottes in dessen Kenosis-Gestalt annehmen muß. Nach G. Richter und vielen jüngeren Erklärungen bezweckt der Dialog eine apologetische Verkündigung der Passion als *heilsnotwendig.*[75] Nun können nach den voranstehenden Untersuchungen diese Erklärungen so nicht mehr vertreten werden.[76] - *Diese Erkenntnis hat für unsere analytische Frage nach der literarischen Einheitlichkeit des Dialogs VV. 6-10 folgende Bedeutung:* Wir suchen insgesamt in diesem Abschnitt nach Spuren einer vorjohtraditionellen Fußwaschungsdeutung; die VV. 6-8 mußten wir dabei ausscheiden, da sie zweifellos eine joh Deutung sind. Als letzte Textpassage, die zu einer vorjoh Textschicht gehören könnte, blieb uns der dritte Gesprächsgang VV. 9-10. Nun wurden in der bisherigen Forschung praktisch ausnahmslos diese beiden Verse als bruchlose und unmittelbare Fortsetzung der als joh erkannten VV. 6-8 ausgegeben. Um unser eigenes Analyseurteil zu VV. 9f auf eine sichere Basis zu stellen, präzisierten wir zunächst die Auslegung der VV. 6-8: Denn sollte der gesamte Dialog ein kohärenter Text aus einem Guß sein, müßte es einen inhaltlich-thematisch nachvollziehbaren Übergang zwischen diesen VV. 6-8 und den folgenden VV. 9-10 geben. Die Mehrheit der Ausleger sieht einen solchen Übergang, wenn auch gelegentlich Probleme zugegeben werden. *Dieser angenommenen inhaltlich-thematischen Klammer* müssen wir allein schon deshalb

[75] Nach Richter reagierte der Evangelist insgesamt konsequent auf eine Bestreitung der Messianität Jesu, wie sie aus der Tatsache seines schimpflichen Kreuzestodes gefolgert wurde. Die Antwort sei: Das Kreuz spricht nicht gegen Jesus als Messias, sondern entspricht dem Willen Gottes. - Der Bedeutungsgehalt einer Fußwaschungsszene ist durch diese recht formal-trockene Darstellung von Situation und apologetischer Reaktion wohl kaum getroffen! - Von der *Notwendigkeit* des Kreuzestodes im Zusammenhang mit der Insistenz auf die Fußwaschung geht u.v.a. auch *Völkel,* EWNT II, 893 aus.

[76] Die Fußwaschungsdeutung der VV. 6-8 läßt nichts von einem apologetischen Zweck vermuten. Und um die Frage von "Heilsnotwendigkeit" geht es auch nicht: Weigerung Petri und Insistenz Jesu verhandeln nicht ein abstrakt-systematisches Problem der Soteriologie. *Die vorliegende Dialogstruktur zielt, wie die Vergleichstexte zeigten, vielmehr darauf, das Tun Jesu als Tun der Liebe und des Aufnehmens in die Lebensgemeinschaft mit ihm und dem Vater deutlich zu machen.* Deshalb "muß" Petrus widersprechen, und nicht etwa weil er als irdisch denkender Mensch "das Heil nicht in Knechtsgesalt akzeptieren kann". Und deshalb "muß" Jesus auf den Vollzug der Fußwaschung insistieren, und nicht etwa weil er dadurch die *Notwendigkeit* des Kreuzesleidens ausdrücken wollte. Somit: Die formale Dialogstruktur mit Weigerung und Insistenz ist allein schon dadurch vorgegeben, daß die Fußwaschungserzählung symbolisch etwas ausdrücken will: Jesus ist kein Sklave; im JohEv schon gar nicht. Wenn er, der Sohn des Vaters, der Herr und Erlöser, den Seinen die Füße wäscht, dann drückt das seine Liebe aus und die Einladung und Aufnahme ins Haus des Vaters. - Durch die exponierte Lage in der Makrostruktur des vierten Ev wird hier *der gesamte Weg des Erlösers als Fußwaschung an den Seinen,* die durch die dargestellten Konnotationen charakterisiert ist, gezeichnet!

mißtrauen, weil sich das Verständnis der ersten beiden Gesprächsgänge als weithin korrekturbedürftig erwies![77]

Unsere Durchsicht der antiken Fußwaschungstexte hat neben inhaltlichen Abklärungen aber noch ein weiteres, für die folgende Analyse von V. 9f bedeutsames *formkritisches* Kriterium ergeben: Einige der eingesehenen Texte weisen regelrechte Deute-Dialoge auf. Interessanterweise kulminieren und schließen diese gerade an der *Dialogstrukturstelle,* wo sich innerhalb der joh Perikope V. 8bc befindet: nämlich bei der deutlichen Insistenz auf die Waschung, weil sich in ihr eben Wertschätzung oder Liebe manifestiert.[78] Somit muß sich die m.W. noch gar nicht gestellte Frage, ob die VV. 6-10, wenn man sie als *einen* Dialog nimmt, in formaler Perspektive einen "überzeugenden" Text ergeben, auch diesem Befund stellen.

Wir kehren also zur Analyse der ersten Fußwaschungsdeutung, die der Dialog Petrus-Jesus gibt, zurück und fragen, ob auch die nun zu bearbeitenden VV. 9-10 zur selben Schicht joh Bearbeitung gehören wie die VV. 6-8.

[77] Um die Existenz eines solchen "guten Übergangs" zu beweisen oder auszuschließen, ist eben die genaue Kenntnis des Sinns der ersten beiden Gesprächsgänge nötig.

[78] JosAs 20,4-5a; pT Pea 15c, 41-46 (Schlußsatz).

2.2.4 ANALYSE DER ERSTEN FUSSWASCHUNGSDEUTUNG (TEIL II): DER DRITTE GESPRÄCHSGANG

2.2.4.1 Erste analytische und exegetische Beobachtungen zu V. 9

Die Wiederaufnahme der Rede durch Petrus mittels λέγει αὐτῷ ist unauffällig und als solche sicherlich kein Anzeichen eines literarischen Bruchs: Dieselben Worte leiteten auch seine bisherigen Gesprächsbeiträge ein. Darüber hinaus haben wir schon gesehen, daß λέγει αὐτῷ auch sonst in den joh Dialogen gern die Einwendungen der Gesprächspartner Jesu markiert, während dessen eigene Redestücke oft mit ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν anheben.[1]

Einem schnellen Analyseurteil entzieht sich die Nennung des Doppelnamens Σίμων Πέτρος als Subjekt von V. 9a:[2] Zwar haben wir diesen Doppelnamen als joh Eigentümlichkeit erkannt.[3] Dies gilt aber nur für das *erstmalige* Vorkommen des Petrus innerhalb von Perikopen; in der Folge steht sonst mit wenigen Ausnahmen nur mehr die *einfache Namensnennung*. Die Durchsicht der 34 joh Belege für Petrus in der Konkordanz zeigt deutlich: Die 17 Vorkommen des Doppelnamens stehen durchwegs am Perikopenbeginn, bzw. anläßlich der ersten Nennung in einer laufenden Sinneinheit. Einfachbelege stehen *nie* als Erstnennung: So folgen auf Simon-Petrus 1,40 die Einfachbelege 1,42.44;[4] 6,8.68 sind beides Erstnennungen und deshalb Doppelbelege. 13,6 mit Simon-Petrus wird gefolgt von 13,8 (Petrus); 13,24.36 sind Erstnennungen, letztere gefolgt von 13,37 als Einfachbeleg. Desgleichen 18,10 und 18,11 sowie 18,15 gefolgt von 18,16.16. 17.18. Nach Simon-Petrus in 18,25 zweimal Petrus in 18,26.27. Schließlich entsprechen auch 20,2 und 20,3.4 der Regel. *Ausnahmen* aus dieser deutlichen joh

1 Siehe dazu samt Belegen oben S. 155 mit Anm. 7 und 157 mit Anm. 13f.

2 Die Textüberlieferung ist nicht ganz einheitlich: B W stellen zu Petrus-Simon um. D nennt nur Petrus, was ein Angleichen an den sonstigen joh Gebrauch sein könnte. Doch ist der in allen kritischen Ausgaben gebotenen Text Simon-Petrus zweifellos anzuerkennen.

3 Siehe dazu samt Belegen und Literaturangaben oben S. 154f mit Anm. 5 sowie S. 161 mit Anm. 28.

4 Es muß aber zugeben werden, daß diese Belegfolge wegen verschiedener Eigenheiten wie genitivischen Bruder- bzw. Vaternennung, Herkunftsbezeichnung etc. zur Frage der joh Stilfeststellung wenig aussagekräftig sind; überdies ist hier mit Tradition zu rechnen. - Jedenfalls aber widerspricht die genannte Passage der im folgenden deutlich werdenden joh Eigentümlichkeit nicht.

Tendenz bilden nur die Belege im Nachtragskapitel 21,[5] unser Fall bei 13,9 und die Nennung des Doppelnamens bei 20,6.[6] - Somit: *Vers 9a* erlaubt für sich genommen - natürlich - noch kein Analyseurteil. Er verspricht aber interessante literarkritische Erklärungsaufgaben zu stellen, wie immer die Bewertung unserer Passage nach Herkunft aus Tradition oder Redaktion ausfallen wird.

Die Vokativ-Anrede κύριε ist in analytischer Perspektive zunächst zweifellos neutral. Als Wiederaufnahme der ersten Anrede von Seiten des Petrus im laufenden Dialog spricht sie aber sicherlich nicht gegen eine gleiche, nämlich joh, Herkunft wie die für VV. 6-8 ermittelte.[7] - Am folgenden Satz ist zunächst die Konstruktion μὴ μόνον - ἀλλὰ καὶ beachtenswert: Die abwehrende Negation μὴ ist völlig richtig.[8] Die statistische Beobachtung, daß sie bei Joh wesentlich seltener auftritt als bei den anderen Evangelisten,[9] hat demgegenüber nichts zu sagen. Μόνον steht im JohEv fünfmal, immer in Wendungen mit "nicht nur - sondern auch". Diese sind bei Joh keineswegs selten. Wegen der allgemeinsprachlichen Verbreitetheit kann man aber auch nicht von einem Stilcharakteristikum sprechen.[10] In analytischer Hinsicht ist also auch die Syntaxgestalt von V. 9bc

5 Die Erstnennung 21,2 noch "richtig" als Doppelbeleg, ebenso die Einfachbelege VV.7a.17.20.21. Als Doppelbelege *nicht* der üblichen Tendenz entsprechend die Folgenennungen VV. 3.7b.11.15.

6 Sollte sich im Laufe der Analyse von VV. 9-10 ergeben, daß wir hier auf eine andere literarische Schicht stoßen als in den Dialog-Versen 6-8, so stellte der von der joh Norm abweichende Doppelname *inmitten der Perikope* ein literarkritisch relevantes Signal dar. - Ähnliches gilt übrigens auch für den Ausnahmefall 20,6: Ohne auf die höchst komplizierten Fragen der Entstehungsgeschichte von Joh 20,1-10.11-18.19-23 einzugehen: Das Aufeinandertreffen verschiedener literarischen Schichten an einer Textstelle kann sehr wohl eine sonst durchgängig aufzeigbare sprachliche Tendenz - wie die hier behandelte - durcheinanderbringen. Zur Aufschichtung von Joh 20 und zu den möglichen Bearbeitungsetappen rund um 20,6 siehe etwa die Modellerklärung bei *Becker*, Joh II, 605-619. - Für *Mahoney*, Disciples, 251, Anm. 86 stellen die beiden Ausnahmen 13,9; 20,6 keine literarkritischen Instanzen dar: "Both exceptions ... can represent slight, perhaps unconscious, swellings of emphasis, each a touch of unexpected formality".

7 Siehe dazu oben S. 155 mit Anm. 8.

8 Zur Setzung des "objektiven οὐ" und des "subjektiven μή" siehe *BDR*, Grammatik, § 426ff. Zu unserer Stelle diesbezüglich: *Abbott*, Grammar, 174 (Nr. 2208).

9 Siehe etwa *Morgenthaler*, Statistik, 159. In der Koine nimmt insgesamt die Negation μή breiteren Raum ein: *Abbott*, Grammar, 203f (Nr. 2253).

10 So schon richtig *Schweizer*, Ego, 91 (Nr. 8): Bei der beliebten Wendung οὐκ ... ἀλλὰ ... "sind die Fälle, die wirklich spezifisch joh. sind, schwer zu scheiden von dem gewöhnlichen Gebrauch. Typisch joh. ist aber ein οὐκ mit elliptischem ἀλλ' ἵνα..." (die Liste *Ruckstuhl*, Einheit, 296: Nr. 13 zählt sieben Belege im joh Schrifttum gegen nur einen außerhalb!). - Unsere allgemeinere Formulierung läßt sich literarkritisch jedenfalls nicht instrumentalisieren. Zum korrelativen Gebrauch nach Negationen siehe insgesamt *BDR*, Grammatik, § 447, Anm. 1 und bes. § 448,1.

neutral. - Für unsere Frage nach analyserelevanten Textinstanzen könnte aber folgendes bedeutsam sein: Der possessive Genitiv μου steht hier *nicht* wie in den bereits besprochenen und als joh ausgewiesenen Passagen *vor* seinem Beziehungsglied τοὺς πόδας, sondern nachher. Man sollte dies nicht überbewerten, dennoch ist es eine signifikante Abweichung vom sonstigen Stil, der in VV. 6c. 8b. 14a.b zu beobachten war.[11]

Im positiven Teil des Satzes bittet Petrus sodann darum, daß Jesus ihm auch *Hände und Kopf* (τὰς χεῖρας καὶ τὴν κεφαλήν) wäscht. Der Tatsache, daß *gerade diese beiden Körperteile* zur Waschung der Füße hinzukommen sollen, wird man - zumindest auf der Ebene des vorliegenden Textes - nicht allzuviel entnehmen dürfen: Es handelt sich dabei um die nicht bekleideten, freien Körperteile; Petrus fordert eine Ausdehnung der Waschung auf den ganzen Körper.[12] Als weiteres Indiz dafür, daß hinter der dreiteiligen Waschung von Füßen, Händen und Kopf kein spezifischer Tiefensinn liegt, sondern einfach die drei naheliegendsten und am häufigsten gewaschenen Körperteile gemeint sind, verweise ich noch auf rabbinische Texte, denen wir im Lauf der realienkundlichen Untersuchung zur Fußwaschung begegneten: Unter jenen Stellen, die von der Fußwaschung als zärtlicher Liebesdienst dem Vater bzw. Ehemann gegenüber sprechen, sind nicht wenige, die dies in der *festen Kombination mit Hände- und Gesichtswaschung* sowie mit dem Zurechtmachen des Lagers und dem Einschenken des Bechers tun.[13] Somit: Inhaltlich ist vom Vollzug der Fußwaschung zur Erweiterungsbitte des Petrus kein auffälliger Sprung. - Die vokabelstatistische Tatsache schließlich, daß im JohEv sowohl χείρ wie auch κεφαλή deutlich seltener vorkommen als in den anderen Evv, ist wohl ohne Belang: Das vierte Ev ist eben in der gegenstandsbezogenen Erzählung bedeutend detailärmer als die Synoptiker.

[11] Zur Frage ob es sich dabei um ein joh Stilcharakteristikum handelt, siehe die dortigen Analysen, bes. S. 128, Anm. 67f. Innerhalb der Fußwaschungsperikope ist noch V. 12a zu beachten: Dieser - als redaktionell ausgewiesene - Satz hat die possessive Bestimmung auch nachgestellt, was aber im konkreten Fall wegen αὐτῶν fast unvermeidlich ist. Ähnliches gilt für V. 5b. Da letzterer sicher zum Traditionsbestand gehörte, wenn es einen solchen überhaupt gegeben hat, und auch hier der Genitiv nicht durch ein persönliches Fürwort gebildet ist, liegt der Fall ohnehin anders als in V. 9b. Jedenfalls bleibt festzuhalten, daß in der ganzen Passage alle possessiven Bestimmungen zu τοὺς πόδας, die durch Personalpronomina gebildet sind (VV. 6c.8b.14a.b - joh!), dieses vorausgestellt haben. Die Ausnahme bildet nur unser Fall. Vgl. dazu *Abbott,* Grammar, 421 (Nr. 2564).

[12] So vor allem die älteren Ausleger: *Schanz,* Joh, 458f: "Hände und Haupt bietet er an, weil diese nackten Körperteile auch sonst häufig gewaschen wurden"; *B. Weiß,* Joh, 384: "... die übrigen unbekleideten Körperteile"; *Holtzmann,* Joh, 234: "... bittet er jetzt um Waschung auch der übrigen unbekleideten Körperteile". So auch *Hoskyns,* John, 438: "every available part of his body"; und *Barrett,* John, 441: "Peter would be washed entirely, no part of him being left behind"; ähnlich auch *Thomas,* Footwashing, 95f. - In den neueren Kommentaren wird sonst nicht näher darauf eingegangen, sondern vorausgesetzt, daß - unter Umschlagen des Unverständnisses ins andere Extrem - Petrus eine Vermehrung der Waschung beantragt, weil er damit die Vermehrung seiner Gemeinschaft mit Jesus zu erhalten meint. - Eine spezifische Anspielung auf den jüdischen Tefilim-Brauch (seit 70!), gegen welchen solcherart polemisiert sei, sieht *Manns,* lavement, 169 in der Erwähnung von Händen und Haupt; dies scheint mir doch recht weit hergeholt! - *Thomas,* Gospel, 177ff bringt noch rabbinisches Material zur rituellen *Handwaschung*, das m.E. aber zum Verständnis der Petrusbitte nicht viel hergibt.

Somit erhalten wir in unserem ersten analytischen Bearbeitungsgang, der die inhaltlichen Fragen zum Textsinn noch ausklammerte, ein neutrales Ergebnis. Es fanden sich weder Textinstanzen, welche die Zuweisung von V. 9 zu einer joh Bearbeitung oder zur vorjoh Tradition unmittelbar indizieren oder verbieten. Dies verwundert aber auch nicht: V. 9 steht ja nicht für sich, sondern ist kompositorisch und inhaltlich auf V. 10, die Antwort Jesu, ausgerichtet. Auch für diesen Vers seien zunächst erste Beobachtungen angefügt, bevor wir uns den eigentlichen Fragen der *Auslegung* zuwenden. Denn in diesem Fall bedarf das Analyseurteil mehr als sonst zuvor der inhaltlichen Abklärung.

2.2.4.2 *Erste analytische und exegetische Beobachtungen zu V. 10abc*

(1) Zur Abgrenzung

Wir nehmen im folgenden V. 10abc als textliche Einheit und grenzen VV. 10de.11 davon ab. Dies kann deshalb geschehen, weil das erstere ein für sich stehender, auch (oder vor allem!) außerhalb des gegenständlichen Zusammenhanges sinnvoller Ausspruch sein kann, während ab V. 10d wieder zum Erzählverlauf der Fußwaschungsperikope zurückgeführt wird und somit dieser Textteil *nur hier* stehen kann. Man mag einwenden, daß schon nach V. 10b der selbständige Spruch zu Ende sein könnte und daß bereits V. 10c in das normale Textgefüge zurückführt. Dies scheint aus folgenden Gründen unzutreffend: Das zweimalige Auftreten des Ausdrucks καθαρός in V. 10c.d hat den Charakter eines *Stichwortanschlusses*, so daß es plausibler ist, das selbständige Reinheitswort erst bei V. 10c schließen und V. 10d daran anknüpfen zu lassen. Überhaupt ist auffällig und wird uns im folgenden noch beschäftigen, daß die Schlußantwort

[13] Die entsprechenden Texte, angeführt oben S. 183f.186, sind u.a. T Qid 1,11 (336); bT Ket 4b. 61a. 96a; bT Qid 31b sowie bT Schab 25b. 39b. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß die rabbinischen Texte von der Waschung des *Gesichtes* (פָּנִים entsprechend wäre πρόσωπον) reden, Joh 13,9 jedoch vom *Haupt* (κεφαλή, entsprechend wäre ראש); so z.B. bT Ket 61a: ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו (zitiert nach *Goldschmidt,* Talmud [hebräisch-deutsch] IV, 653).

Jesu durch ein bislang nicht vorkommendes Vokabular charakterisiert ist: Neben τοὺς πόδας νίπτειν steht nun, dieses bewertend, λούομαι und eben καθαρός; dies legt ein Zusammenziehen von V. 10bc nahe. Vor allem aber nimmt V. 10c die Funktion der *positiven* Quintessenz wahr und ist deshalb von der voranstehenden, eher einschränkenden Äußerung nicht zu trennen.

(2) Zur Redeeinleitung

V. 10a ist in stilanalytischer Hinsicht auffällig. Lief der Dialog bislang nach dem joh Schema, demzufolge Redebeiträge des Gesprächspartners Jesu mit λέγει (αὐτῷ) eingeleitet werden und Jesu Antworten mit ἀπεκρίθη (καὶ εἶπεν) beginnen, so ist hier diese "Regel" nicht mehr befolgt.[14] *Für sich genommen* kann diese Tatsache natürlich nicht dahingehend gewertet werden, daß wir hier eine andere literarische Schicht vor uns haben: Denn Ausnahmen von der genannten Regel lassen sich auch sonst aufzeigen.[15]

(3) Vorbemerkung zur Textkritik von V. 10b

Die prekäre Situation der Auslegung von V. 10 wird vor allem dadurch noch erschwert, daß die Textüberlieferung von V. 10b schwankend ist und wenig Aussicht besteht, diese textkritische Entscheidungsfrage derart zu lösen, daß dabei mehr als ein bloß zahlenmäßiges Übergewicht von Stellungnahmen in die eine oder andere Richtung herauskommt. Eine vertrauenerweckende Konsensentwicklung in der jüngeren Auslegung kann ich nicht ausmachen.[16] Die *äußere Evidenz* läßt keine wirklich befriedigende Entscheidung zu. Die Ermittlung der *inneren Evidenz* ist hoffnungslos mit den kontroversiellen Fragen der Auslegung verknüpft. Deshalb ist es methodisch richtig, die endgültige textkritische Entscheidung *so lange als möglich* hinauszuzögern und die Analyse- und Auslegungsarbeit womöglich im Blick auf beide überlieferte Textformen zu betrei-

[14] Zur genannten Regel s. oben S. 155.157f mit Belegen (Anm. 7.13).

[15] Eine Auflistung solcher Ausnahmen findet sich oben S. 157, Anm. 15. - Auf eine Nachprüfung, ob nicht auch diese Fälle schichtenkritisch vom joh Stil zu scheiden sind, verzichte ich nicht nur aus Gründen der Zeitersparnis: Die obige Beobachtung ist nicht gewichtig genug, um von sich aus ein Analyseurteil in die eine oder andere Richtung wesentlich zu beeinflussen.

[16] Es ist bezeichnend, daß der Quasi-Konsens für den "Kurztext" (dazu im folgenden), repräsentiert etwa von Bultmann, Richter, Thyen, Brown, Schnackenburg und Becker mittlerweile abgelöst wurde: Die jüngsten Arbeiten zur Fußwaschungsperikope gehen wieder mehrheitlich vom "Langtext" aus. - Zur Auflistung der Positionen s. weiter unten.

ben.[17] - Wir verzichten also an dieser Stelle auf eine ausführliche Beschäftigung mit dem Problem und beschränken uns darauf, die verschiedenen Varianten darzustellen.[18]

Wir bezeichnen den von Nestle-Aland[26] gebotenen Text von V. 10b als *Langtext:* ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι. Er wird überliefert von B C* L W Ψ und anderen Maiuskeln, f^{13} und anderen Minuskeln, it (außer $it^{d.aur.c}$) vg^{cl} $cop^{sa.bo.ach2}$ arm, Origenes und Augustin. Geringfügig davon abweichende Zeugen für den Langtext sind weiters A C^3 E^* Γ Δ, f^1, sy^h, Cyrill und das, was Nestle-Aland[26] "Mehrheitstext" bezeichnet;[19] sodann von p^{66}, Θ, $sy^{s.p.}$[20] - Als *Kurztext* bezeichnen wir die von ℵ, $it^{aur.c}$ vg^{ww}, Tertullian und Origenes bezeugte Fassung ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι.[21]

[17] So schon *Stemberger,* symbolique, 158: "Le texte plus long est sans doute mieux attesté, mais les manuscrits qui plaident en faveur du rejet de ces paroles sont d'une telle qualité que la seule critique externe permet difficilment de prendre position. D'autre part, une décision guidée par la critique interne est ici sujette à caution, parce qu'elle repose le plus souvent sur une opinion préconçue touchant la vraisemblance d'une symbolique chez Jean". Und dann, nach einer kurzen Besprechung der einzelnen Argumente in der Frage nach der inneren Evidenz: "Dans ces conditions il est pratiquement impossible de tirer une conclusion définitive. ... L'exégèse doit donc essayer de progresser indépendamment de cela" (aaO. 159). Ähnlich *Klos,* Sakramente, 86: "Freilich zeigen gerade die ... inneren Kriterien, daß die textkritische Frage hier letzten Endes eine Frage der Deutung der ganzen Perikope ist". Ebd. Anm. 98 weitere Verweise auf ähnliche Äußerungen.

[18] Die ausführlichsten und übersichtlichsten Zusammenstellungen *sämtlicher* überlieferter Textgestalten mit *genauer* Bezeugungsauflistung und Kommentierung (insbesonders der äußeren Bezeugung) bieten *Lohse,* Fußwaschung, 6ff und jetzt *Thomas,* Note, 46ff sowie *ders.,* Footwashing, 19-25.

[19] Text wie zuvor, doch statt εἰ μὴ τοὺς πόδας steht hier ἢ τοὺς πόδας.

[20] Text wie zuvor unter Zufügung von μόνον nach τοὺς πόδας. - Auch D und it^d überliefern einen Langtext, der aber hoffnungslos kompliziert ist: ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν τὴν κεφαλὴν νίψασθαι εἰ μὴ τοὺς πόδας μόνον.

[21] Ich verweise noch darauf, daß *Boismard,* lavement, 10-13 eine noch kürzere Textform als ursprünglichste ermittelt: ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος. Sie ist nur in Codex 579, einem alexandrinischen Zeugen, überliefert, und *womöglich* noch bei Tatian und Tertullian (de baptismo, 12: qui semel lavit, non habet necesse rursum; Text bei *Haring,* Notes 355, Anm. 1; dies ist aber von vornherein keine wörtliche Zitierung; außerdem hat das Lateinische für λούω und νίπτω nur das eine Verb lavare, wie die anderen lateinischen Väterbelege bei *Haring,* ebd. zeigen). In einer reichlich gekünstelten Argumentation führt er noch Väter- und Versionentexte an, die über mehrere argumentative Zwischenschritte die Ursprünglichkeit dieser Fassung belegen sollen. - Hier scheint die Methodenpfad gesunder Textkritik verlassen zu sein! Zustimmung zu dieser Rekonstruktion auch nur bei *Boismard - Lamouille,* Jean, 330 und *Beatrice,* lavanda, 19-22.

Nach den Kriterien der *äußeren* Bezeugungen[22] lassen sich also für beide Haupttextformen gewichtige Argumente vorbringen. "Für den Kurztext spricht, daß es frühe und gute Zeugen verschiedener geographischer Herkunft sind, die ihn bringen. Gegen ihn spricht die relativ geringe Bezeugung. Für den 'Langtext' läßt sich seine sehr frühe Bezeugung und weite Verbreitung anführen, während gegen ihn spricht, daß er sehr uneinheitlich überliefert ist".[23] Da man somit auf die Kriterien der *inneren* Evidenz angewiesen ist, setze ich bis zur näheren Erörterung der inhaltlichen Probleme eine Entscheidung aus: Sie wird im Abschnitt 2.3.4 zu treffen und zu begründen sein.

(4) Neues Vokabular in V. 10b: ὁ λελουμένος

Für die Analyse ist jedenfalls auffällig, daß V. 10bc gegenüber dem sonstigen Perikopentext ein *neues, einmaliges Vokabular* bringt, welches direkt auf Waschen und dessen Effekt Bezug nimmt. Neben dem bekannten νίψασθαι τοὺς πόδας steht nun zunächst λέλουμενος, das Partizip Perfekt Passiv von λούω.[24] Im Griechischen der Klassik und Koine steht λούω zumeist für die Gesamtreinigung des Körpers, im Unterschied etwa von πλύνειν für *Kleider waschen* oder νίζειν bzw. νίπτειν für das *Waschen von Gesicht, Händen oder Füßen*. Am häufigsten kommt es medial im Sinn von *sich waschen, baden* vor und bringt dabei sowohl die alltägliche hygienische Praxis wie auch die rituelle Lustration ins Wort.[25] "Im AT ist λούειν (ἀπολούειν nur Hi 9,30; 2 Βασ 11,4 [ʼA]; Prv 30,12 [Θ]) die durchgängige Übersetzung von רָחַץ ... In den meisten Fällen bezeichnen unsere Vo-

[22] Bezüglich der äußeren Bezeugung füge ich noch an, daß der für die Textüberlieferung des JohEv so wichtige voralexandrinische Zeuge p75 (Papyrus Bodmer XV) bedauerlicherweise gerade mit V. 10a - λεγει αυτω ις - abbricht (13,1.8bcd.9.10a sind als Teile der Bindung erhalten)! Siehe *Martin - Kasser,* Papyrus Bodmer XV, 80. - Weiters: Die vielen lateinischen Väterbelege ohne "nisi pedes", die *Haring,* Notes, 355ff anführt, können *nicht* als Zeugen für den Kurztext gewertet werden, da es sich kaum einmal um *exegetische Textzitate,* sondern um dogmatische oder polemische Einwürfe zu verschiedenen Fragen (bes. der Nichtwiederholbarkeit der Taufe) ohne Bezug zur Fußwaschungsperikope als solcher handelt, wobei "nisi pedes" verwirren würde; richtig dazu auch *Richter,* Fußwaschung, 37f.

[23] *Lohse,* Fußwaschung, 8, nach seiner Besprechung der Varianten und ihrer Vertreter. Die Entscheidung trifft Lohse anschließend nach den Kriterien der "inneren Wahrscheinlichkeit" (ebd.) und votiert dabei für den Kurztext.

[24] Die Formenbildung an unserer Stelle wie klassisch. In Hebr 10,22 ist aber auch die Nebenform λελουσμένοι überliefert, die - wie es andere Verba auch tun - σ nach den Stammauslaut setzt. Dazu *BDR,* Grammatik, § 70,3.

[25] Siehe *Oepke,* TWNT IV, 298ff.

kablen das Baden zum Zweck ritueller Reinheit".[26] Weitaus stärker als in der griechischen Antike ist die *atl. Tendenz* zur Ethisierung und Eschatologisierung der Reinheitsvorstellung. Im *nachatl. Judentum* fällt demgegenüber das Schwergewicht wieder mehr auf den rituellen Charakter der Waschungen, für die dann aber vor allem טָבַל bzw. βαπτίζειν und νίπτειν technisches Vokabular sind. - Das NT hat *überraschend wenige* Vorkommen von λούω und stammverwandten Vokabeln: Bei den Synoptikern fehlt es überhaupt, im vierten Ev steht es nur an unserer Stelle.[27] Dieser Befund erklärt sich daher, daß die antirituelle Polemik der Evangelien vor allem durch die Wortfamilie νίπτειν belegt ist (vgl. Mk 7,2.3), und die johannitische wie christliche Taufe mit βαπτίζεσθαι bezeichnet wird.

(5) Synonymität von λούεσθαι und νίπτειν?

Obwohl vom Lexikon her der Bedeutungsunterschied von λούω und νίπτω im Sinn von "Ganz- und Teilwaschung" zunächst eindeutig sein dürfte, wird in der Auslegung manchmal versucht, die Schwierigkeiten von V. 10 dadurch zu lösen, daß an dieser Stelle die *Synonymität der beiden Verba* behauptet wird: Damit wäre man nämlich das Problem los, im Abschlußsatz des Dialogs auf einmal und unverhofft vor der *gegenseitigen Abwägung des Reinigungseffekts mehrerer Waschungen* zu stehen.[28] Denn worauf sich λελουμένος bezieht, ist jedenfalls ein

[26] *Oepke,* TWNT IV, 302. Das Verb βαπτίζεσθαι ist zunächst synonym, wird später aber terminus technicus: ebd.

[27] Sonst nur noch viermal im NT: "Profan" in Apg 9,37 (Leichenwaschung); 16,33 (Striemen auswaschen) und 2 Petr 2,22 (sprichwörtlich von der in der Tierschwemme gewaschenen Sau); "religös" in Hebr 10,22 (ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ... καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ) zweifellos mit Bezug auf die Taufe (*Oepke,* TWNT IV, 306; *Völkel,* EWNT II, 892). - Ebenso auf die Taufe gemünzt die beiden ntl. Belege für λουτρόν (Eph 5,26; Tit 3,5) und für ἀπολούομαι (Apg 22,16; 1 Kor 6,11).

[28] Um ein solches Abwägen handelt es sich bei Lang- *und* Kurztext! - So m.W. als erster: *Fiebig,* Fußwaschung, 126f und dann - ohne selbst dafür zu optieren - *Campenhausen,* Auslegung, 270. Abwägend *Bultmann,* Joh, 358, Anm. 5 (von Vorseite): die beiden Verba "können unter Umständen auf das Gleiche hinauskommen ..., sind aber an sich verschieden". - Überzeugt ist jedoch *Barrett,* John, 441: "It must be noted first that while the two verbs used are not identical in meaning ... John's fondness for pair words (e.g. εἰδέναι, γινώσκειν) makes it impossible to feel certain that he distinguished clearly between them". Bei Entscheidung für den Kurztext, die Barrett anschließend trifft, gilt dann aber: Joh "introduced the verb λούειν as a synonym of νίπτειν, but as a word which also suggested rather more definitely a background of religious washings, and thus the rite of baptism" (aaO. 442). Mit Berufung auf Barrett vertreten die Synonymität der beiden Verba an unserer Stelle: *Lindars,* John, 451; *Weiss,* Foot Washing, 317 mit Anm. 58; *Hultgren,* Footwashing, 543 mit Anm. 23.24. Siehe noch *Sabbe,* Footwashing, 308, Anm. 59. - Für die semantische Differenz treten z.B. ein *Bauer,* Joh, 169; *Schneider,* Joh, 245f

kapitales Problem! Auf den ersten Blick muß es sich um ein der gegenwärtigen Fußwaschung *vorausliegendes, umfassendes Reinigungsgeschehen* handeln, wie das perfektische Partizip, aber auch der Sinngehalt des Verbs nahelegen.[29] - Wie immer also der λελουμένος aufzufassen ist und was immer er im Rahmen der Fußwaschungsdeutung bedeutet: Einem "Erleichterungsversuch" wie dem geschilderten ist grundsätzlich zu mißtrauen. Aber auch die Einzelargumente, die zur Untermauerung der angenommenen Synonymität geboten werden, überzeugen nicht: Als Belegetexte dafür, daß λούω und νίπτω auch sonst gelegentlich ohne Bedeutungsunterschied in Texten nebeneinander stehen, wurde auf eine Stelle aus *Philo,* de somniis und auf das bekannte Streitgespräch Jesu mit dem Hohenpriester Levi aus dem *Oxyrhynchos-Papyrus 840* verwiesen. Bei näherer Betrachtung geben diese Texte aber keineswegs eine echte Synonymität der beiden Verba her: Es ist zwar richtig, daß sie weder bei der Philo-Stelle noch in POxy 840 eine jeweils spezifische Waschungsform bezeichnen, die von einer anderen, mit der anderen Vokabel bezeichneten, abhebbar wäre, doch ist das Gegenteil - eine unterschiedslose Verwendung - noch weniger gegeben![30]

Philo spricht hier von "den Seelen der ganz Gereinigten (ταῖς μὲν δὴ τῶν ἄκρως κεκαθαρμένων διανοίας)", in denen Gott selber wandelt. Zum Unterschied davon wandeln "in den Seelen, derer, die ihr schmutziges ... Leben erst waschen, aber noch nicht völlig gereinigt haben ... die Engel, die sie reinigen durch ihre Lehren ... (ταῖς δὲ τῶν ἔτι ἀπολουομένων, μήπω δὲ κατὰ τὸ παντελὲς ἐκνιψαμένων τὴν ῥυπῶσαν ... ζωὴν ἄγγελοι ..., φαιδρύνοντες αὐτὰς ...).[31] Interessant ist, daß Philo hier von verschiedenen Graden der Reinheit spricht, die durchwegs mit je verschiedener - jedoch bei Philo wohl kaum als technisch zu

---

und praktisch alle Autoren, die den Langtextsinn so auffassen: Der Getaufte braucht zur Reinigung von alltäglichen Sünden (nur) noch das Abendmahl oder die Buße etc.

[29] Dann könnte die johannitische Taufe gemeint sein, die die Jünger ja empfangen hatten. Oder - öfter vertreten - Jesus bezieht sich auf die "Reinigung" durch Offenbarung und Glaube, die nicht rituell versicherbar ist (vgl. Joh 15,3). Man kann auch überlegen, ob der Sinn des Textes nicht überhaupt auf der *textexternen* Ebene liegt und auf aktuelle Situationen in oder um die joh Gemeinde anspricht (Dann könnte man auch darauf verzichten, den Text selber kohärent zu verstehen!): Es könnte gegen Johannesjünger polemisiert sein oder gegen "wiedertäuferische" Tendenzen innerhalb des Christentums u.s.w. - Die Erklärungen sind Legion; sie werden uns im folgenden noch beschäftigen. Gemeinsam ist ihnen allen, daß sie nicht wirklich befriedigen. Gerade deshalb ist es höchst verständlich, daß man dem Zwang, *zwei* Waschungen erklären zu müssen, auskommen möchte und λέλουμένος und (τοὺς πόδας) νίψασθαι auf ein und dasselbe bezieht, nämlich auf die gerade vor sich gehende Fußwaschung.

[30] Vgl. auch *Derrett,* Domine, 13, Anm. 1 ("è un errore fondamentale confondere νίπτειν con λούειν"), der noch auf Lev 15,11 LXX und *Plutarch,* Moralia 956A hinweist.

[31] *Philo,* somn I, 148 zit. nach *Cohn,* Opera III, 236 bzw. *Cohn,* Werke VI, 203.

bewertender - Terminologie belegt sind: Καθαίρω im Partizip Perfekt Passiv (!) als höchste Stufe; noch auf dem Weg dorthin die ἔτι ἀπολουομένοι: Sie müssen ihr Leben erst zur Gänze reinigen (ἐκνίψασθαι). Doch auch ihnen wohnt schon der sie glänzend rein machende (φαιδρύνειν) Engel ein. Die beiden Komposita von λούω und νίπτω stehen für die noch ergänzungsbedürftige Reinheit. Eine Synonymität für λελουμένος und τοὺς πόδας νίψασθαι von Joh 13,10 kann dadurch unter keinen Umständen abgeleitet werden:[32] (a) Das Kompositum ἀπολούω hat nicht den grundsätzlichen Ton des Simplex in perfektischer Partizipform; das ἔτι drückt es zusätzlich auf eine tiefere Stufe. (b) ἐκνίψασθαι steht ganz richtig für die konkrete Reinigung von "Objekten": das schmutzige und durch die Schwerkraft des Leibes befleckte Leben. - Wenn die angeführte Stelle im Zusammenhang mit Joh 13,10 also etwas zeigen kann, dann die Tatsache, daß das religiös-literarische Umfeld des JohEv Überlegungen zur Reinheit und den *verschiedenen Stufen auf auf dem Weg zu ihr* kannte und durch *verschiedene Termini* ausdrückte!

POxy 840,32-34 ist eher von einer bewußten Terminologie-Unterscheidung denn von Synonymität geprägt: Zunächst heißt es im Vorwurf des Hohenpriesters an Jesus: "Wer hat dir erlaubt, diesen Reinigungsort zu betreten ... , ohne daß du dich gebadet und deine Jünger die Füße gewaschen haben [μήτε λουσα(μ)έν(ῳ) μ(ὴ)τε μὴν τῶν μαθητῶν σου τοὺς π(όδας βα)πτισθέντων]?" Und in der Replik Jesu, der auf die Sinnlosigkeit äußerer Rituale hinweist: "Wehe ihr Blinden, die ihr nicht seht! Du hast dich in diesem Leitungswasser gebadet (ἐλούσω), in das Hunde und Schweine hineingeworfen sind ...; du hast deine äußere Haut gewaschen (νιψάμενος) und geputzt ...".[33] Alles was zum Verhältnis von λούω und νίπτω zu erheben ist, besteht in der bekannten Unterscheidung, daß ersteres ein Vollbad meint, zweiteres auf Teilwaschungen geht ("die äußere Haut").[34]

Daß in 13,10 der λελουμένος eben der sei, dessen Füße von Jesus gerade gewaschen werden, kann mit dem Hinweis auf die angebliche Synonymität der

---

[32] Zum gleichen Urteil kommt auch *Bultmann,* Joh, 358, Anm. 5 (von Vorseite).

[33] Texte nach *Lohmeyer,* Fußwaschung, 84.85, der die "Kleine Texte-Edition" von H.B. Swete zitiert. Zu den "Einleitungsfragen" dieser Stelle, die in der Erklärung von V. 10 gelegentlich eine Rolle spielt, s. oben S. 30f, Anm. 38.

[34] Überraschenderweise meint *Bultmann,* Joh, 358, Anm. 5 (von Vorseite) hier Synonymität feststellen zu können. Vgl. noch ähnlich *Oepke,* TWNT IV, 307, Anm. 36, allerdings mit dem Zusatz, daß dies für das JohEv im allgemeinen wie für den vorliegenden Zusammenhang im besonderen nichts austrägt. - Ausführlich weist jetzt *Thomas,* Footwashing, 97-99 nach, daß der Text POxy 840 die Beweislast für die behauptete Synonymität keinesfalls erbringen kann und folglich die Annahme, der λελουμένος sei der Empfänger der Fußwaschung, unhaltbar ist.

Verba also nicht begründet werden. Neben diesem Argumentationsversuch gab es auch die Überlegung, daß das Perfektpartizip hier sich gar nicht auf eine *zurückliegende* Reinigung beziehen müsse, sondern an die Stelle eines aramäischen *Casus pendens* (in der Vorlage?) getreten sei.[35] Darum könne auch mit dem λελουμένος umso mehr der gegenwärtige Empfänger der Fußwaschung gemeint sein.[36] - Wenn Erklärungsversuche wie dieser, die mit völlig unkontrollierbaren Annahmen von Eigenarten im Übersetzungsgriechisch arbeiten, auch abzulehnen sind und heute praktisch nicht mehr vorkommen, so zeigen sie zumindest das Problem auf, welches V. 10abc bereitet, wenn man versucht, ihn kohärent im Zuge des Dialogs VV. 6ff zu verstehen! Wir halten also fest: λελουμένος bringt jedenfalls etwas Neues in den Text ein und blickt, solange nicht wirklich überzeugende Argumente für ein anderes Verständnis gebracht werden, *zurück auf eine vorausliegende Waschung:* Das ergibt sich aus der perfektischen Partizipform, aus der Tatsache, daß λούω eine andere, umfassendere Waschung meint als das danebenstehende (τοὺς πόδας) νίπτειν, und vor allem auch aus dem Ort des Verses innerhalb des laufenden Dialogs: Von einer erfolgten Fußwaschung an Petrus wurde noch nichts erzählt!

(6) *Neues Vokabular in V. 10c: καθαρός*

Ein interessanter Befund ergibt sich für καθαρός, das in VV. 10c.d.11 dreimal auftritt: Davon ist nur das erste, das uns hier interessierende, selbständig:

[35] Man hätte dann zu verstehen: "Von dem der jetzt von mir gebadet wird, gilt: er braucht sich nur noch die Füße waschen". Zum Casus pendens, hier wäre es ein Nominativus pendens, siehe *BDR*, Grammatik, § 466 (bes. Nr. 2) und speziell im JohEv *Lagrange*, Jean, CXf. Wenn man die von letzterem angeführten joh Beispiele durchgeht, dann wird die Annahme eines Casus pendens bei 13,10 uneinsichtig! Siehe noch *Turner*, Grammar IV, 71.

[36] So vor allem *Fiebig*, Fußwaschung, 125ff. Vgl. dazu die Einschätzung bei *Campenhausen*, Auslegung, 270: "Noch einfacher wäre es freilich, wenn die perfektische Fassung des Partizips einfach als Hebraismus verstanden werden dürfte, der an die Stelle eines aramäischen Casus pendens getreten ist. Dann könnte das Wort λελουμένος auf die gegenwärtige Fußwaschung selbst bezogen werden, und eine weitere Rückbeziehung fände überhaupt nicht mehr statt: 'Der jetzt von mir Gebadete hat es nicht nötig, sich mehr als die Füße waschen zu lassen; er ist bereits dadurch ganz rein' (Zitat Fiebig). Immerhin ist der Wechsel von λούειν und νίπτειν einer solchen Annahme nicht günstig, und sie hängt jedenfalls ganz an der Voraussetzung, daß es sich im Johannesevangelium um ein reines Übersetzungsgriechisch handelt, was nicht jedermann einleuchten wird". Ablehnend auch *Bultmann*, Joh, 358, Anm. 5 (von Vorseite) und *Oepke*, TWNT IV, 307, Anm. 37. - Zum Casus pendens als Aramaismus, insbesondere im Zusammenhang mit konditionalen Partizipien (wie ὁ λελουμένος es ist), siehe *Beyer*, Syntax, 201ff.215ff. *Unsere Stelle 13,10 rechnet er nicht zu diesen Fällen*; das konditionale Partizip ist vielmehr richtig als "grammatisches Subjekt des Hauptsatzes" ausgewiesen: aaO. 211 (Liste).

jenes in V. 10d ist wiederaufnehmend, jenes von V. 12b ist ein joh Binnenzitat. Die Durchsicht aller joh Belege für die Wortfamilie um καθαρός zeigt jedenfalls allein schon aufgrund der Seltenheit des Vorkommens, daß es sich bei der Reinheitsvorstellung *nicht um eine zentrale soteriologische Metapher* der joh Schriften handeln kann:[37] Das Adjektiv καθαρός steht außer an unserer Stelle und der Wiederaufnahme, bzw. dem Binnenzitat überhaupt nur noch in Joh 15,3.[38] Das Verb καθαίρω steht in Joh 15,2 bildlich von der Arbeit des Winzers und ist im übrigen HapaxlegNT.[39] Schließlich begegnet noch zweimal das Hauptwort καθαρισμός: Joh 2,6; 3,25.

Beide Stellen mit καθαρισμός sind nicht positiv soteriologisch gemeint und somit als Analogie zu V. 10c, sollte dieser mit VV. 6-8 auf einer Linie stehen, *nicht* einschlägig. Bei *Joh 2,6* wurde und wird zwar überlegt, ob hier in einer Art Überbietungstechnik auf symbolische Weise der "gute Wein" des Christentums den überholten "Wasserkrügen für die Reinheit" des Judentums gegenübergestellt wird.[40] Ob dies zutrifft, braucht uns hier nicht zu kümmern:[41] Denn als *po-*

[37] Das sehen neben vielen auch *Schnackenburg*, Joh III, 25 und *Becker*, Joh II, 425.

[38] In den joh Briefen fehlt es überhaupt, in den syn Evangelien ist es sehr selten (Mt 3; Mk 0; Lk 1). - Joh 15,3: ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν. Die Stelle spielt natürlich seit je in der Auslegung von 13,10 eine Rolle: Wird dort der λελουμένος grundsätzlich als rein prädiziert, so wird hier ein Grund für die Reinheit angegeben. Somit könnte das λούειν mit dem schon geschenen (ἤδη) Offenbarungshandeln durch Jesus gleichgesetzt werden. Die fundamentale und schon geschehene Reinigung des λελουμένος sei somit seine glaubende Begegnung mit dem Offenbarer und seinem Wort: *Bultmann*, Joh, 358f; *Schnackenburg*, Joh III, 25f (zurückhaltender) u.v.a.

[39] Siehe aber die von *Bauer*, Wörterbuch, 784f genannten Stellen: *Philo*, agr 10 und somn 2,64: καθαίρω jeweils von der winzerischen bzw. obstgärtnerischen Schneidetätigkeit und in ganz ähnlich übertragenem Sinn wie Joh 15,2! Weitere Belege, die die fachsprachliche Richtigkeit der καθαίρω-Verwendung bei 15,2 zeigen, führt *Derrett*, Domine, 33 an. - Das andere, im NT immerhin 31mal belegt Verb καθαρίζω fehlt im JohEv, steht aber in 1 Joh 7.9 im spezifischem Zusammenhang der *Reinigung von den Sünden* durch das Blut des Erlösers.

[40] So in jüngerer Zeit etwa *Schürmann*, Weisung, 22; *Boismard - Lamouille*, Jean, 102; *Heekerens*, Zeichen-Quelle, 71 (V. 6 sei insgesamt symbolisch-vieldeutig gemeinter joh Eintrag in die knappe Vorlagenerzählung; auch VV. 3b-5 seien redaktionell) und wohl auch *Lütgehetmann*, Hochzeit, 321 (doch ist nach aaO. 305-316 diese Symbolik sicher nicht die zentrale der Perikope, in der es insgesamt vielmehr darum geht, "daß die Kana-Perikope unter dem Bild der *Hochzeit* und der *Verwandlung von Wasser zu Wein* die Inkarnation des Logos symbolisiert": aaO. 315f); vgl. noch *Thomas*, Gospel, 162-165. Vorsichtig abwägend *Schnackenburg*, Joh I, 336f.342. Weitere Literaturangaben zum symbolischen Verständnis der Kana-Perikope bei *Broer*, Ableitung, 103, Anm. 2. Vgl. auch *Ernst*, Täufer, 197, der allerdings nicht die rituelle Reinheitspraxis des Judentums als überboten sieht, sondern die johannitische Taufpraxis: "Vielleicht kann in der ... Kanawundererzählung ... ein symbolischer Bezug zu dem zurücktretenden Täufertum in dem zu Wein gewandelten Wasser erkannt werden"; weiters: aaO. 208f: "Wenn es richtig

sitive soteriologische Metapher auf der Ebene des JohEv (und damit als allfälliges Pendant zu 13,10) diente die Reinheit dann erst recht nicht, sondern nur als Negativfolie einer Heilsmetaphorik, die mit "gutem Wein", "Hochzeit" u. dgl. zu tun hätte. Wir lernen für unsere Analyse: Reinheitsthematik ist kein positives joh Bild für das Heil der Glaubenden. Warum dann aber ein spezifisches Reinheitsvokabular die Abschlußsentenz Jesu im Deute-Dialog mit Petrus beherrschen kann, bleibt verwunderlich! - Der "Streit um die Reinigung"[42] in *3,25* ist zweifellos ein kostbares Relikt einer frühjohanneischer Situation im heutigen Text. Da uns die Stelle noch beschäftigen wird, genügen hier folgende Bemerkungen: Als historisches Informationssubstrat wird man zumindest vermuten dürfen, daß das frühe johanneische Christentum (und/oder die historische Jesusbewegung in irgendeiner Phase oder Gruppe) in konkreter, aber nicht immer friktionsfreier Nähe zur johannitischen Bewegung lebte. Die je wechselseitige Abgrenzung könnte gerade in jener ζήτησις περὶ καθαρισμοῦ gelegen haben. Für unsere Analyse von 13,10 aber von Bedeutung ist die Tatsache, daß nach der Situationsschilderung von 3,22f.25f, in der ganz alte Tradition verarbeitet sein dürfte, die Antwort des Täufers (VV. 27-30 vgl. auch VV. 31f)[43] *den Streitpunkt "Reinigung" keines Wortes mehr würdigt:* Es geht dabei nur um die nichtchristologische Vorläuferfunktion der Johannes und um das Von-oben-gekommen-sein des Christus. Auch daraus lernen wir, daß in den Hauptschichten des Evangeliums "Reinheit" kein soteriologisches Thema ist und wundern uns umso mehr, daß an der für die joh Soteriologie derart exponierten Stelle 13,9-10 plötzlich die Reinheit - und was zu ihrer Erlangung führt - auftaucht!

---

ist, daß die Kanaerzählung symbolisch zu verstehen ist, ergibt sich ebenfalls eine Überbietung der alten Ordnung des Wassers (= Johannestaufe) durch den neuen, besseren Wein, der das Kommen Jesu im Geist symbolisiert". Ablehnend etwa *Becker,* Joh I, 111. - Z.St. auch unten 3.3.1.3 (2), S. 337-341.

41 Wenn den joh Texten im allgemeinen und der Kana-Perikope im besonderen polyvalente Symbolik keineswegs abzusprechen ist, so bin ich im gegeständlichen Fall - vorbehaltlich einer näheren Prüfung, vgl. 3.3.1.3 (2) - zunächst eher der Ansicht, daß die Notiz κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων Erklärung eines Erzählrequisits für kulturkundlich uneingeweihte ("griechische") Leser ohne Tiefensinn ist: Denn in der Perikope spielt insgesamt die Polemik gegen *jüdische* Reinheitsrituale keine Rolle. Das JohEv kennt auch sonst *Kurzerklärungen zu jüdischen Sitten und Festen in bloß informierender, keineswegs kontroversieller Absicht:* etwa 7,22; 11,55; 18,28; 19,40.

42 Ζήτησις heißt nicht nur Wortgefecht, Streit, Streitfrage, Streitpunkt sondern auch *Untersuchung, Untersuchungsgegenstand*. Ein böse polemischer Ton braucht also nicht unterstellt werden.

43 Nach der Analyse von *Becker,* Joh I, 154ff treffen hier Passagen der Semeia-Quelle (VV. 28.30), des Evangelisten (V. 27) und der kirchlichen Redaktion (VV. 29.31f) zusammen.

(7) ἔχει χρείαν

Die Formulierung mit οὐκ ἔχει χρείαν ist in analytischer Hinsicht nicht sehr ergiebig: Das Substantiv χρεία steht im gesamten NT insgesamt 49mal, davon 38mal in der Wendung χρείαν ἔχειν (nötig haben, bedürfen), die besonders in den Evv oft vorkommt. Das JohEv tut sich darin keineswegs speziell hervor.[44] Die Notiz bei Bultmann, wonach χρείαν ἔχειν eine joh Eigentümlichkeit sein soll, ist somit unzutreffend.[45] Bei näherem Zusehen zeigen sich sogar Aspekte, die nicht zum joh Stil passen: Typisch für diesen wäre die Weiterführung der Konstruktion mit ἵνα; dies ist aber gerade an unserer Stelle nicht der Fall:[46] Bei 13,10 ist vielmehr die im Gesamtspektrum häufigste Konstruktion mit Infinitiv verwendet, welche *bei Joh hingegen sonst nie* vorkommt.[47] Auch die Wortreihenfolge (οὐκ) ἔχει χρείαν ist atypisch: Alle übrigen Belege aus dem JohEv und 1 Joh haben χρείαν ἔχειν wie es überhaupt dem allgemeinen Gebrauch entspricht: Von allen 38 ntl. Vorkommen der Wendung gibt es außer Joh 13,10 nur noch drei weitere, die ebenso schreiben.[48] - Man darf dies alles natürlich nicht pressen: Der untersuchte Formulierungsaspekt ist zweifellos analytisch neutral. Es bleibt aber festzuhalten, daß nun nicht mehr - wie in VV. 6-8 - ein joh Stil- und Theologiecharakteristikum auf das andere folgt, sondern sich neutrale und problematische Befunde häufen!

(8) *Exzeptives εἰ μή*

Bei der Ausnahmeformulierung εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι des Langtextes handelt es sich um kein joh Stilcharakteristikum. Zwar tritt exzeptives εἰ μή im JohEv immerhin dreizehnmal und im großen Brief zweimal auf, doch ist das an-

---

44 Joh 2,25; 13,10; 13,29; 16,30; weiters 1 Joh 2,27; 3,17. - Zum Vergleich: Mt 6; Mk 4; Lk 6 (+ einmal ohne ἔχειν).

45 *Bultmann,* Joh, 357, Anm. 4. Χρείαν ἔχειν ist vielmehr gemeinsprachlich häufig. Das JohEv hat bei vier Vorkommen von χρεία ebensoviele χρείαν ἔχειν-Wendungen. Dasselbe Zahlenverhältnis auch bei Mt und Mk. Nur Lk hat einen Beleg ohne ἔχειν.

46 *BDR,* Grammatik, § 393, Anm. 6 und *Turner,* Grammar III, 139 weisen darauf hin, daß ἵνα nach χρείαν ἔχειν steht, wenn ein neues Subjekt auftritt. Sie sehen aber nicht, daß dies unter allen ntl. Belegen *nur innerhalb des corpus joanneum* der Fall ist: Joh 2,25; 16,30; 1 Joh 2,27. Wir stehen bei χρείαν ἔχειν ἵνα also vor einem veritablen joh Stilcharakteristikum!

47 Sonst: 13,29 mit Genitivobjekt; 2,25; 16,30; 1 Joh 2,27 mit ἵνα-Satz; 1 Joh 3,17 absolut.

48 Lk 22,71; Hebr 10,36; Apk 22,5. - Bei Joh 13,10 ist die schlechter bezeugte Variante χρείαν ἔχει zweifellos sekundäre Angleichung an den sonstigen Gerauch.

gesichts der Häufigkeit dieser Formulierungsweise in den Evv insgesamt insignifikant.[49] Auffällig ist aber die Tatsache, daß die εἰ μὴ-Ausnahme hier mit *Infinitiv* konstruiert, was nicht nur im joh Schrifttum sonst nicht mehr vorkommt, sondern auch im übrigen NT die absolute Ausnahme ist.[50]

In seiner ausführlichen Studie zur semitischen Syntax im NT kommt *K. Beyer* zum Ergebnis, daß der "Gebrauch des durch εἰ μή eingeleiteten Ausnahmesatzes ... auf semitischen, und zwar, was das εἰ μή betrifft, speziell auf aramäischen (bzw. neuhebräischen) Einfluß zurück(geht), denn hier wird die entsprechende Exzeptivpartikel ('wenn nicht') fast ausschließlich und sehr häufig verwandt".[51] - In diesem Zusammenhang kann auch überlegt werden, ob der Satz (im Langtext) richtig verstanden ist, wenn man die von der Ausnahmeregelung betroffene Sache des Füßewaschens als *eben gerade noch konzediert* auffaßt. Denn "nicht selten wird im Semitischen die Ausnahmekonstruktion dazu benutzt, eine Sache besonders hervorzuheben, ... Der Ausnahmesatz eignet sich deshalb so gut, weil man bei ihm - und zwar in der isolierten Stellung nach dem 'wenn nicht' - einen wichtigen Satzteil besonders exponieren kann".[52] In diesem Sinn wäre V. 10bc so zu verstehen: "Der Gebadetete ist zwar ganz rein, *gerade die Fußwaschung aber braucht er dennoch!*" Der Vorteil dieses Textverständnisses liegt darin, daß damit die Fußwaschung, an die in VV. 6-8 soeben noch das Heil des Petrus unlösbar geknüpft war, nicht in V. 10 plötzlich nur mehr die gestattete Ausnahme eines generellen Waschungsverbotes (nach dem λούεσθαι) wird. Problematisch ist dabei aber, wie man dann das im Langtext ohnehin schon schwierige adversative ἀλλ' (eingangs von v. 10c) auffassen soll. - Wir brauchen und können dieses Verständnisproblem zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht entscheiden, halten aber fest: Für den Langtext ist ein Verständnis überlegenswert, welches die Fußwaschung nicht als gerade noch konzedierte Ausnahme sieht, sondern als besonders gefordertes und betontes Tun in den Mittelpunkt stellt.

[49] So auch richtig *Ruckstuhl,* Einheit, 301, Nr. 44b. Eine (allerdings nicht ganz vollständige) Belegauflistung bietet *Beyer,* Syntax, 104, Anm. 4; sie ist zu korrigieren nach *Aland*, Konkordanz I/1, 297-302 (Markierung[k]!); auffällig ist das starke Übergewicht der Belege in den Evv. - Zur εἰ μή-Formulierung siehe *BDR,* Grammatik, § 376. Die Verwendung ohne nachfolgendes Verb ist die übliche. Das Vorkommen mit *finitem Verb* ist für die ntl. Literatur - im Vergleich zum Gesamtbefund relativ selten - belegt: z.B. Mk 6,5; 13,20; Röm 9,29-LXX; (doch handelt es sich in den beiden letzten Fällen eher um einen normalen verneinten Konditionalsatz, nicht so sehr um eine formelhafte εἰ μή-Ausnahme); Apg 26,32; 1 Kor 14,5; Gal 1,7; am häufigsten noch im JohEv: 9,33; 15,22; 18,30; 19,11; auch *Josephus,* ant 8,316. Gelegentlich hängt an εἰ μή noch ein Nebensatz: z.B. Mk 9,9; Joh 10,10; 2 Kor 12,13; Eph 4,9.

[50] Siehe Mt 5,13 und eine schlechte Lesart von Apg 21,25 (auf Röm 13,8 kann nicht verwiesen werden, da es sich hier um einen substantivisch verwendeten Infinitiv handelt).

[51] *Beyer,* Syntax, 101-141, hier 105 (Zitat).

[52] *Beyer,* Syntax, 129-131, hier 129 (Zitat). Als ntl. Beispiele dieser im Hebräischen, Neuhebräischen, Aramäischen und Arabischen "gern gebrauchten Art der Hervorhebung" (ebd.) führt der Autor aaO. 131 an: Mk 4,22ab (οὐ γάρ ἐστίν τι κρυπτόν, ἐὰν μὴ [v.l. εἰ μή; v.l. ἀλλ'] ἵνα φανερωθῇ· οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν - "Dies ist also zu übersetzen: 'Denn das Verborgene muß *offenbar werden,* und das Geheime muß *an die Öffentlichkeit kommen!*'", ebd., vgl. auch die gräzisierenden Parallelen); Mk 6,4 (οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ - "*In seiner Vaterstadt* ist ein Prophet [immer] mißachtet!", ebd.); Mt 12,24 (οὗτος οὐκ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια εἰ μὴ ἐν τῷ Βεελζεβοὺλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων - "Dieser treibt die Dämonen ja *durch Beelzebul* aus, *den Obersten der Dämonen!*", ebd., vgl. die gräzisierten Parallelen).

(9) *Adversativer Anschluß von V. 10c: (οὐκ)... ἀλλ'*

Nach der negativen Aussage von V. 10b folgt die positive Reinheitsprädikation mit der adversativen Konjunktion ἀλλά. Der Gebadete bedarf keiner Waschung - eventuell außer der Fußwaschung, wenn der Langtext unterstellt wird -, *sondern* ist ganz rein. Die Formulierung mit ἀλλά kann Aufsehen erregen: Nicht so sehr im Kurztext, wo die adversative Korrelation ("nicht ... sondern") eindeutig ist.[53] *Anstößig* erscheint sie aber *im Langtext:* Denn ἀλλά folgt auf *negierte Sätze,* aber das εἰ μὴ τοὺς πόδας scheint die durch οὐκ ἔχει χρείαν hergestellte Negierung aufzuheben. Dies wurde oft beobachtet und spielte vor allem in der *Textkritik* von V. 10 eine Rolle:[54] Man meinte, den Langtext somit als schlechte Variante ausscheiden zu können. Nun scheint mir weder die syntaxkritische Beurteilung noch deren textkritische Nutzanwendung zuläßig: Denn der Langtext wird durch das Gegenüber von adversativem ἀλλά und Einschränkung der Negation nicht schlechthin sinnlos: εἰ μὴ τοὺς πόδας hebt das οὐκ ἔχει χρείαν ja nicht insgesamt auf, sondern relativiert es. Der grundsätzliche Ton von V. 10b bleibt ein negativer: Petrus ersuchte um Waschung auch von Kopf und Händen; Jesus weist dies unter Hinweis auf die Unnotwendigkeit zurück. Die Fortführung mit ἀλλά mag somit hart sein, doch ist sie immerhin möglich. Zusätzlich ist zu bedenken, daß ἀλλά auch sonst nicht nur durch den Vordersatz grundsätzlich Ausgeschlossenes einführt, sondern auch nach konditionalen Behauptungen

[53] Allerdings kann auch hier überlegt werden, ob nicht anstelle der adversativen Nuancierung eine *kausale* mit γάρ sinnvoller paßte. Diese Feststellung ergibt, daß im Kurztext die Formulierung - *so wie sie nun einmal steht* - betont adversativ ist.

[54] Etwa: *Schnackenburg,* Joh III, 23: "Die Fortführung des Sätzchens 'sondern ist ganz rein' läßt den Zusatz 'außer die Füße', streng genommen, nicht zu. 'Wenn nach dem λούεσθαι noch eine Fußwaschung nötig ist, so wird der Gebadete eben *nicht* ganz rein' (Bultmann)". Siehe mit gleicher Argumentation *Becker,* Joh II, 424. Weiters *Beyer,* Syntax, 109: "13,10b schließt jedoch in keinem Falle an, da 'sondern' nur einem negierten Satz folgen kann, wozu 10a allein durch Streichung von εἰ μὴ τοὺς πόδας wird".

oder als Überbietungspartikel stehen kann.[55] - Nach den üblichen Kriterien der textkritischen Variantenbewertung wäre dann aber gerade der Langtext als *lectio ardua* vorzuziehen.[56]

Neben diesen Erwägungen kann man noch die speziell analyserelevante Frage stellen, ob es sich bei der Formulierung mit (οὐκ) ... ἀλλά im vorliegenden Fall um ein joh Stilcharakteristikum handelt. Dies könnte durch die Tatsache angezeigt sein, daß das JohEv und die joh Briefe neben Paulus und den Pastoralbriefen und relativ zu ihrer Textlänge die weitaus meisten Vorkommen des Wörtchens ἀλλά bieten.[57] Diese bloß belegstatistische Tatsache kann nicht viel besagen. - Doch ist zu fragen, ob sich unter den vielen Wendungen mit οὐκ ... ἀλλά nicht ein *theologisch-inhaltliches* Proprium des joh Kreises verbirgt. Sollte dies der Fall sein, muß weiter überlegt werden, ob nicht auch hier gerade dieser *theologische Stil* des JohEv auftritt. Erstere Frage ist zu bejahen: Zwar ist οὐκ ... ἀλλά in vielfacher allgemeinsprachlicher Verwendung, so daß "die Fälle, die wirklich spezifisch joh. sind, schwer ... von dem gewöhnlichen Gebrauch" zu scheiden sind.[58] Doch lassen sich bei näherem Zusehen theologische Sachverhalte ausmachen, die gern mit ebendieser Wendung ausgedrückt werden: Nicht nur ganz allgemein ist Joh "fond of stating a truth in its negative and positive aspects".[59] Speziell im Zusammenhang soteriologischer Texte, die von der *Heilsabsicht Gottes und der Heilsfunktion seines Gesandten sprechen,* treten prägnante οὐκ ... ἀλλά-Formulierungen auf: z.B. 3,16 (ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ... μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον); 3,17 (οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱόν ... ἵνα κρίνῃ ..., ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ); 5,24 (πιστεύων ... εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου ...); 6,39 (... ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ); 12,47 (οὐ γὰρ

[55] Zum semantischen Spektrum von ἀλλά siehe etwa *Bauer,* Wörterbuch, 73-75; *Radl,* EWNT I, 146-148. - Ähnliches zum schwierigen ἀλλά in Mk 16,7 auch bei *Giesen,* Auferstandene, 119f.

[56] Es wird deutlich, daß das textkritische Urteil zu V. 10b auch von der Syntaxbewertung abhängt! Hier: Ist der ἀλλά-Anschluß nach der Ausnahmeformulierung nur "hart", oder ist er schlechterdings unmöglich? Träfe zweiteres zu, könnte man die Klausel εἰ μὴ τοὺς πόδας als *lectio absurda* ausscheiden. Dies ist aber m.E. nicht der Fall; somit ist sie - zumindest solange nicht andere Beobachtungen dagegenstehen - *praeferenda lectio difficilior.*

[57] *Turner,* Grammar IV, 103 errechnet, daß im JohEv alle 15 Textzeilen, in den Briefen alle 14 Textzeilen einmal ἀλλά steht; bei Mt hingegen nur alle 54, bei Mk alle 30, in Lk/Apg alle 65 Zeilen. In absoluten Zahlen: 101 bzw. 20 im corpus joanneum gegenüber 37 Mt; 43 Mk; 35 Lk; 30 Apg (*Morgenthaler,* Statistik, 70).

[58] *Schweizer,* Ego, 91 (ad Nr. 8).

[59] *Abbott,* Grammar, 97 (Nr. 2055); zur joh Setzung von ἀλλά siehe überhaupt aaO. 97-101 (Nr. 2055-2964) und 445 (Nr. 2598).

ἦλθον ἵνα κρίνω τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σώσω τὸν κόσμον). Ähnlich prägnant sind jene christologisch-legitimatorischen Wendungen, in denen Jesus auf sein Gesandtenstatus verweist: z.B. 5,30 (οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με); 6,38 (καταβέβηκα ... οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με); 7,16 (ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με); 7,28 (ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με ...); 8,16 (ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν, ὅτι μόνος οὐκ εἰμί, ἀλλ' ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με πατήρ); 8,42 (οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν); 12,44 (ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ πιστεύει εἰς ἐμὲ ἀλλὰ εἰς τὸν πέμψαντά με); 12,49 (ὅτι ἐγὼ ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτός μοι ἐντολὴν δέδωκεν τί εἴπω); 14,24 (ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός).[60] - Wenn man nun diese typischen Stellen, ihren theologischen Inhalt und ihre auch terminologisch konstante Formulierungsweise unserer untersuchten οὐκ ... ἀλλά-Stelle in 13,10bc gegenüberstellt, so zeigt sich, daß letztere keinesfalls zu jenen Fällen gehört, wo sich die spezifisch joh Theologiesprache mit Händen greifen läßt.[61]

(10) ὅλος

Wenig Aufschluß über traditionellen oder redaktionellen Charakter gibt das bei καθαρός stehende, artikellose ὅλος. Die bloße Belegstatistik kann das Wort zwar als eine für das vierte Ev sehr unübliche Vokabel ausweisen,[62] doch wird man darauf allein nicht viel geben. Spezifisch joh Gebrauch liegt auch sonst in der Formulierungsweise nicht vor.[63] Der Befund ist somit als neutral zu werten.

[60] Siehe *Radl,* EWNT I, 147. Auffällig ist, daß der joh Charakter von οὐκ ... ἀλλά-Wendungen besonders dann hervortritt, wenn sie im Rahmen von ἵνα-Satzen stehen.

[61] Dies bedeutet natürlich auch noch nicht, daß wir deswegen schon unjoh Eigentümlichkeiten konstatieren müßten!

[62] Mt hat 22 Verwednungen, Mk 18, Lk/Apg 16/19. Demgegenüber Joh lediglich 6 (*Morgenthaler,* Statistik, 125).

[63] Dies gegen *Elliger,* EWNT II, 1243: "Joh eigentümlich ist artikelloses ὅ. als Prädikativum" (mit Verweis auf 13,10; 9,34; 7,23). *Die schmale Belegbasis im JohEv erlaubt dieses Urteil nicht!* Von den insgesamt sechs Belegen sind zwei normal artikuliert und prädikativ wie die Mehrzahl der syn Vorkommen: 4,53; 11,50. Der Fall 19,23 (δι' ὅλου) scheidet als feste präpositionale Verbindung ohnehin aus. Daß die Formulierung bei 13,10 ὁ λελουμένος ... ἔστιν καθαρὸς ὅλος unter dem Gesichtspunkt der ὅλος-Verwendung keineswegs notwendigerweise einer joh Stileigentümlichkeit entsprechen muß, zeigt schon der Blick auf Lk 11,36.36 (εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν, μὴ ἔχον μέρος τι σκοτεινόν, ἔσται φωτεινὸν ὅλον ...); 13,21 par Mt 13,33 (... ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον). - Zu den verschiedenen ntl. Verwendungsweisen von ὅλος siehe *Turner,* Grammar III, 199.

(11) Semitisierender Stil in V. 10bc?

Gegen Schluß dieses ersten analytischen Durchgangs durch die Problematik von V. 10abc muß noch gefragt werden, ob der Abschlußsatz Jesu insgesamt einen semitisierenden Sprachcharakter verrät. Nicht, daß durch ein diesbezügliches Urteil die Analysefrage nach Traditionalität oder Redaktionalität schon entschieden wäre.[64] Für eine ausgewogene Bewertung scheint es aber dennoch gut, diese Frage noch explizit zu stellen und die einschlägigen Erkenntnisse, welche die bisherige Anayse schon zutage brachte, zusammenzufassen.

Daß die Ausnahmen-Formulierung εἰ μὴ τοὺς πόδας, die der Langtext bietet, klarer Aramaismus ist, haben wir oben schon festgehalten.[65] Darüber hinaus wurde auch das Partizip ὁ λελουμένος als solcher diskutiert: Dies geschah im Rahmen der Frage, was λελουμένος im vorliegenden Zusammenhang konkret bedeute (Getaufter, Fußwaschungsempfänger, der durch Jesu Wort insgesamt Gereinigte ...) und vor allem wie dann das Verhältnis von λούεσθαι zum danebenstehenden τοὺς πόδας νίψασθαι zu bestimmen sei. Im Rahmen der Argumentation *für eine Synonymität* der beiden Verba an unserer Stelle wurde versucht, ὁ λελουμένος als Nachklang eines aramäischen Casus pendens aufzufassen.[66] - Wenn wir dieses Verständnis auch zurückgewiesen haben, so ergibt sich neuerlich aus der Untersuchung von *K. Beyer* über semitische Syntaxinstanzen im ntl. Griechisch ein interessanter Gesichtspunkt: Das in V. 10b voranstehende Partizip Perfekt Passiv hat die Funktion eines *konditionalen Partizips* und leitet als solches einen regelhaft-kasuistischen Satz ein. Es bedeutet soviel wie "Wenn einer gebadet ist, so ..." (aufgelöst zum Konditionalsatz) oder "Jeder Gebadetete ..." (nominal). Dieses Sprachmuster ist zwar auch in der griechischen Klassik und in der Koine möglich,[67] doch läßt ihr häufiger Gebrauch im NT auf *semitischen Sprachhintergrund,* wo dieses Idiom äußerst verbreitet war, schließen.[68] Sowohl im hebräischen wie auch im ntl. Gebrauch gibt es drei Verwendungsformen:[69] Das konditionale Partizip kann als grammatisches *Subjekt* des Hauptsatzes,[70] als grammatisches *Objekt* des Hauptsatzes[71] oder als absolut voranstehender *Casus pendens*[72] stehen. In unsererm Fall ist ὁ λελουμένος zweifellos in Subjektsfunktion.[73] Dabei ist auch vom semitischen Hintergrundidiom her die Formengebung richtig: " ... das semitische *passive* Partizip (meint) in der Regel eine in der Vergangenheit abgeschlossene Handlung, so daß es mit Recht im Griechischen durch ... ein Partizip Perfekti (Zustand als Resultat einer vergangenen Handlung) wiedergegeben wird".[74] - Auffällig am Ganzen ist zudem, daß diese Konstruktionsweise mit konditionalem Partizip im AT und in den rabbinischen Texten vor alle in *kasuistischen Gesetzesformulierungen* und in *weisheitlich-lebenskundlichen Formulierungen* auftritt.[75]

Wir halten fest: V. 10bc ist durch semitischen Sprachhintergrund geprägt, wobei allerdings zu beachten ist, daß es sich im einen Fall (exzeptive εἰ μή-Formulierung) eher um einen Aramaismus handelt, im anderen (konditionales Partizip ὁ λελουμένος) um einen Hebraismus.

(12) Gesamtcharakteristik: V. 10bc als selbständige Sentenz?

Beim Abschlußwort Jesu handelt es sich um einem Spruch, der *für sich genommen* einen vollständigen Sinn ergibt. Man hat sogar mit gutem Grund überlegt, ob hier nicht überhaupt ein *Sprichwort* oder eine selbständige *Maxime* in den Text aufgenommen wurde.[76] Daß innerhalb einer religiös-theologischen

---

64 Etwa nach dem allzu glatten Muster: "Wenn semitisierend, dann vorjoh!" - Für die Zuweisung der VV. 4-5 zur vorjoh Erzählung fand dieses Muster in der Forschung aber immer Anwendung (etwa *Bultmann,* Joh, 352 mit Anm. 3), gelegentlich in recht platter Weise.

65 Dazu oben S. 205ff, mit Anm. 51.52.

66 Dazu oben S. 201f mit Anm. 35.36.

67 *Beyer,* Syntax, 204f.

68 *Beyer,* Syntax, 196-204: Das konditionale Partizip anstelle des konditionalen Relativsatzes ist im atl. und rabbinischen Hebräisch häufig, nicht jedoch im Aramäischen (z.B. der Targumim), aaO. 196ff. Die LXX übersetzt meist durch Partizip mit Artikel und gelegentlich mit Voranstellung von πᾶς, aaO. 199.

69 Zum ganzen Folgenden: *Beyer,* Syntax, 200-204.211-218.

70 Beispiele: Ex 21,12: מַקַּלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת - LXX: ὁ κακολογῶν πατέρα αὐτοῦ ἢ μητέρα αὐτοῦ τελευτήσει θανάτῳ. Lk 12,9: ὁ δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον ἀνθρώπων ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. Lk 14,9b: ... ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.

71 Beispiele: Spr 15,9b: וּמְרַדֵּף צְדָקָה יֶאֱהָב - LXX: διώκοντας δὲ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ - Wer aber der Gerechtigkeit nachjagt, den liebt er. Joh 6,37b: τὸν ἐρχόμενον πρός ἐμὲ οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω.

72 Beispiele: Spr 18,13 LXX: ὃς ἀποκρίνεται λόγον πρὶν ἀκοῦσαι, ἀφροσύνη αὐτῷ καὶ ὄνειδος. Joh 7,38: ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. (Zur syntaktischen Interpretation *Beyer,* Syntax, 215f mit Anm. 1 von S. 216).

73 So auch *Beyer,* Syntax, 211 (Liste); bei der Auflistung der Casus pendens-Fälle aaO. 215ff ist entsprechend auf Joh 13,10 *nicht* Bezug genommen!

74 *Beyer,* Syntax, 224 mit anschließender Nennung von Joh 3,6a.b; 13,10; und 1 Joh 3,9; 5,4.18a (mit vorangestellten πᾶς).

75 Dies zeigt etwa die Durchsicht der von *Beyer,* Syntax, 196-204 gebotenen Belege.

76 *Bultmann,* Joh, 358, Anm. 5 (von Vorseite): "Der Satz könnte ... auf ein Sprichwort Bezug nehmen (vielleicht auch auf die jüdische Diskussion über rituelle Waschun-

Argumentation eine bereits vorliegende, geprägte Formulierung verwendet wird, ist an sich und auch im JohEv nichts ungewöhnliches, wie etwa Joh 3,29; 4,35a.37; 8,35; 12,35c zeigen.[77] Für ein solches Verständnis spricht übrigens auch die zuvor referierte Beobachtung, daß es sich bei ὁ λελουμένος um ein konditionales Partizip handelt, welches ja geradezu prädestiniert ist, im semitischen Sprachzusammenhang allgemeine Regelungen einzuleiten.

Sollte dies also zutreffen, dann würde Jesus auf die Bitte des Petrus nach vermehrter Waschung mit einer Art *"Waschungsregel"* antworten: Dies gälte sowohl für die Kurz- wie für die Langfassung des Textes. Im Kurztext wäre diese Maxime allerdings allgemeingültiger und damit sprichwörtlicher. Im Langtext nähme sie unmittelbarer auf den vorliegenden Zusammenhang Bezug und könnte dann immer noch konkrete Nutzanwendung einer allgemeingültigen Waschungsregel sein. Wenn also V. 10bc eine Maxime aus zeitgenössischen Reinheitsdiskussionen aufnimmt, welche die Wertigkeit verschiedener Waschungen im Hinblick auf die angestrebte völlige Reinheit voneinander abgrenzt,[78] dann wäre die analytische Frage umso drängender, wie diese Thematik überhaupt in den Zusammenhang des bislang von der Reinheitsthematik völlig unberührten Deute-Dialog VV. 6-8 paßt. - Noch ein anderer Sinn von V. 10bc, wenn man ihn als selbständige Sentenz auffaßt, wäre denkbar: Jesus nimmt auf eine *"Regel beim Gastmahl"* Bezug, derzufolge sich die Gäste noch zu Hause baden, und dann - nach dem Fußweg durch staubige Straßen - beim Eintreffen im gastgeberlichen Haus nur noch die beschmutzten Füße waschen.[79] Sollte ein solches,

gen)". Ältere Ausleger sprachen von "Parabelspruch" (*B. Weiß*, Joh, 384) oder "Erfahrungssatz" (*Holtzmann*, Joh, 235).

[77] Diese Stellenangaben nach *Schnackenburg*, Joh III, 23 ("allgemeine Sentenz") und *Becker*, Joh II, 424 ("geprägte Aussage; sprichwörtliche Wendung"). - M.E. steht übrigens auch hinter Joh 3,8 eine geprägt-sprichwörtliche Formulierung.

[78] Im Langtext etwa: Der durch eine grundsätzliche Waschung (Taufe?) fundamental Gereinigte bedarf nur mehr supplementärer Waschungen, um seine fundamentale Reinheit zu bewahren; die Erstwaschung ist nicht wiederholbar. - Im Kurztext etwa: Die grundsätzliche Waschung ist heilskonstitutiv und braucht bzw. darf nicht durch supplementäre Riten ergänzt werden.

[79] Dieses "realistische" Verständnis findet sich vor allem bei älteren Auslegern, welche die Perikope insgesamt eingipfelig als Vorbildshandlung (VV. 12ff!) deuten und im Dialog der VV. 6-11 ein symbolisches Verständnis abgewehrt sehen: Jesus sagt dann, daß es um die Fußwaschung nicht als - rituelles oder symbolisches - Reinigungsgeschehen geht. Auf die Bitte des Petrus um Vermehrung der Waschung antwortet er mit dem Verweis darauf, daß der Gebadete eben nur noch die Fußwaschung braucht: *B. Weiß*, Joh 384; vgl. auch *Lagrange*, Jean, 354f. - Unabhängig von dieser Erklärung wird ein "realistisches" Verständnis von V. 10 vertreten oder erwogen bei *Holtzmann*, Joh, 235; *Bauer*, Joh, 169 (mit klassischen Belegen für das Baden vor dem Gang zum Gastmahl); *Bernard*, John II, 462; *Lindars*, John, 451 (als Begründung dessen, was der Langtext-In-

"realistisches" Verständnis von VV. 9-10 zutreffen, wäre die analytische Frage noch drängender, was die Bitte des Petrus und die entsprechende Antwort Jesu dann im Anschluß an die hochsymbolische, soteriologische Fußwaschungsdeutung der beiden ersten Gesprächsgänge soll! Ein solcher "Rückgang auf ein äußerliches Verständnis nach Jesu Wort in V 8, das der Fußwaschung eine tiefere Dimension gibt, (ist) kaum vorstellbar".[80]

Im Blick auf unsere Analysefrage bleibt festzuhalten: Der Dialog zwischen Petrus und Jesus besteht sonst aus Äußerungen, die nur innerhalb des gegebenen Handlungs- und Redezusammenhanges stehen können. V. 10bc macht hiervon eine auffällige Ausnahme. Dies allein besagt natürlich nicht, daß wir dabei vor einer anderen literarischen Schicht stehen: Der Autor des Dialogs kann sehr gut zu dessen Abschluß einen vorliegenden Sinnspruch als Verdeutlichung und Begründung "zitieren". Allerdings: In diesem Fall ist zu erwarten, daß die in den Dialog eingebaute Sentenz besonders gut zum abgehandelten Thema paßt und dieses argumentativ abrundet. - Und gerade dieser geforderte Zusammenhang zwischen dem Dialogthema, wie es aus VV. 6-8 erhellte, und der Sentenz aus V. 10 samt deren Veranlassung V. 9 kann nur - das haben die bisherigen Analysebeobachtungen schon gezeigt - als höchst prekär bezeichnet werden.

(13) Analytische Zwischenbewertung

Wir konstatieren vorläufig: V. 10bc bringt zum bisherigen Vokabular (τοὺς πόδας) νίπτειν, das zuvor seine Deutung im "Teilhaben mit Jesus" fand, zwei neue Termini, die in V. 10bc den bisherigen umschließen: λούεσθαι und καθαρός. Beide sind im JohEv keine soteriologischen Leitwörter. Ihr konkreter Sinn im Zusammenhang mit dem bisherigen Hauptterminus Fußwaschung ist nicht klar ersichtlich. - In stilkritischer Hinsicht sind die untersuchten Formulierungen häufig neutral, gelegentlich eher untypisch, *nirgends aber wirklich charakteristisch für die joh Sprache*. Dies ist umso auffälliger, als die Analyse zu den VV. 12ff und VV. 6-8 Eigentümlichkeiten der joh Sprache und Theologie in dichter Folge aufzeigen konnte. - Bei V. 10bc handelt es sich um einen sentenzhaften Ausspruch, der außerhalb des vorliegenden Kontextes Sinn macht und dessen inhaltlicher Zusammenhang mit dem Deute-Dialog VV. 6-8 problematisch ist.

Dieser erste analytische Befund muß jedenfalls kritisch stimmen. Ob es sich aber bei dieser problematischen Stellung von VV. 9-10abc im Rahmen der VV.

terpolator - mißverstehend - wollte); *Morris*, John, 618; *Barrett*, John, 441 (erwogen unter "thirdly").

[80] *Schnackenburg*, Joh III, 23f.

6-8.10de-11[81] wirklich um eine schichtenkritisch relevante Aporie handelt, kann erst nach der *genaueren Inhaltsanalyse* bestimmt werden. Es gilt also, die in der Auslegungsgeschichte vorgeschlagenen Verständnismuster, die in VV. 6-11 einen kohärenten joh Textblock sehen, zu überprüfen. Sollten sie sich als nicht haltbar herausstellen und sich auch kein sonstiger Verstehenszugang anbieten, wäre naheliegend, V. 10abc (und mit ihm wohl auch seine literarische Veranlassung V. 9) aus dem Dialog-Kontext herauszulösen. Die Schichtenanalyse der Fußwaschungsperikope könnte dann neu ansetzen!

2.2.4.3 *Versuche, aus VV. 6-10abc einen kohärenten Textsinn zu erheben: Darstellung und Kritik*

Die zuvor aufgezeigten Probleme schlugen sich in der Forschung häufig so nieder, daß die Autoren einen drängenden Erklärungsbedarf empfanden. Dem gilt der folgende Abschnitt. - Doch gibt es auch Bearbeitungen der Fußwaschungsperikope, denen die Stellung von VV. 9-10 im Dialogganzen offenbar überhaupt keine Mühe bereitet: Dieses fehlende Problembewußtsein zeigt sich entweder durch völliges Ignorieren der VV. 9-10[82] oder auch durch allzu glatte Paraphrasen des Textes.[83] Hinzu kommen Arbeiten, die zwar VV. 9-10 erklären

[81] Einen ausführlichen analytischen Durchgang durch VV. 10de-11 können wir uns sparen, da der *nichttraditionelle Charakter dieser Passage klar auf der Hand liegt:* Der Wechsel in den Plural mit der ὑμεῖς-Anrede leitet zur folgenden - joh! - Deutung über. Καθαροί in V. 10d ist redaktioneller Stichwortanschluß an das Vorausgehende. Der Blick auf den Verräter, der von der Reinheitsprädikation explizit ausgenommen werden muß, spielt in der joh Gesamtkomposition des ganzen Stücks 13,1-30 eine entscheidende Rolle: Die Präsenz des Teufelsbesessenen wird dramaturgisch gekonnt bis zu seiner Entfernung und der anschließenden Verherrlichungsrede Jesu (13,30.31ff) immer wieder in Erinnerung gerufen und bildet den redaktionell gewollten Gegensatz zur Intimität der Fußwaschungsszene. Das apologetische ᾔδει γὰρ ist klar joh; überhaupt hat diese Passage in 6,64 (vgl. auch 14,29; 16,4 sowie 2,25; 6,6) ein ebenso deutlich joh Pendant. Das rückverweisende διὰ τοῦτο ist durch 5,16.18; 6,65; 7,22; 8,47; 9,23; 10,17; 12,18.27.39; 13,11; 15,19; 19,11; 1 Joh 3,1; 4,5; 3 Joh 10 als joh Charakteristikum ausgewiesen. Das mit διὰ τοῦτο eingeleitete *Binnenzitat* in V. 11b ist ebenfalls eine typisch joh Instanz (für viele: *Tenney,* Footnotes, 350-364; *Belle,* parenthèses, z.B. 91.111.119.123; *Ruckstuhl,* Antithese, 170-178; ausführlich und in erzählanalytischer Perspektive *Culpepper,* Anatomy, 34-49, bes. 34-43, Liste weiterer Beispiele aaO. 35).

[82] So etwa *Léon-Dufour,* Situation, 132f oder *Wengst,* Gemeinde, 207-210, der seine Dialogauslegung mit V. 8 abbricht und in der Erklärung nicht erahnen läßt, daß dieses Gespräch noch weitergeht.

[83] Etwa *Spitta,* Johannes-Evangelium, 289: "Jesu Antwort auf des Petrus Weigerung ... zeigt dem Petrus sofort, daß er den eigentlichen Sinn der Handlungsweise Jesu mißverstanden hat, und so läßt er nicht bloß das Fußwaschen zu, sondern fordert v. 9: κύριε,

wollen, dann aber nicht mehr nach dem Zusammenhang des gefundenen Sinnes mit dem Dialogganzen fragen.[84] - Das Gros der Ausleger geht aber von einer problematischen Situation der VV. 9-10 im Rahmen des Dialogs aus[85] und versucht auf verschiedene Weisen, einen durchgängigen Sinn für VV. 6-10 aufzuspüren. Unsere Darstellung und Bewertung versucht, die Erklärungen thematisch zu bündeln.

(1) "Umschlagen" des Mißverständnisses

Der als erster darzustellende Erklärungsversuch ist heute am weitesten verbreitet und findet sich bei vielen prominenten Autoren: Sie alle gehen von der textkritischen Entscheidung für den *Kurztext* aus und verstehen dann unter dem λελουμένος den Empfänger der Fußwaschung, d.h. in der üblichen passionssoteriologischen Deutung - die wir korrigieren mußten - den durch die Passion Jesu erlösten Glaubenden: Dieser habe, so der Sinn von V. 10abc, keine weiteren "Waschungen" nötig. Das λελουμένος-Sein, das Teilhaben mit Jesus braucht und kann durch keine Waschungsriten vermehrt oder versichert werden: οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι. Will man also den Dialog ab V. 6 kohärent lesen, so ergibt sich im Rahmen dieser Interpretation: Petrus versteht zunächst den soteriologischen Symbolsinn nicht, weil er in der Fußwaschung nicht den Heilsdienst des Erlösers sieht, sondern die dem Meister gegenüber dem Jünger nicht zukommende Diensthandlung. Jesus geht auf das Mißverständnis nicht ein, sondern verkündet sein im Symbol dargestelltes Erlösersein und -tun als heilskonstitutiv. Dies hätte Petrus nun gehört und akzeptiert, im Kern aber nicht richtig

μή τοὺς πόδας μου μόνον ...". Auch *Boismard,* Jean, 336f meint mit einem durchgehaltenten, unveränderten Mißverständnis des Petrus eine glatten Sinn zu erhalten: Er bleibt auch in V. 9 beim selben, physischen Fußwaschungsverständnis, nur möchte er - die vorherige Weigerung gutmachend - jetzt eine Vermehrung der Waschung. Jesus sagt kurz und bündig nach V. 10: "ce n'est pas nécessaire, le lavement des pieds suffit" (aaO. 337).

[84] So etwa *Segovia,* John 13, 44f, der die Differenzierung in V. 10 auf die Spannung von anfanghaftem und vollendetem Glauben/Verstehen ausdeutet, den unmittelbaren Dialogkontext aber ausblendet. Auch die interessanten Überlegungen zu V. 10 von *de Boer,* Jesus, 105f (s. oben S. 73-76) sind ohne Bezug zu VV. 6ff.

[85] Für viele: *Schwartz,* Aporien I, 345: "Wenn sich also auch ein Sinn ergibt, so paßt er doch in keiner Weise in den Zusammenhang, und außerdem verläuft die erst so lebendig einsetzende Erzählung im Sande". *Bauer,* Joh, 169: "... wenn überhaupt ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden bestehen soll ...". *Gnilka,* Joh, 106: "Die zusätzliche Belehrung, die Petrus aufgrund seines forbestehenden Unverstandes in 10 erhält, ist unklar". *Wojciechowski,* Source, 137: "Le v. 10a ... n'est point nécessaire pour le dialogue des vv. 6-9. ... La terminologie est différente: le v. 8 attribue une valeur salvifique au lavage partiel (νίπτω), tandis que le v. 10 le présente comme dépourvu d'importance en comparaison avec un bain complet (λούω)".

verstanden: Sein Mißverständnis schlägt ins Gegenteil um, wenn er meint, durch Vermehrung der Waschung sein Teilhaben mit Jesus vermehren oder sichern zu können. *Dieses sei nämlich nur ganz oder gar nicht zu haben*. Und die Fußwaschung ist eben nicht wirkmächtiger Ritus, sondern soteriologisches Symbol. Der Sinn des letzten Gesprächsganges liege demnach darin, das Verständnis der Leser von Heilsgabe und Heilsempfang vor ritualistischen Engführungen zu bewahren.

Entscheidend geprägt hat diese Auslegungsrichtung *R. Bultmann*. Bis heute begegnet man bei den Autoren, die sich ihm anschlossen, z.T. auch dessen dialektisch-existentialtheologisch gefärbte Sprachmuster: "... jetzt schlägt seine Weigerung ins Gegenteil um: er begehrt noch mehr, als er schon erhalten hat. Er versteht also nicht, daß es sich bei dem, was Jesus schenkt, um ein Einziges und Ganzes handelt, was nicht eine Zuteilung nach mehr oder weniger, oder eine geringere oder größere Sicherung zuläßt. Wer mehr haben will, dem entzieht sich der Offenbarer, indem er den Toren darauf hinweist, daß er schon hat, was er braucht ...".[86] - Ähnlich erklärt auch *G. Richter*, der aber anders nuanciert: Ging es in VV. 6-8 um die *Heilsnotwendigkeit* des in der Fußwaschung dargestellten Kreuzestodes, hebt der Evangelist in VV. 9-10 auf die *Heilswirkung* ab. Hier wird nämlich dem Petrus, der nun meint, ein Mehr an Waschung brächte ein Mehr an sicherer Teilhabe mit Jesus, gesagt: Das dargestellte Heilsgeschehen macht jede weitere religiöse Waschung oder Reinigung überflüssig. "Der Sinn des Wortes ist also nicht, den Teilwaschungen bzw. den kultischen Waschungen und Taufriten einen beschränkten Heilswert zuzusprechen, sondern sie in Anbetracht des Kreuzestodes Jesu zu annullieren".[87] - *R.E. Brown*

[86] *Bultmann*, Joh, 359 (wie eine Kurzparaphrase dieses Zitats liest sich etwa die jüngste Auslegung von V. 10 bei *Culpepper*, Hypodeigma, 140). - In weiterer Folge überlegt Bultmann, ob mit V. 10 konkretere Belehrung oder Polemik intendiert sei: Zwei Möglichkeiten kämen in Frage: (a) Wenn mit λούεσθαι auf die in der Fußwaschung "als selbstverständliche christliche Übung" (ebd.) dargestellte Taufe angespielt wäre, würde Jesus sagen, daß diese Taufe durch keine weiteren Ritualwaschungen ergänzt werden könne und dürfe. Dies könnte gegen entsprechende Praktiken in manchen Gemeinden gesagt sein, da "zu bedenken (ist), daß im Urchristentum die Grenzen zwischen reinchristlichen und synkretistischen Gemeinden zunächst kaum zu ziehen sind" (ebd. Anm. 3). (b) Oder - und dafür entscheidet sich Bultmann mit Hinweis auf 15,3 - "Jesu Dienst durch das Wort und als Wort ist von vornherein im Gegensatz gegen jede sakramentale Reinigung, also auch gegen die Taufe gedacht" (ebd.).

[87] *Richter*, Fußwaschung, 294ff (Zitat S. 295). In der Folge betont er explizit die *Kohärenz* des Dialogs: "Nach all dem kann man nicht sagen, daß die Fußwaschung in ihrer ersten Deutung (VV. 6-11) zwei- oder gar mehrgipfelig ist. Die VV. 9f stellen keinen zweiten Gipfel dar, sondern sind eine Folgerung aus der in V. 8 ausgesprochenen Deutung ..." (aaO. 295). Gegen Bultmann ist er der Meinung, daß in V. 9-10 keine negative Wertung der christlichen Taufe ausgesprochen ist. Sie liegt überhaupt nicht im Blickfeld. - Man wird jetzt schon fragen können, ob die glatte Systematisierung im Muster "nach

scheint die joh Mißverständnistechnik erst ab V. 9 am Werk zu sehen.[88] Dabei fällt Petrus nun ins andere Extrem. Jesu Anwort: "Only the footwashing is important because that symbolizes Jesus' death".[89] - *H. Thyen* sieht offenbar keine Schwierigkeit, den Dialog als ganzen zu lesen: Nachdem Petrus zunächst das Zeichen als solches nicht verstand, "nimmt (er) nun ... das Zeichen für die bezeichnete Sache" und "versteht das verheißene 'Teilgewinnen' an Jesus als durch die äußere Waschungshandlung quasi magisch bewirkbaren Effekt. ... Als ob der Glaubende mit dem Glauben nicht schon alles hätte!"[90] - Nach *W. Langbrandtner* wäre mit V. 8 die Tatsache, daß die Fußwaschung als Symbolhandlung für das Heilstun Jesu steht, für den Jünger klar geworden: "Diesen Zusammenhang hat Petrus in V. 9 verstanden und möchte daher das Heil in größtmöglichem Umfang ... gewinnen, wieder ein Mißverständnis - aber diesmal im real-sakramentalen Sinne -, das sich die Errettung substanzhaft in einem Mehr oder Weniger an Heil vorstellt und das Jesus in V. 10a abwehrt: Der Mensch ist entweder ganz im Heil ... oder ganz im Unheil, was keine unterteilenden Zwischenbereiche zuläßt".[91] - In seiner Auslegung geht *R. Schnackenburg* davon aus, daß in V. 9 Petrus "den tieferen Sinn des Wortes Jesu nicht verstanden, ja den übertragenen Sinn von 'Waschen' mißverstanden" hat.[92] In der Antwort Jesu kann deshalb "λούεσθαι ... auch nicht einfach die eben erfolgte Fußwaschung bezeich-

dem *daß* der Heilsnotwendigkeit kommt das *wie* der Heilsvermittlung" einem joh Argumentationsschema entsprechen kann. Dies umso mehr, als wir erkannten, daß die VV. 6-8 weder auf den Kreuzestod Jesu noch auf ein *"daß"* der Heilsnotwendigkeit abheben. Und um ein positives *wie* der Heilsvermittlung geht es im letzten Gesprächsgang ja nicht, da nur gesagt wird, was *nicht* nötig ist. - Eine ähnliche Systematisierung auch bei *Dunn*, Washing, 252, der von "sufficiency and once-for-allness of the cleansing effected by Jesus uplifted on the cross" spricht. Zur eigentlichen Kritik siehe weiter unten.

[88] So wohl auch *Lohse*, Fußwaschung, 123f.

[89] *Brown*, John II, 566. Gegen Bultmanns antisakramentale und Richters asakramentale Interpretation glaubt Brown aber, daß der ganze Dialog zumindest sekundär die christliche Taufe als konkreten Vollzug des Anteil-mit-Jesus-Erhaltens miteinschließt.

[90] *Thyen*, Johannes 13, 348. Die Formulierung, daß Petrus "das Zeichen für die bezeichnete Sache nimmt" begegnet schon ähnlich bei *Hoskyns*, John, 439 ("Peter mistakes the symbol for the reality"), der den Dialog auch sonst in der hier dargestellten Linie auslegt. Auch der Satz vom Glaubenden, der mit dem Glauben schon alles hat, begegnet so oder ähnlich immer wieder: *Becker*, Joh II, 424: "Seine Weigerung schlägt ins andere Extrem um. Nun will er mehr als er schon hat und haben kann". Oder: "Das Heil ist nicht quantifizierbar, sondern ganz oder gar nicht da; es besitzt den Charakter unteilbarer Qualität", aaO. 425. Ähnlich *Porsch*, Joh, 142: "... das Heil, das Jesus anbietet, (ist) nur ganz oder gar nicht zu haben. Dem, der glaubt, wird es ganz geschenkt, er braucht keine teilweisen Ergänzungen".

[91] *Langbrandtner*, Gott, 52.

[92] *Schnackenburg*, Joh III, 22.

nen".[93] λελουμένος geht zwar auf den Fußwaschungsempfänger, aber eben nur im jenem metaphorisch-theologischen Sinn, den Jesus seinem Tun nach V. 8cd beimißt. "'Gebadet' ist demnach derjenige, der durch die Fußwaschung in das dadurch versinnbildlichte Geschehen hineingenommen ist". Diese ist demnach "als Ort und Zeichen dafür *vorausgesetzt*". Über das bezeichnete Heilsgeschehen hinaus aber ist nichts erforderlich und der "weiterreichende Wunsch ist töricht".[94] - Für *J. Beutler* stellt sich der Zusammenhang des dritten Gesprächsganges mit den vorherigen so dar: "Petrus versteht das Tun Jesu zuerst als rein mitmenschlichen Dienst, dessen er sich nicht würdig fühlt, und dann offenbar als ein ihn rein äußerlich erreichendes Heilswirken Jesu, dessen Wirksamkeit in direkter Proportion zum sichtbaren äußeren Vollzug steht". Ein solches *Umschlagen* des Mißverständnisses dürfte aber auch Beutler als problematisch empfunden haben, wie das "offenbar" im zitierten Satz zeigt.[95]

Zum Schluß sei noch auf die Erklärung bei *H. Kohler* verwiesen. Ich zitiere hier ausführlicher, weil bei diesem Autor - weit mehr als bei den bereits zu Wort gekommenen - allein schon die paraphrasierende Sprache verrät, daß mit Verweis auf textfremde Axiome oder glatt formulierte Grundsätze die Problematik des Zusammenhalts von VV. 6-8 und VV. 9-10 zugedeckt und verschleiert wird: Die übereifrige Reaktion des Petrus sei die "Kehrseite seines Widerspruchs"[96]

[93] *Schnackenburg,* Joh III, 23.

[94] *Schnackenburg,* Joh III, 24. - Man sieht, daß der Autor zögert, den λελουμένος einfachhin als den Fußwaschungsempfänger zu verstehen: Es sei es nur, insofern die Fußwaschung selbst eben mehr bedeutet als die konkret vollzogene Aktion. Das Zögern rührt daher, daß für jede Auslegung innerhalb des hier beschriebenen Musters das symbolisch Positive und Unverzichtbare der Fußwaschung nun plötzlich mit einem anderen, neuen Verb ausgedrückt werden soll, während das bisherige Verb der Fußwaschung, νίπτω, jetzt die unnötigen und mißverstehenden Waschungen "darüber hinaus" bezeichne. - Schnackenburgs Ausweg, demzufolge λούω eben nicht die Fußwaschung als solche, sondern das damit symbolisch ausgedrückte meint, macht aber angesichts der Tatsache, daß dann νίπτω etwas Neues, *Negatives* ausdrückt, die Dinge nicht leichter. - In der Frage, ob mit der Fußwaschung auch auf die christliche Taufe angespielt ist, urteilt Schnackenburg skeptisch (aaO. 24); Vorsichtig sind auch seine Überlegungen, ob in οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι eine hintergründige Polemik gegen zeitgenössische religiöse Tauf- und Waschungspraktiken zu sehen ist: Eine solche Annahme sei nicht nötig, aber auch nicht auszuschließen (aaO. 25).

[95] *Beutler,* Heilsbedeutung, 197. Zur Begründung für den joh Charakter eines solchen *Umschlagens*: "Das Wechselgespräch Jesu mit Petrus ist durch ein *zweifaches* Mißverständnis oder Unverständnis des letzteren gekennzeichnet, wie es für die Erzählungstechnik des vierten Evangelisten charakteristisch ist" (ebd., Hervorhebung Ch.N.). Nähere Angaben darüber, inwiefern ein *zweifaches* Mißverständnis mit entsprechendem *Umschlagen* von einem zum anderen für die joh Dialoge typisch sei, macht er nicht. Es scheint mir auch nicht der Fall zu sein: siehe dazu aber im folgenden unter (5).

[96] *Kohler,* Kreuz, 215.

von V. 7. Dies stellt sich in V. 9 so dar: "Da nach der Logik des Petrus das Ganze die Summe der Teile ist, muß er darauf drängen, daß er mehr als die Füße gewaschen bekommt. Demgegenüber gilt: da nach der Logik Jesu das Ganze im Teil erscheint, ist es geboten, sich ganz dem Teil zuzuwenden. Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile und also der Logik der Quantifizierbarkeit (und Dividierbarkeit) nicht zugänglich. Wer nur, wie Petrus, die Summe der Teile will, hat in Wahrheit weniger als das Ganze, weil das Ganze von seiner unteilbaren Qualität lebt. Wer hier mehr begehrt, erhält weniger, weil hier nicht gilt: je mehr, desto besser".[97] Noch weitreichendere Konsequenzen aus der Spekulation zum "Ganzen und seinen Teilen" werden für V. 10 gezogen, wenn sich sogar der problematische Vokabelwechsel daraus erklären läßt: "In der symbolischen Interaktion der Fußwaschung wird auf den entscheidenden Grundzug des Lebens aufmerksam gemacht: daß mir das Leben als Ganzes zukommt. Wenn also nicht nur etwas an mir, sondern meine Person auf eine neue, nicht mehr veraltende Lebensgrundlage gestellt wird, dann ist es konsequent, wenn diese Wende auch sprachlich vollzogen wird. Mit dem λούεσθαι wurde jene Metaphorik gefunden, die der in der Fußwaschung vollzogenen umfassenden Bewegung zum Leben entsprach".[98]

Sichtung und Kritik: (a) Allen dargestellten Autoren ist die Annahme des Kurztextes von V. 10bc fundamentaler Ausgangspunkt ihrer Überlegungen: Nur dadurch geht es in der letzten Antwort Jesu um *bloß eine* Waschung und nur dann kann diese *eine* Waschung die eben vollzogene Fußwaschung sein und im λελουμένος ausgedrückt sein.[99] Und nur dann läßt sich das "Umschlagen" im

[97] *Kohler,* Kreuz, 215.

[98] *Kohler,* Kreuz, 216. - Wem einmal durch Beobachtungen zum Text (!) von V. 10abc, wie wir sie unter 2.2.4.2 sammelten, dessen bruchlose Verankerung im vorausgehenden Dialog problematisch wurde, der wird vor diesen "zahlenmystischen" Ausführungen einigermaßen fassungslos stehen! Daß das *Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile,* mag stimmen. Zur Debatte steht aber doch *hier* die Frage, wie die Fußwaschung, die zuvor als Liebes- und Aufnahmedienst zu deuten war, nun plötzlich eine *Reinigungshandlung* sein soll. Dabei werden Überlegungen zur Logik "Jesu", die angeblich darin bestünde, daß das Ganze im Teil erscheint, wenig hilfreich sein. Die Erklärung der *sprachlichen Wende* ist nicht minder abenteuerlich: Man mag die Verwendung von λούω noch hinnehmen. Daß aber νίπτειν, das Verb der Fußwaschung und somit Ausdruck des unverzichtbaren Heilswerkes des Erlösers, nun zur von Jesus zurückgewiesen Vokabel innerhalb der defizienten Logik des Petrus geworden sein soll, stellt ein Problem dar, das der Autor verschleiert und nicht gelöst hat.

[99] Jede Auslegung, die das exzeptive εἰ μὴ τοὺς πόδας demgegenüber für ursprünglich hält, muß das εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι auf die eben vollzogene Fußwaschung beziehen und muß *zwangsweise* eine vorherige, grundlegende Waschung (λελουμένος) erklären: Eine solche Erklärung mag für den *isolierten* V. 10bc möglich sein, in Zusammenhang mit VV. 6-8 wird sie, wie noch ersichtlich werden wird, problematisch.

Mißverständnis des Petrus von V. 9 als szenischer Anlaß für eine antiritualistische Pointe (V. 10) einigermaßen im Kontext verankert sehen. Der Vorteil dieser textkritischen Entscheidung ist somit, daß er davon entbindet, nach dem soteriologischen Pathos von V. 8, wo die Fußwaschung sogar im symbolischen Sinn als Heilsgabe und Heilsmitteilung fungierte, nun unvermittelt vor einer Maxime zu stehen, die die relative Reinigungskraft verschiedener Waschungstypen taxiert und wobei der Fußwaschung nur eine sekundäre, supplementäre Wirkung zukäme. - Damit ist aber auch schon die Problematik des referierten Erklärungsmuster sichtbar: Ganz abgesehen von der Frage, ob man sich in einer textkritisch derart schwierigen Lage so sehr der Plausibilität *eines* Erklärungsmusters anvertrauen darf:[100] Das Hauptproblem dieses Lösungsansatzes besteht in der bereits erwähnten Tatsache, daß dann eben νίπτειν, das zuvor das Tun Jesu bezeichnete und in den ersten beiden Dialoggängen zum soteriologisch hochbefrachteten Symbolausdruck wurde, nun für die verbotenen, weil unnötigen und theologisch nicht motivierten Waschungspraktiken und Taufriten stehen soll: *Die semantische Kohärenz zwischen den beiden ersten und dem letzten Gesprächsgang löst sich in einer Deutung wie der zuvor dargestellten völlig auf!* Soweit ich sehe, haben von den Autoren dieser Auslegungsrichtung nur R. Schnackenburg und H. Kohler auf dieses Problem reagiert: letzterer durch die Bemerkung, daß die "Wende" in der "Lebensgrundlage" eben auch sprachlich vollzogen worden sei.[101] Schnackenburgs oben referierter Vorschlag, wegen der symbolischen Deutung der Fußwaschung das Vokabular nicht zu pressen, scheitert an der Tatsache, daß wir auch im Kurztext nun *zwei* verba lavandi vor uns haben und νίπτειν in seiner Deutung dabei negativ besetzt sein *muß*. - Somit ist der Versuch, VV. 9-10 (Kurztext) in der beschriebenen Weise als inhaltlich sinnvolle Weiterführung des Dialogs zu erklären, als gescheitert anzusehen: Denn νίπτειν kann nicht einerseits das heilgebende Tun Jesu bezeichnen und andererseits - gleich darauf! - für die unnötigen und verbotenen rituellen Versicherungen und Vermehrungen der Heilsteilhabe stehen.[102]

[100] Gerade unsere Stelle ist ein Fall, wo der Großteil der Ausleger die nach den Kritierien der inneren, inhaltlichen Evidenz *leichtere* Lesart wählt. Mit der anderen Lesart würde die gebotene Texterklärung unmöglich.

[101] Man muß fragen, von welcher "Wende" im Text eigentlich die Rede ist!

[102] Der einzige Sanierungsversuch für dieses Erklärungsmuster, den ich sehe, müßte so lauten: Der Dialogautor nimmt zum Abschluß des Dialogs ein *bestehendes Sprichwort* in seinen Text auf, und schafft durch dessen eigene, dem Dialog unangepaßte Terminologie, die er mitübernimmt, *selbst* die aufgezeigte Aporie. - Dieser Versuch, die mangelnde semantische Kohärenz ohne Literarkritik zu entschärfen, scheitert aber an folgender Überlegung: Wenn der Dialogautor ein Sprichwort aufnimmt, was denkbar ist, so ist zu erwarten, daß er dies tut, weil dieses eine prägnante Abrundung oder Begründung der voranstehenden Argumentation bietet. Gerade dies ist aber hier, wo nach der Thematenzentrierung "Heilsteilgabe" unvermittelt die Reinheitsproblematik eingeführt ist, nicht der Fall!

(b) Ein zweiter Kritikansatzpunkt geht von folgender Beobachtung aus: Bei den meisten dargestellten Erklärungen steht im Hintergrund die "systematisch-theologische" Vorstellung, daß der Text einerseits das *"daß"* der Heilsnotwendigkeit von Kreuz und Passion thematisiert (VV. 6-8), andererseits auf das *"wie"* der Heilsvermittlung bzw. Heilswirkung abhebt (VV. 9-10): Und bei letzterem läge dabei die Pointe darin, daß das durch das Kreuz gestiftete Heil nicht durch rituelles Tun quantifizierbar zu vermitteln ist, sondern *nur als Ganzes im Glauben angenommen werden kann.*[103] So würde das "wie" in existenzieller Weise auf die Annahme des bloßen "daß" zurückgewendet. Abgesehen davon, daß es sich bei dieser Dialektik von bloßem "daß" und leerem "wie" des Glaubens wohl eher um eine moderne systematische Denkfigur handelt als um das theologische Anliegen des joh Autors, entspricht eine solche Erklärung von zwei Seiten her nicht dem vorliegenden Text der VV. 6-10: (1) Unsere Betrachtung des Realiahintergrundes für eine Fußwaschungshandlung und die Überlegungen zu den joh Soteriologieschwerpunkten haben ergeben, daß VV. 6-8 nicht auf den heilsnotwendigen Erlöserdienst in demütigender Passion und Kreuz hinzielen, den Jesus vollziehen muß und/oder den Petrus als solchen zu akzeptieren hat. Es handelt sich vielmehr um eine *echte Symbolhandlung,* in der Jesus seine Liebe zu den Seinen und deren Aufnahme ins Vaterhaus darstellt, und deshalb eben nicht um eine "verkappte Dogmatisierung" der Heilsnotwendigkeit des Kreuzes. Somit ist schon der Ausgangspunkt des Erklärungsmusters nicht haltbar. (2) Dieses Urteil trifft noch mehr auf den Zielpunkt zu: Denn daß Jesus in V. 10bc darauf hinauswolle, daß dieses Heil nur im bloßen Glauben, also "ganz oder gar nicht", zu haben sei, *gibt der Text nicht her:* Der sagt zunächst nur etwas aus über die relative Reinigungswirkung verschiedener Waschungstypen (λούεσθαι und [τοὺς πόδας] νίψασθαι) auf dem Weg zur vollkommenen Reinheit. Vom "Glauben" ist überdies in der ganzen Perikope nicht die Rede. Und die Frage nach dem "wie" des Glaubens ist in der gesamten joh Theologie - abgesehen von der Frage des Zusammenhanges von Sehen und Glauben, der aber hier keine Rolle spielt - auch sonst kein Thema, da die ganze Konzentration dem *Objekt des Glaubens* gilt: der Herkunft Jesu von oben und seiner darin begründeten exklusiven Heilsmittlerschaft.[104]

[103] So explizit *Richter,* Fußwaschung, 294f mit seiner Gegenüberstellung von Heilsnotwendigkeit und Heilswirkung. Ähnlich, wenn auch weniger pointiert bei den meisten der genannten Autoren, siehe etwa *Dunn,* Washing, 252; *Becker,* Joh II, 425; *Porsch,* Joh, 142.

[104] Zum Objekt bzw. Inhalt des Glaubens in der joh Theologie siehe die kurzen, aber treffenden Angaben bei *Barth,* EWNT III, 227f und *Gnilka,* Theologie, 142ff.

(2) Konkrete Polemik

Die von den Autoren der zuvor dargestellten Richtung erhobene *theologische* Intention, derzufolge der Dialogautor mit dem Umschlagen des Petrus-Mißverständnisses auf die Unteilbarkeit und Einheit von Heilsangebot und Glaubensannahme hinweisen will, wurde gelegentlich *zeitgeschichtlich* konkretisiert: Es gehe nicht nur um eine soteriologische Lehrverkündigung als solche, sondern der Autor kritisiere dabei konkrete Verhältnisse: V. 10bc sei somit von "antirituelle" Polemik gegen Gruppen innerhalb oder außerhalb der joh Kirche getragen. Diese Polemik wurde entweder ganz allgemein und im Zuge einer asakramentalen Fußwaschungsinterpretation verortet (a) oder - vor allem in früherer Zeit - im Zusammenhang mit einer Deutung der Fußwaschungssymbolik auf die Taufe (b).

(a) A. Fridrichsen, der den Kurztext für ursprünglich hielt und dem ganzen Dialog einen negativen, nämlich *antikathartischen* Zweck zuschrieb, meinte: Joh führt hier "einen Stoß ... gegen gewisse Tendenzen in der Kirche, die auf die Forderung ritueller Waschungen hinausgingen".[105] Damit ist auch gesagt, daß die Fußwaschung selbst nicht rituell zu verstehen ist. - Kaum konkreter ist noch die Bemerkung von *H. Köster,* demzufolge der Evangelist hier eine "Quelle benutzt, die gegen wiederholte Tauchbäder polemisierte, wie sie etwa bei den Essenern üblich waren".[106] - *H. Braun* bemerkt dazu: Legt man die Fußwaschungsperikope in der Linie Bultmanns aus, "dann wird aus Joh 13,9.10 eine grundsätzliche Absage an die Kathartik". Diese Erklärung werde auch durch das sonstige "rituelle Desinteresse" des JohEv unterstützt.[107] - Kaum präziser ist die Beschreibung bei *G. Richter:* Der Sinn von VV. 9-10 besteht zwar darin, den Heilswert der Teilwaschungen, bzw. der kultischen Wasch- und Taufriten in Anbetracht des Kreuzestodes Jesu zu annullieren. Zu diesen Reinigungsriten selbst kann er aber auch nichts Konkreteres sagen, als daß sie "in der religiösen Umwelt der Gemeinde und möglicherweise auch hie und da in der Gemeinde selbst praktiziert werden".[108] - Eine interessante Sonderform vertrat *R. Bultmann:* Bekanntlich votierte er für den Kurztext und sah im λελουμένος den durch Jesu Wort Gereinigten (nach Joh 15,3): Die Abrogation der religiösen Waschungen treffe im Sinn des Evangelisten aber nicht außerchristliche Riten, sondern sei eine verdeckte Kritik an der Praxis der christlichen Taufe *in der Gemeinde!*[109] Ohne hier auf die bultmannsche Sakramenteninterpretation einzugehen: Es bleibt für unsere Frage nach der Kohärenz des Gesamtdialogs festzuhalten: Für diesen Autor setzt sich das soteriologische Pathos von V. 8 in dessen Negativvariante, der unterschwelligen antisakramentalen Polemik, nahtlos fort.[110]

(b) Unter den Erklärern, die in der Fußwaschungshandlung Jesu und insbesondere in V. 10bc auf die *christliche Taufe* angespielt sehen, vermuten einige das Vorhandensein konkreter Polemik: Die Taufe sei einmalig und unwiederholbar, dies unterscheide sie von der Vielzahl der rituellen Bäder und Waschungen bei zeitgenössischen inner- und außerchristlichen Gruppierungen. Dies begegnet sowohl bei Autoren, die den Kurztext zugrunde legen, als auch bei solchen, die die gegenteilige textkritische Option ergreifen. Für erstere: *W. Heitmüller* findet in VV. 9-10 ausgesprochen, "daß der Getaufte (Christ) völlig rein ist und der mancherlei Waschungen und 'Taufen' nicht mehr bedarf, wie sie bei den Juden, vielleicht bei den Johannes-Verehrern, üblich waren".[111] Ganz ähnlich liest sich die Stellungnahme von *R. Schnackenburg* aus dem Jahr 1959, der V. 10bc (Kurztext) ebenso "als Hinweis auf die Einmaligkeit der Taufe gegenüber der Praxis von Täufergemeinden, vielleicht Johannesjüngern" verstanden

[105] *Fridrichsen,* Bemerkungen, 94ff.

[106] *Köster,* Geschichte, 66 (Es geht dabei aber - ganz im Sinn der zuvor erwähnten Ausleger - "nicht um eine Rechtfertigung des unwiederholbaren Taufaktes, sondern um die Betonung des 'ein für alle Mal' der geschichtlichen Sendung Jesu"); vgl. auch die Notiz bei *Molin,* Söhne, 237 (Anm. 82a zu S. 183).

[107] *Braun,* Qumran I, 129. Er befindet aber weiter, daß eine "gezielte Polemik gegen Qumran" nicht zu unterstellen sei. Die unrituelle Einstellung des Joh verweigere sich der allzu genauen zeitgeschichtlichen Verortung der Antithese (ebd.)

[108] *Richter,* Fußwaschung, 294.

[109] *Bultmann,* Joh, 359f. "Ist es auch befremdlich, sich eine urchristliche Richtung vorzustellen, in der die Taufe abgewiesen wurde, so ist das doch nicht von vornherein ausgeschlossen und wäre aus dem Gegensatz zu solchen Richtungen zu verstehen, in denen der Taufe und Taufbädern überhaupt ein übermächtiger Wert zugeschrieben wurde. In der Tat ist die Stellung des Joh zu den Sakramenten problematisch... Man kann sich den Tatbestand wohl nur so erklären, daß sich der Evglist mit dem kirchlichen Brauch von Taufe und Herrenmahl zwar abfindet, daß dieser ihm aber infolge des Mißbrauches verdächtig bleibt..." (aaO. 360).

[110] Und gerade diese Kohärenzbehauptung ist derselben Kritik ausgesetzt, wie wir sie zuvor schon für die Auslegungsgruppe (1) insgesamt formulierten.

[111] *Heitmüller,* Joh, 145. - Eine spezifisch antijohannitische Aussage in V. 10 findet auch *Ernst,* Täufer, 208f: Die Wassertaufe kann nur Zeichen und Hinweis für die eigentliche sakramentale Reinigung sein (aaO. 208), deshalb gilt: Die "Verwerfung der Ganzwaschung, wie sie der Täufer praktizierte, zielt auf das Rein-Sein durch die Taufe, die Jesus spendet, ab. Kurz: Der vierte Evangelist erklärt die Taufe des Johannes für erledigt" (aaO. 209). Der Autor legt nicht offen, welche Lesart er unterlegt, was aber einen Unterschied macht. Der Problematik, wie diese Polemik sich kohärent aus den VV. 6-8 herausentwickeln soll, stellt er sich nicht!

wissen will.[112] - In jüngerer Zeit hat *P.F. Beatrice* eine *innerkirchliche* Kontroverse als konkreten Hintergrund für VV. 9-10 angenommen: Der Kurztext von V. 10bc[113] richte sich nicht gegen die Totalimmersionstaufe der Johannesjünger, sondern gegen jene heterodoxen, sich auf Petrus berufenden Christengruppen, die für die christliche Taufe eine Totalimmersion fordern. Demgegnüber praktizierte die joh Gemeinde - eingedenk der "Aposteltaufe" durch Jesus in der Fußwaschung - die Taufe eben nur als Fußwaschung: Die wahre Reinigung sei ja keine Frucht des Wassers, sondern Werk von Wort und Geist.[114]

Wer den Langtext von V. 10bc unterstellt und polemische Taufsymbolik annimmt, der kann wie *W. Brandt* deuten: Gegenüber einer "starken christlichen Partei, der das Wasser als alleiniges sakramentales Element zum Heile diente", will "der Evangelist diese Praxis auf die eine Taufe einschränken, ... indem er dem Getauften (das ist der λελουμένος ...) nur mehr Reinigungen von äußerlichem Schmutz, wie das Waschen der Füße, zugesteht".[115] - Damit wird aber das Tun Jesu *banal.* Dem möchte *F. Mußner* auskommen: Auch für ihn ist in V. 10bc (Langtext) ein Einspruch "gegen eine Taufpraxis zu sehen, die eine Wiederholung der Taufe forderte, wie etwa die Hemerobaptisten oder andere jüdische Sekten". Welchen *religiösen* Sinn kann dann aber die auch weiterhin erlaubte Fußwaschung haben? Nach Mußner ist es vielleicht die *poenitentia se-*

[112] *Schnackenburg,* Sakramente, 250. - Der Autor hat diese Position mehrmals modifiziert: Ist in *ders.,* Evangelium, 37 schon von einer Taufbedeutung der Fußwaschung nicht explizit die Rede ("Vielleicht nehmen die Worte, die von Reinheit und Reinigung handeln [besonders 13,10; 15,3], auf die Gebräuche der Johannesjünger Rücksicht"), so ist *ders.,* Joh III, 24f insgesamt skeptischer: Eine Taufanspielung liege nicht vor, und die Annahme einer antibaptistische Nebentendenz in V. 10bc sei nicht erforderlich (wenn auch nicht auszuschließen): Der Satz Jesu sei im Sinn des zuvor Dargestellten aus dem Dialog mit Petrus heraus verständlich.

[113] In der von *Boismard* erschlossenen Kürzestfassung: ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν, ἀλλ᾽ ἔστιν καθαρὸς ὅλος; dazu *Beatrice,* lavanda, 19-22.

[114] *Beatrice,* lavanda, 22-28. Die angegriffenen heterodoxen Christen wären jene Gruppe, die hinter den Traditionen im *pseudoclementinischen* Komplex (bes. PsCl hom 11,28-30; PsCl rec 4,3,1; 5,36,3; 6,11; 8,1,1) stünden, wo Petrus als regelrechter "Baptist" erscheint (siehe aaO. 25 mit Anm. 48). - Neben der Anfrage, inwieweit hier nicht historische Rekonstruktion in Funktion heutiger Sakramententheologie getrieben wird (etwa aaO. 28!), stellt sich das Problem der inhaltlichen Kohärenz des Gesamtdialogs, auch wenn der Autor durch die *willkürliche* Elimination von νίψασθαι aus V. 10b einen Teil des Problems der mangelnden semantischen Kohärenz entschärft haben will.

[115] *Brandt,* Baptismen, 121: In einer Deutung wie dieser ist - vom Autor unbemerkt - der inhaltliche Zusammenhang zwischen den ersten beiden und dem dritten Gesprächsgang völlig verlorengegangen: Daß die Fußwaschung in V. 10 nur noch bloße Hygienehandlung sein soll, ist - unterstellt man einen ursprünglichen Zusammenhalt des ganzen Dialogs - nach VV. 6-8 unmöglich!

cunda, die Buße für die immer wieder begangenen Sünden.[116] - Auch *A. Schlatter* sieht den Evangelisten in V. 10 "eine Taufpraxis ab(wehren), die wie die Essäer, Hemerobaptisten oder des Banus die beständige Wiederholung der Waschung nötig machte".[117]

Sichtung und Kritik: Die Problematik der referierten Deutungen ist ähnlich wie bei den unter (1) angeführten: Wenn der λελουμένος der Fußwaschungsempfänger *und,* in letzterem symbolisiert, der Getaufte sein soll, stellt sich bei Kurztextannahme die drängende Frage nach der semantischen Kohärenz. Darüber hinaus ist nicht klar, wie eine "antirituelle" Polemik der Intention der joh Theologie entsprechen soll: Polemisch ist der Evangelist wohl zweifellos zuweilen. Doch hat es angesichts seiner christologischen Konzentration nicht den Anschein, er stoße sich an *konkreten Riten und Praktiken* innerhalb oder außerhalb der Gemeinde.[118] - Bei Langtextannahme und Deutung des λελουμένος als Getauften ergibt sich durch die Ausnahmeformulierung εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι das Problem, daß die Fußwaschung dann zwar nicht gerade verboten wäre, daß dann aber kein Sinn mehr zur Verfügung steht, der stark genug wäre, um angesichts der Emphase in VV. 6-8 für die geforderte inhaltliche Geschlossenheit zu sorgen: Ein realistisches Verständnis im Sinn von W. Brandt ist banal, die Deutung auf eine "zweite" Buße für die immer wieder begangenen Sünden macht das Ganze kaum besser und ist dem Dialogautor schwerlich zuzutrauen. - Diese Ausgangslage (Langtextannahme, λελουμένος als Taufanspielung) und die Suche nach einem *theologisch bedeutsamen* Sinn für εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, der die inhaltliche Kohärenz mit VV. 6-8 nicht von vornherein wegen Banalität zerstört, haben bei nicht wenigen Autoren eine "doppelsakramentale" Erklärung von V. 10bc provoziert:

(3) V. 10 als Belehrung zur "Sakramentendisziplin"

Im Bestreben, die VV. 9-10 zu erklären und sie womöglich auch noch in einen kohärenten Sinn mit den voranstehenden Dialoggängen zu bringen, spielten und spielen nicht selten Überlegungen zu einem *sakramentalen Sinn* der Fußwaschungshandlung eine wichtige Rolle:

[116] *Mußner,* Fußwaschung, 28. - Zur Interpretation der Fußwaschung auf die Buße oder das "Bußsakrament" siehe im folgenden unter (3).

[117] *Schlatter,* Joh, 282 unter Annahme des Langtextes.

[118] So in diesem Zusammenhang richtig *Braun,* Qumran I, 129. Zusätzlich muß man fragen, wie eine *Waschungserzählung,* die die Notwendigkeit dieser Waschung, wenn auch auf symbolischer Ebene, soeben noch vehement einklagte, nun *antibaptistisch* auf realer Ebene verwendet sein soll.

Die diesbezüglich meistvertretene Annahme sieht die Fußwaschung als Bild für die christliche Taufe: Dabei wird heute diese Auslegung meist so nuanciert, daß die Anspielung auf das kirchliche Sakrament ein "sekundärer" Sinn sei. Zunächst bezeichne das Tun Jesu sein Heilswirken durch die Passion, das die Seinen reinigt und in die lebenstiftende Gemeinschaft mit dem Erlöser bringt. Die Waschungserzählung als solche und besonders das Vokabular von V. 10 (λούεσθαι, καθαρός) bringt den kirchlichen Leser, den der Autor vor Augen hat, unweigerlich dazu, auch an die konkrete Vollzugsform des Anteilgewinnens an Christus im Taufbad zu denken. - Da die meisten Autoren, die eine solche Erklärung vertreten, den Kurztext von V. 10bc annehmen und damit für νίψασθαι in V. 10b einen polemischen Sinn unterstellen müssen, partizipieren sie an den schon genannten Problemen, die wir für die zuvor referierten Erklärungsmuster feststellten.[119] - Wir brauchen uns deshalb nicht mehr eigens damit zu beschäftigen.[120]

Wichtiger sind in unserem Zusammenhang aber jene Auslegungsversuche, die unter Zugrundelegung des Langtextes in V. 10bc eine Belehrung zum gegenseitigen Verhältnis der beiden Sakramente Taufe und Eucharistie sehen: Der λελουμένος ist der Getaufte, der durch dieses Sakrament grundlegend und ein für alle Mal gereinigt wurde. Einer weiteren Waschung bedarf er nicht. Doch feiern die Getauften immer wieder das Herrenmahl, das sie in der Gemeinschaft mit dem Herrn hält und für die Bewahrung und Erneuerung ihrer Reinheit sorgt. Die Fußwaschung - mit ihrem angenommenen Passionsbezug und an jener Stelle erzählt, wo die synoptische Tradition von der Eucharistiestiftung berichtet - lasse schon seit V. 6 an das Abendmahlssakrament denken; jetzt würde zum Abschluß des Dialogs theologisch und vor allem praktisch-disziplinär das Verhältnis zum anderen kirchlichen Grundsakrament geklärt: Die *eine* Taufe

[119] Ich nenne einige Ausleger, die (sekundären) Taufsinn in VV. 6-11 (oder wenigstens VV. 9-10) finden: *Clemen,* Erklärung, 173; *Lightfoot,* John, 261.264; *Brown,* John I, CXI-CXIV; II, 562.568; *Thüsing,* Erhöhung, 135, Anm. 51 (implizite, sekundäre Taufanspielung!); *Lindars,* John, 451; *Boismard - Lamouille,* Jean, 338 (Jn II-A sei noch asakramental, Jn II-B konkretisiert mit Zufügung der VV. 10de.13-15 in Richtung auf die Taufe); *Barrett,* John, 83.436. bes. 441f; *Hultgren,* Foot-Washing, 544 ("baptismal overtones"); *Suggit,* John 13, 68; *Moloney,* Reading, 240.244f ("The author is not concerned with the rite, but with the relationship which Baptism has with the death of Jesus").

[120] Als zusätzlicher Kritikpunkt kann aber vermerkt werden, daß in dieser Sicht die "tauftheologischen Obertöne" auch erst in V. 10 konkret werden und daß damit das Taufthema recht unvermittelt auftaucht: Denn daß die Frage der Vermehrungen und Wiederholungen von Waschungen ein angesichts der *einen* Taufe problematisches Thema werden könnte, ist nach VV. 6-8 keineswegs zu erwarten! - Kritische Rückfragen, ob das Vokabular (λελουμένος) tatsächlich Taufassoziationen wecken müsse, finden sich etwa bei *Lohmeyer,* Fußwaschung, 75; *Richter,* Fußwaschung, 295-298; *Klos,* Sakramente, 91f; *Schnackenburg,* Joh III, 24f; *Kysar,* Evangelist, 255f; *Becker,* Joh II, 425.

reinigt, die *immer wieder gefeierte* Eucharistie gibt Anteil mit Jesus und reinigt von den "alltäglichen" Sünden, gegen die auch der Christ nicht gefeit ist.[121] - Der Vorteil dieser Erklärung gegenüber den unter (1) und (2) referierten liegt auf der Hand: Die *semantische Kohärenz* ist innerhalb des gesamten Dialogs insofern gewahrt, als die Vokabel νίψασθαι auch in V. 10 bei der Fußwaschung verbleibt und einen grundsätzlich positiven Sinn hätte.[122] Jesu Schlußsentenz brächte nur insofern etwas Neues, als zur Fußwaschung, die das Abendmahl bezeichnet, eben auch ein weiteres Sakrament ins Spiel gebracht wird. - Die *Kritik* an diesem "doppelsakramentalen" Ansatz muß zunächst darauf hinweisen, daß hier zwar die semantische Kohärenz gewahrt ist, daß ein *inhaltlicher Zusammenhang* der VV. 6-8 und VV. 9-10 kaum besser ersichtlich ist, als in den zuvor beschriebenen Versuchen: Denn - wenn man schon konzedieren wollte, daß die Fußwaschung die Eucharistie abbilde - völlig unklar bleibt, wieso der Wiederholbarkeitscharakter dieses Sakraments thematisiert werden solle und deshalb von der Einmaligkeit der Taufe abgegegrenzt werden müsse. Die VV. 6-8 jedenfalls bereiten diese Antithese nicht vor. Weiters ist zu betonen, daß der Ton von V. 8

[121] Eine solche Deutung haben u.a. vertreten: *Loisy,* Jean, 709 ("Jesus, dans sa mort, s'est fait, par amour, le serviteur de l'homme; l'eucharistie est le mémorial permanent, le symbol réel de ce service unique entre tous; un autre service, le lavement des pieds, représente ici, en figure, et le service essentiel de Jesus et son mémorial ..."). 714 (zur "doppelsakramentalen Belehrung in V. 10); *Bauer,* Joh, 172 ("Der tiefere Sinn unserer Geschichte gilt also vermutlich den beiden christlichen Mysterien, der Taufe, die an dem Ungläubigen die Generalreinigung vollzieht, dem Herrnmahl, das den Christen, dessen Füße immer wieder mit dem Boden der Endlichkeit in Berührung kommen, stets aufs neue säubert"); *Higgins,* Lord's Supper, 84 (Zustimmung bei *Vawter,* Sacramentary, 158); *Grundmann,* Zeugnis, 67; *Wilkens,* Entstehungsgeschichte, 151f. Ausführlich und engagiert vorgetragen ist diese Auslegung dann bei *Cullmann,* Urchristentum, 100-104, bes. 102f ("Wohl aber ist ... eines nötig, daß die Jünger für die nach der Taufe begangenen Sünden in der Gemeinschaft mit Christus und den Brüdern die Eucharistie *immer wieder* feiern. Das bedeuten die Worte 'nur an den Füßen'" aaO. 103). - Nach dem Loisy-Schüler Cullmann begegnet diese Deutung noch bei *MacGregor,* John, 276; *ders.,* Eucharist, 112ff; *Lohse,* Fußwaschung, 119-121 (vorsichtig); *Dodd,* Interpretation, 401 (Bezug zu V. 10 allerdings nur ebd. Anm. 3); *Maynard,* Role, 534f ("λούω, the 'washing all over' which can only be performed once, is baptism and that νίπτω, the washing that can be repeated for the cleansing of sin, is the eucharist"). Weitere frühere Vertreter nennt *Richter,* Fußwaschung, 254ff. - Bei allen diesen Auslegern nimmt die Sekundärreinigung durch die Fußwaschung eine Stellung ein, die der Fußwaschung als *poenitentia secunda* nahekommt, vgl. dazu im folgenden.

[122] Liest man V. 10bc genau, relativiert sich die Zuerkennung eines *positiven* Sinnes an τοὺς πόδας νίψασθαι allerdings: Es handelt sich - sprachlich - ja um die *Ausnahmeregelung* vom allgemeinen Sekundärwaschungsverbot. Mit diesem Problem könnte man allerdings unter Hinweis auf die Möglichkeit, daß semitische Exzeptivformulierungen auch positive Betonungsfunktion haben können, fertig werden, vgl. oben S. 205ff mit Anm. 51.52.

jedenfalls "Grundsätzlichkeit" insinuiert und es folglich überrascht, wenn dieses "grundsätzliche" Geschehen dann ein - zumindest zeitlich - sekundäres Sakrament bezeichnen soll. Vor allem aber spricht gegen eine Deutung der Fußwaschung auf die Eucharistie die fundamentale Inkonzinnität zwischen *Waschungshandlung und Mahlsakrament!* Dieser Einwand, den viele Autoren bis heute vortrugen, ist schlagend.[123] Er wiegt die - richtige - Beobachtung, daß die joh Fußwaschung jenen Perikopenort einnimmt, wo die Synoptiker die Stiftung des Herrenmahls bringen, zweifellos auf. Zum Schluß ist darauf hinzuweisen, daß diese doppelsakramentale Auslegung mit der Entscheidung für den Langtext steht und fällt: Die Zuerkennung des Kriteriums der inneren Evidenz für diese Textform ist dabei schon fast gleichlautend mit der dargestellten Auslegung. Dies sollte zur Vorsicht mahnen!

Nur nebenbei erwähnt sei noch eine Variante der "doppelsakramentalen" Deutung von V. 10bc, die in der exegetischen Tradition seit den Kirchenvätern verankert ist: Demnach sei - in V. 10 - mit dem nach der Taufe noch nötigen Füßewaschen die *poenitentia secunda*, die Reinigung von den Sünden, die auch der Christ nach seiner Taufe begeht, gemeint.[124] In verschiedenen Nuancierungen - z.T. in Verbindung mit der Abendmahlsdeutung (s.o.), z.T. im Blick auf

[123] *Lagrange*, Jean, 349 ("une construction tout artificielle", weiters: "rien n'est intelligible avec la supposition d'un symbole dont les traits ne coïncident en rien avec son object prétendu"); *Bultmann*, Joh, 357, Anm. 5 ("... es ist doch grotesk, daß das Herrenmahl durch die Fußwaschung abgebildet sein soll, zumal da doch die Situation des Mahles gegeben war"); *Michl*, Sinn, 707 ("ein recht merkwürdiges Sinnbild"); *Brown*, Sacramentary Reconsidered, 194 ("foot washing is scarcely a natural symbol for the Eucharist"); *Schnackenburg*, Joh III, 25 ("für die Eucharistie ist schon das Bild einer Waschung ganz ungewöhnlich und fernliegend"); *Barrett*, John, 442 ("very far-fetched"). - Der Einspruch gegen diese Beobachtung bei *Wilkens*, Entstehungsgeschichte, 151 verschlechtert die Sache für eine doppelsakramentale Deutung noch: "Der Einwand, es sei grotesk, eine Wasserzeremonie für ein Symbol der Eucharistie zu erklären, trifft ... nicht, weil die Eucharistie hier lediglich hinsichtlich ihrer Wiederholbarkeit zur Taufe ins Verhältnis gesetzt wird. Mehr geschieht nicht!" Das Argument könnte nur dann gelten, wenn die Tatsche von Abendmahlssymbolik schon zuvor gesichert wäre; die ist vor V. 10 aber nicht eindeutig genug im Blickfeld, um diese Interpretation zu tragen. Woher überdies im laufenden Dialog das Problem der zahlenmäßigen Administrierbarkeit von Sakramenten kommen soll, überlegt Wilkens nicht. Jüngst verwahrte sich *Maynards*, Role, 534f mit Anm. 25 gegen die Kritikausdrücke "grotesk" und "far-fetched", allerdings ohne neue Argrumente für eine Eucharistiesymbolik zu liefern.

[124] Textbeispiele aus der alten Auslegungsgeschichte bringt *Haring*, Notes, z.B. 366.367 (Pacian, Rupert v. Deutz); für Augustinus siehe *Richter*, Fußwaschung, 32. - In den älteren kontroverstheologischen Debatten spielte natürlich die Frage eine Rolle, ob Jesus mit der so verstandenen Fußwaschung dann das "katholische Bußsakrament" formell "einsetzte". Vgl. dazu die interessante Darstellung der Debatten beim Konzil von Trient in *Koch*, Einsetzung, 296-310, bes. 297.

die Sündenreinigung durch Jesu Blut - begegnet diese Deutung bis in die jüngere Vergangenheit.[125] Die zuvor genannten Kritikpunkte treffen auch hier zu, wenn auch die Inkonzinnität von Symbol und Objekt vermieden ist. Doch: Daß angesichts von V. 8 die Fußwaschung dazu gut sein sollte, die "läßlichen Sünden"[126] zu tilgen, ist nicht vorstellbar. - Eine Auslegung, derzufolge 13,10 eine Abgrenzung von einmaliger Taufe und immer wieder zu vollziehender Reinigung von "post-baptismal sins" gibt, hat jüngst *J.C. Thomas* angeregt: Unter Langtextannahme und Differenzierung der Verben λούω und νίπτω auf Ganz- und Teilwaschung meint er, in der joh Gemeinde eine regelmäßige Fußwaschungspraxis annehmen zu können, *die den Glaubenden ihre Reinheit immer wieder zurückgibt*, und konkret in Zusammenhang mit der Eucharistiefeier vollzogen würde.[127] Abgesehen von der Kritik, daß Thomas die Deutung des λελουμένος auf den Getauften höchst undifferenziert vornimmt - Johannestaufe, Jesustaufe, christliche Taufe werden nicht unterschieden, was aber für das Verständnis der Absicht des Textproduzenten einen Unterschied macht![128] -, ist im Blick auf unsere Fragestellung zu fragen: Wie sollte sich dieser Perikopenschwerpunkt unter Annahme der Kohärenz von VV. 6-10 aus dem Dialogverlauf ergeben? Der einzige Hinweis, den Thomas dazu gibt, steht innerhalb der Auslegungsfigur "Umschlagen des Mißverständnisses"[129] und ist deshalb auch jener Kritik zu unterziehen, die wir diesbezüglich äußerten.

[125] Für viele: *Belser*, Joh, 397; *Zahn*, Joh, 537; *Hauck - Meyer*, TWNT III, 426; *Hirsch*, Studien, 101; *Oepke*, TWNT IV, 307; *Knox*, John 13, 162f; *Mußner*, Fußwaschung, 28; *Grelot*, L'interprétation pénitentielle, 75-91; *Schneider*, Joh, 247; eventeuell auch *De Boer*, Jesus, 106. - Weitere Vertreter nennt *Richter*, Fußwaschung, 257.

[126] Die Begrifflichkeit von "Sünde zum Tod" und "Sünde, die nicht zum Tod führt" stammt im Zusammenhang der Auslegung von V. 10 von *Knox*, Joh 13, 162.

[127] *Thomas*, Footwashing, 97-106, bes. 100.104ff und 146-158. Als Argument für diese Auslegung begegnet wieder der alte Hinweis auf eine antike Regel, daß man gebadet zum Gastmahl kommt und dort nur noch den Straßenstaub von den Füßen abwäscht: aaO. 104. Präzise Texthinweise, die über die allgemein verbreitete Gastfußwaschung hinausgehend eine solche, den Hintergrund für V. 10 abgebende "Regel" belegen würden, bietet Thomas allerdings weder aaO. 104 noch aaO. 26-60; mir selber sind keine bekannt.

[128] Siehe *Thomas*, Footwashing, 100. Gerade hier sieht man, daß der Verzicht auf ein eigentlich traditions*geschichtliches* Interesse dem Verständnis der Überlieferungseinheit abträglich ist: Wenn es nämlich zutrifft, daß λελουμένος einen "Getauften" meint, ist es für den Sinn einer davon abgegrenzten Fußwaschung konstitiv, ob dies - auf verschiedenen Traditionsstufen - gegenüber der Täufertaufe, gegenüber zeitgenössischen religiösen Waschungen insgesamt oder gegenüber der christlichen Initiationstaufe geschieht. Der Behauptung, daß die Perikope seit der Traditonsentstehung univok verstanden werden konnte (aaO. 148f), ist angesichts der sich wandelnden historischen Kontexte von vornherein zu widersprechen.

[129] *Thomas*, Footwashing, 97 als Schluß der Auslegung von V. 9.

(4) *VV. 9-10 und die joh Dialogtechnik*

Neben einigen Außenseiterpositionen in der Erklärung der VV. 9-10, denen wir hier nicht näher nachgehen müssen,[130] sehe ich nur eine einzige Überlegungsrichtung, die einige Hoffnung macht, die VV. 9-10 schichtkohärent und ohne literarkritische Operationen im Zusammenhang des Dialogs ab V. 6 verstehen zu können. In der bisherigen Forschung spielte diese Überlegung keine Rolle, nur bei *H. Thyen*, bei *J. Beutler* und jüngst bei *Ph. Perkins* finden sich diesbezügliche Andeutungen, denen diese Autoren aber nicht weiter nachgehen. Ersterer bemerkt zum Einwurf Petri von V. 9: "Er nimmt nun wie die Volksmenge von 6,26 das Zeichen für die bezeichnete Sache".[131] Zweiterer nennt ein "*zweifaches* Miß- oder Unverständnis" charakteristisch für "die Erzählungstechnik des vierten Evangelisten".[132]

Im Sinn dieser Anregungen kann also gefragt werden: Ist das *Umschlagen im Mißverständnis* des Petrus, das sich nach dem Bisherigen weder als "dialektisch-existentiell", noch als "polemisch-antirituell" noch als "positiv sakramententheologisch" erklärbar erwiesen hat, als Produkt der *joh Technik im Aufbau der Mißverständnisdialoge* zu erklären? Als Analogiefälle mag man etwa auf den Dialog Jesu mit der Samariterin 4,7-26, darin besonders V. 15, und auf die Einwendungen der Volksmenge nach dem Brotwunder 6,22-47, dabei besonders V. 34, denken.[133] Tatsächlich besteht insofern eine Ähnlichkeit, als in beiden Fällen nach den symbolisch-soteriologischen Aussprüchen Jesu (4,13-17; 6,32-33), durch die er sich als Spender von Lebenswasser und Lebensbrot ausweist, die Gesprächspartner auf der "irdischen" Verstehensebene bleiben: Sie bitten um

[130] Vgl. etwa die Auslegung bei *Lohmeyer*, Fußwaschung, 84ff: Die Fußwaschung sei Symbolhandlung für die Zurüstung der Apostel zu ihrem eschatologischen Heilsdienst; VV. 9-10 sagten so, daß sie als Gereinigte für ihren Dienst eben nur noch ihre spezifische Zurüstung und Sendung brauchen. (Dagegen: Fußwaschung gehört zur *Ankunft*, nicht zur Aussendung!) - In verschiedenen Varianten verbreitet ist jener Auslegungstyp, der das Hauptgewicht der Perikope "eingipfelig" auf VV. 12ff liegen sieht, und dem Dialog eine bloß *negative Funktion* zumißt (etwa bei *Lagrange*, Jean, 353ff; *Bernard*, John II, 461ff; *Fridrichsen*, Bemerkungen, 94ff; ähnlich auch *Genuyt*, bains, 8): nämlich einem rituellen Mißverständnis der Aktion Jesu, die nur Vorbild für praktisches Dienen sein soll, vorzubeugen. Bei einem solchen "schwachen" Sinn des Dialogs würde man mit der mangelnden inhaltlichen Kohärenz tatsächlich eher fertig. Nun unterstützen die VV. 6-8 eine solche Erklärung, die für den ganzen Dialog nur eine negative Funktion sieht, keinesfalls.

[131] *Thyen*, Johanns 13, 348.

[132] *Beutler*, Heilsbedeutung, 197 (Hervorhebung Ch.N.). - Noch kürzer *Perkins*, John, 973: "Such literalism is typical of Johannine misunderstandings".

[133] Ich weise darauf hin, daß die möglicherweise analoge Stelle in Kap. 6 im *V. 34* zu suchen ist, nicht in V. 26 wie *Thyen*, Johannes 13, 348 angab!

die Gabe von Wasser zum Löschen des leiblichen Durstes bzw. von Brot zum Stillen des leiblichen Hungers. Man könnte nun die Petrusbitte 13,9 als analoge Stelle im joh Dialogaufbau ansehen: Nachdem Jesus seine Fußwaschungshandlung als Symbol für sein Heilstun bezeichnet hat, bleibt Petrus weiterhin auf der Ebene der faktischen Waschung und bittet um Vermehrung derselben.[134] Nun muß man aber bedenken, daß es im *gesamten* joh Dialog- und Streitgesprächsmaterial - soweit ich sehe - *nur diese beiden Belege* dafür gibt, daß die Gesprächspartner explizit um die Gabe des von ihnen irdisch (miß)verstandenen Heilsgutes bitten.[135] Als typisch für die joh Dialogtechnik kann man also nur das Bleiben der Gesprächspartner auf der "irdischen Ebene" bezeichnen, nicht aber die Bitte um die Gabe bzw. Vermehrung des Symbolgegenstandes selbst.

Bei näherem Zusehen reduziert sich aber auch die Vergleichbarkeit von 13,9-10 mit den genannten Stellen in den Kapiteln 4 und 6: *(a)* In 13,9 bleibt Petrus zwar auf der irdischen Unverständnisebene, seine Bitte bringt aber ein echtes *Umschlagen* im Mißverständnis. Dieser Aspekt fehlt in 4,15 und 6,34 völlig.[136] *(b)* 13,9 ist im gegebenen Kontext untrennbar auf das Schlußstatement Jesu hin ausgerichtet; seine ganze literarische Funktion definiert sich von dort her. Dies ist bei 4,15 ganz anders, wo durch den Einwurf der Frau nur das fortbestehende Unverständnis dokumentiert wird und damit der Gesprächsgang abgschlossen ist. Im folgenden Vers beginnt überhaupt ein neuer Gesprächsgang, der den Dialog grundlegend und von einem anderen Ausgangspunkt her, nämlich der Lebenssituation der Frau, neuerlich in Gang bringt.[137] *(c)* Bei 6,34-35 ist zwar zu vermerken, daß die unverständige Äußerung der Volksmenge unmittelbar Anlaß zu einem christologisch-soteriologischen Spitzenwort gibt

[134] Dabei stünde der Aspekt der "Vermehrung" in Analogie zum πάντοτε von 6,34 bzw. zum ἵνα μὴ διψῶ μηδὲ διέρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν aus 4,15.

[135] Zwar ist es eine sich durch das gesamte Material ziehende Konstante, daß die Gesprächspartner Jesus nicht auf die soteriologische Symbolebene folgen, sondern daß sie "Geburt von oben" (3,3ff), "Sohnschaft Jesu" (8,18f), "Weggang Jesu" (8,21f) und die anderen christologischen und soteriologischen Termini *kraß materialistisch* mißverstehen. Doch drückt sich dieses Unverständnis sonst durch Fragen (z.B. 8,19.53) oder auch durch offene Aggression (8,59) aus, nicht aber durch die Bitte um irdische Gaben.

[136] Die strukturale Entsprechenung von 4,7 (Jesus bittet um Wasser) und 4,15 (die Frau bittet) - dazu instruktiv *Okure*, Approach, 94 - ist etwas anderes als Petri Umschlagen von der schroff formulierten Weigerung zur Bitte um Totalwaschung.

[137] Der *tiefe Einschnitt* zwischen Joh 4,15.16 wurde in der Forschung immer wieder bemerkt und den unterschiedlichen Auslegungsparadigmen entsprechend kommentiert: Für *Becker*, Joh I, 166f ist er schichtenkritisches Signal (VV. 5-9ab.16-19 entstammen der Erzählvorlage SQ; dazwischen fügte der Evangelist seine erste Dialogsequenz ein, die mit V. 15 abbricht), ähnlich *Boismard - Lamouille*, Jean, 128f. Für *Boers*, Mountain, 3.5 und passim ist der Einschnitt strukturbildendes Signal im Rahmen einer semiotisch orientierten Erklärung. Zum Neueinsatz bei V. 16 siehe auch *Okure*, Approach, 106ff.

und somit die literarische Verknüpfung ähnlich wie in 13,9.10 gelagert ist. Der große Unterschied besteht aber darin, daß 6,35 als Selbstprädikation Jesu *in der unmittelbaren Linie der gesamten Brotrede und ihrer Symbolik liegt,* 13,10bc sich aber zur soteriologischen Symbolik der vorausgehenden Gesprächsgänge sperrig verhält: 6,35 als christologisches Bildwort folgt konsequent aus der verdeckten christologischen Selbstprädikation der VV. 32-33 und dem darauf bezogenen Mißverständnis der Leute. 13,10bc ist demgegenüber in keiner Hinsicht christologisch oder soteriologisch angelegt, sondern taxiert - zumindest an der Textoberfläche - Reinigungswirkungen! Und die Vermutung einer allfälligen *soteriologischen Symbolik hinter V. 10* ist problematisch, weil "Reinheit" weder im JohEv insgesamt noch im Dialog ab V. 6 ein soteriologisches Thema ist.

Zu folgern ist aus diesen Überlegungen: Vom Seitenblick auf die beiden genannten joh Stellen her könnte man, so scheint mir, mit dem Einwurf des Petrus V. 9 noch fertig werden: Das Phänomen des *Umschlagens* im Mißverständnis ist zwar jedenfalls singulär, doch verbleibt *Petrus* wenigstens im Rahmen seines materialistisch-konkreten Mißverständnisses und bittet um die Verleihung des Symbols anstelle der symbolisierten Sache: *Allein in letzterem besteht eine Analogie zu den oben genannten Vergleichsstellen!* - Die Schlußsentenz *Jesu* V. 10bc jedoch fügt sich nach dieser Betrachtung von joh Vergleichstexten noch weniger ins Bild von einer genuin joh Dialogtechnik. Und da V. 9 literarisch an V. 10 hängt, kann mit dem Verweis auf 4,15 und 6,34 die aporetische Situation von 13,9-10 im Dialogganzen nicht geglättet werden.

Diese Beobachtungen besagen zwar nicht, daß Joh im Fall von 13,6-10 nicht so verfahren sein *kann*, wie der vorliegende Text verläuft. Sie zeigen aber zumindest, daß vergleichbare Dialoge konsistent bei jeweils *einer* Symbolik verbleiben. Somit hebt sich das "Umschlagen" des Petrus einerseits und das "Umschlagen" des Dialogsinns von der Teilgabe- zur Reinheitssymbolik andererseits umso auffälliger davon ab.

2.2.4.4 *Die bleibende Aporie im Dialogverlauf: Zusammenfassung und analytische Schlußbewertung*

In der "Analytischen Zwischenbewertung" nach den ersten exegetischen und analytischen Beobachtungen zum Text von VV. 9-10 konstatierten wir, daß diese Verse nicht als ebenso charakteristisch für den joh Stil und die joh Theologie bezeichnet werden können, wie dies für VV. 6-8 der Fall war.[138] Eine Entschei-

[138] Siehe oben S. 213f. - Die auffälligen Instanzen waren in V. 9: Die neuerliche Nennung des Doppelnamens Simon Petrus und die Stellung des possesiven Genetivs μου *nach* dem Bezugsausdruck τοὺς πόδας. In V.10abc wiesen wir als analyseauffällig aus:

dung darüber, ob wir berechtigt sind, diesen letzten Gesprächsgang aus dem joh Dialog herauszulösen und einer anderen literarischen Schicht - womöglich der *vorjoh* Fußwaschungsüberlieferung - zuzuweisen, setzten wir bis zur näheren Untersuchung der *inhaltlichen* Konsistenz von VV. 6-8 und 9-10 aus. Zur Überprüfung dieser Konsistenz betrachteten wir die haupsächlichen, in der Forschung vorgeschlagenen Auslegungen von VV. 9-10 und fügten weitere Überlegungen hinzu, mußten aber die weiterhin bestehende Problematik feststellen.

Diese Problematik wird dadurch verschärft, daß sich inhaltlich kein wirklich befriedigender Übergang zum letzten Gesprächsgang aufzeigen läßt, ganz gleich ob man nun den Kurz- oder den Langtext von V. 10bc unterlegt. Denn bei Kurztextannahme *muß* - unabhängig von der konkreten Auslegung - akzeptiert werden, daß der in den VV. 6ff aufgebaute soteriologisch-positive Sinn der Fußwaschungshandlung auf die Vokabel λούεσθαι übergeht. Jede andere Deutung würde die vorausgehenden Dialoggänge zum *Nonsens* machen, weil dann eben die zuvor geforderte Fußwaschung nun verboten wäre. Wenn diese aber nun in λελουμένος ausgedrückt ist, hängt folglich νίψασθαι in V. 10 nicht nur in der Luft, sondern ist plötzlich negativ besetzt.[139] Nicht viel besser im Langtext: Dabei verbleibt die Fußwaschungshandlung zwar beim Verb νίπτειν, doch entsteht dann das Mißverhältnis, daß der kompromißlose Heilssinn, den V. 8d diesem Geschehen attestierte, jetzt nur mehr ein sekundärer, einer vorgängigen Totalreinigung (λούεσθαι) zeitlich wie heilsökonomisch nachgeordneter wäre.

Diese aporetische Situation verschlimmert sich dadurch noch zusätzlich, daß V. 10bc - *im Kurz- und im Langtext!* - einen völlig klaren und luziden Sinn hat, wenn man den Satz *für sich genommen* und ohne Blick auf das Vorherige liest. Wenn man vom Zwang befreit ist, einen durchgehenden Sinn zu den VV. 6-8, die im Fußwaschungsgestus den *Liebesdienst* des scheidenden Erlösers an den Seinen erkannten, zu finden, dann ergibt sich das Verständnis des Textes unmittelbar und ohne Transpositionen: Es geht hier um die Reinheit und darum, welche Waschungstypen dazu erforderlich sind, bzw. wie sich diese Waschungstypen zueinander verhalten. Das Dilemma entsteht erst, wenn man erkennt, daß die "Reinheit" und die dazugehörigen Waschungen im JohEv insgesamt und in

die Redeeinleitung, das unvermittelte Auftreten neuer Vokablen (λούω, καθαρός), die konkrete Formulierung von οὐκ ἔχει χρείαν, die Infinitivsequenz nach εἰ μή und überhaupt den semitisierenden Syntaxhintergund.

[139] Die dargestellten Sanierungsversuche - nämlich: Überlegungen zur Synonymität der beiden Verba; λούεσθαι übernimmt den symbolisch-soteriologischen Sinn der Fußwaschung, während die faktisch-konkrete Fußwaschung weiterhin mit νίψασθαι ausgedrückt wird - erscheinen mir als defensive Notlösungen. Dasselbe gilt für den textkritischen Fluchtweg, den *Boismard* geht, wenn er auch νίψασθαι aus dem zu erklärenden Text von V. 10b eliminiert.

den VV. 6-8 im besonderen kein soteriologisch befrachtetes Thema sind. Überdies lassen die ersten beiden Gesprächsgänge keinesfalls erwarten, daß der Dialog eine solche Wendung nehmen könnte. Von VV. 6-8 her beurteilt ist die hinter V. 10bc stehende Thematik völlig unmotiviert, ja störend![140]

Daß die Aporie im Zusammenhalt von VV. 6-8.9-10 nicht aufzulösen ist, kann auch durch folgende methodische Überlegung zur Textkritik unterstrichen werden. Dazu zitiere ich zustimmend einen Abschnitt in *R. Fortnas* "Gospel of Signs", wo Kriterien zur Quellenanalyse besprochen werden: "*Textual criticism* can sometimes point to aporias. Just as some scribal alterations in the text are made in order to 'correct' earlier emendations felt to be unsatisfactory, so any place at which variant readings are conspicuously attested may be one where an aporia, due to *Johannine* reaction of a *source,* has been eased in one way or another by later copyists. The harder reading (unless it has arisen unintentionally and makes no sense whatever) is then the original one and may be susceptible of source analysis".[141] Auf unseren Fall übertragen: Wenn an dieser Stelle auch noch nicht entschieden werden soll, welche der überlieferten Lesarten die "härtere" sei, so kann jedenfalls festgehalten werden: Die Textunsicherheit zeigt an, daß bei Joh 13,10bc ein *virulentes Korrekturbedürfnis* gegeben war. Eine literarkritisch relavante Aporie scheint also vorzuliegen, da schon mancher Abschreiber die Notwendigkeit von Texterleichterung empfunden hat.

Hinzuweisen ist auf den Unterschied der ersten beiden und des dritten Gesprächsganges in ihrer Verwurzelung innerhalb des *Dialogaufbaues:* Die einzelnen Äußerungen der VV. 6-8 geben nur Sinn an ihrem jeweiligen Platz im Dialogganzen und sind umgekehrt dort auch unverzichtbar. Für V. 10bc ist dies überraschenderweise - man erwartet ja einen starken Schlußsatz - eben nicht der Fall: Er gibt für sich genommen eine klare Aussage und wird erst im konkreten Kontext zum Problem.

Wir schließen also die analytischen Studien. Sie wurden unternommen, um im vorliegenden Text von 13,6-11.12-20 nach einer vorjoh-traditionellen Fußwaschungsdeutung oder wenigstens nach Spuren einer solchen zu suchen. *Gegenüber den Passagen, die sich zweifelsfrei als joh Redaktionsleistung zeigten - VV. 6-8 und VV. 12-20 - stellen die VV. 9-10 in ihrem aporetischen Zusammenhang mit*

[140] Einer der wenigen, der diese Schwierigkeit ohne Harmonisierungen zugab, war *Merx,* Joh, 349-351: Der Bruch zwischen Fußwaschung als Liebesdienst und -vorbild einerseits und den Reinigungsworten VV. 9.10 andererseits sei nicht harmonisierbar: "Kritisch löst sich die Schwierigkeit durch die Annahme, daß die Petrusszene im gegenwärtigen Texte nur in entstellter Form erhalten und eine wohl antipetrinische Originaltendenz beseitigt ist" (aaO. 351).

[141] *Fortna,* Signs, 21. Der Autor verweist ebd. Anm. 7 auf einen konkreten Anwendungsfall dieses Kriteriums der Quellenanalyse: Joh 2,3 (aaO. 30f).

dem übrigen Text jedenfalls eine Passage dar, die für die weitere Frage nach einer vorjoh Fußwaschungsdeutung heranzuziehen sein wird.[142] Im Rahmen unsereres diachronen Forschungszieles und nach den methodischen Grundregeln zur Scheidung von Tradition und Redaktion ist es nunmehr legitim, die traditionsgeschichtliche Fragestellung weiterzutreiben. Dies soll so geschehen, daß wir VV. 9-10 als vorjoh Deutung der Fußwaschung - oder wenigstens als Teil einer solchen - werten. Eine solche Annahme kann zunächst natürlich nicht mehr als eine *Arbeitshypothese* sein, deren Brauchbarkeit sich in der konkreten Auslegungsarbeit zu erweisen hat. Bevor diese Auslegungsarbeit angegangen wird, soll aber unsere Arbeitshypothese näher präzisert werden. Überdies sind einige Vorfragen zu klären.

[142] Stellungnahmen, die diese aporetische Situation wirklich ernst nehmen, sind sehr selten: *Schwartz,* Aporien I, 345f, kam wenigstens soweit, daß er erkennt, daß V. 10 nicht vom selben Sprecher stammen könne wie V. 8. *Heitmüller,* Joh 145 sah bei VV. 9-10 "eine gewisse Abweichung von V. 5-7" gegeben, die auf Überarbeitung zurückzuführen sei. *Bauer,* Joh, 169f fragte sich bei VV. 9-10, ob "... überhaupt ein Zusammenhang mit dem Vorherigen bestehen soll ...". *Schnackenburg,* Sakramente, 250 gibt zu, daß VV. 9f nach V. 8 auf ein "Nebengleis" führen. *Wojciechowski,* Source, 137 konstatiert die Unnötigkeit der Sentenz von V. 10, sieht aber keine traditionsgeschichtlichen Perspektiven in diesem Urteil.

2.3 DIE TRADITITIONSGESCHICHTLICHE HYPOTHESE: VV. 9-10abc ALS ÄLTESTE FUSSWASCHUNGSDEUTUNG

2.3.1 GRUNDLAGE

Wir befanden, daß sich VV. 9-10 nicht in die soteriologische Sinndeutung der Fußwaschung, die die VV. 6-8 geben, integrieren lassen. Wenn wir sodann diese Verse probeweise als vorjoh-traditionelle Fußwaschungsdeutung nehmen und uns in weiterer Folge nach dem Sinn fragen, den sie dem erzählten Geschehen verleihen können, so ist vorab folgendes festzuhalten: Wenn der Zusammenhang mit den VV. 6-8 ausgeklammert bleiben darf, dann deuten die VV. 9-10 das Fußwaschungsgeschehen als *Reinigungshandlung* und beziehen zu dessen *Reinigungswirkung* Stellung. Das hieße, daß der Sinn des Tuns Jesu in der vorjoh Tradition *nicht auf einer theologisch-symbolischen Ebene* läge. Während die Deutung der VV. 6-8 (und auch jene der VV. 12-20!) den Ausgang von der Frage nimmt, warum der *Herr* den *Jüngern* diesen *Dienst* tut, also von der Konnotation "Sklavendienst" her die Symbolik des Handelns aufbaut,[1] verbleibt die traditionelle Deutung viel unmittelbarer beim Geschehen: Die Fußwaschung ist zunächst und vor allem anderen eine *Waschungs- bzw. Reinigungshandlung*. Von diesem konkreten Aspekt des Geschehens her wäre die Deutung der VV. 9-10 entwickelt. Dies hat den Vorteil, daß V. 10, der sich in die Teilgabe-Symbolik der VV. 6-8 ohnehin nicht befriedigend integrieren ließ, ohne Sinntranspositionen so verstanden werden darf, wie sich der Text an seiner Oberfläche darbietet: als Spruch, der die Reinigungswirkung von Waschungen bewertet. Und im Zusammenhang mit einer eben vollzogenen Waschungshandlung ist dies jedenfalls eine in hohem Ausmaß naheliegende Sinnebene!

---

1 Nach unserem exegetischen Ergebnis verbleibt die Dialogdeutung aber nicht beim Aspekt des *Sklavendienstes*, sondern baut darauf weiter: Wenn *der Herr selbst*, der ja keineswegs Sklave ist oder wird, diesen Dienst tut, dann drückt sich darin seine *Erlöserliebe* und das *Teilgeben* am Leben beim Vater aus.

2.3.2 MÖGLICHE EINWÄNDE

2.3.2.1 VV. 9-10 als spätere Zufügung zum Dialog?

Wer aufgrund der sprachlichen und inhaltlichen Inkohärenz zum übrigen Dialog die VV. 9-10 aus dem Kontext löst und versucht, sie als *vorjoh Traditionsgut* zu verstehen, muß sich legitimerweise die Frage gefallen lassen, ob die Textaporie nicht vielmehr ein Zeichen *späterer Überarbeitung bzw. Zufügung* sei.[2] Daran stimmt zweifellos, daß die Feststellung einer literarkritisch relevanten Aporie und das Herauslösen einer Passage aus der Textumgebung zunächst und auf rein literarkritischer Frageebene keine Aussage darüber erlaubt, ob es sich beim isolierbaren Stück um altes oder um jüngeres Gut handelt. - Zur Begründung der hier getroffenen Option für das Vorliegen von Traditionsmaterial kann folgendes vorgebracht werden:

(1) Der erste Überlegungsgang ist ein *forschungspragmatischer:* Da wir auf der Suche nach einer vorjoh-traditionellen Fußwaschungsdeutung sind, die an die Handlungserzählung der VV. 4-5 anschließt, ist es naheliegend, die zum joh Dialog VV. 6-8 sperrigen VV. 9-10 als solche zu werten. Wenn der Perikope überhaupt ein Traditionsstück zugrunde liegen soll, dann müssen - darüber besteht in der Forschung Einmütigkeit - VV. 4-5 dazu gehört haben. Und da alle übrigen Textpassagen sich eben als joh Redaktion erwiesen haben, wird man VV. 9-10 somit probeweise als ursprüngliche Fortsetzung der VV. 4-5 nehmen dürfen.

(2) Auch das weitverbreitete und in groben Zügen konsensfähige *Modellbild von der joh Gemeindegeschichte und Theologieentwicklung* unterstützt die hier getroffene Option: Denn daß "Reinheitsfragen" - noch dazu so konkret gefaßt wie hier und mit der Taxierung von verschiedenen Reinigungswirkungen - ein Thema der *späteren joh Gemeindesituation* seien, ist nach all dem, was die bisherige Forschung als nachjoh Bearbeitungsschicht ausgewiesen hat, undenkbar: Die deuterojoh ("kirchliche") Redaktionsschicht und 1 Joh haben ganz andere Probleme, ganz andere Themen und damit einen anderen Situationshintergrund als das, was in VV. 9-10 textlich vorliegt bzw. sich hinter dem Text als Anlaß vermuten läßt.[3] - Und wenn es umgekehrt stimmt, daß der historische Wurzel-

---

2 So etwa die versprengten Notizen bei *Heitmüller*, Joh, 145 und *Wojciechowski*, Source, 137.

3 Der joh Hauptschicht, dem "Evangelisten", sind VV. 9-10 jedenfalls abzusprechen, wenn ihr die Dialogverse 6-8 gehören sollen.

boden des joh Christentums und seiner Traditionen zumindest z.T. "heterodox"-jüdische Kreise gewesen seien und dabei auch Jünger des Täufers Johannes eine wie auch immer zu präzisierende Rolle gespielt haben, dann fände eine Auseinandersetzung mit Fragen der Reinheit und der Waschungen, wie sie VV. 9-10 vorliegt, eine plausible historische Einbettung in dieser *Frühzeit* der joh Gemeinde- und Traditionsgeschichte.[4] - All dies kann natürlich unsere Arbeitshypothese noch keineswegs zureichend begründen. Es soll an dieser Stelle auch nur die weitere Untersuchungsrichtung angedeutet werden. Zugleich soll aber durch die vorläufige Einordnung der Arbeitshypothese in das Großmodell der joh Entwicklungsgeschichte festgehalten werden, daß unsere Annahme in jedem Fall interessante Implikationen zeitigt. Und falls sie sich mit genügend großer Wahrscheinlichkeit als tragfähig erweist, könnte sie einen konkreten Beitrag zur Aufhellung der *Anfänge des joh Christentums* liefern. Und da dieser Fragenbereich für die ntl. Forschung gleichermaßen faszinierend wie - wegen der Karg-heit an sicheren Informationen - problematisch ist, erscheint mir unser Unternehmen jedenfalls die Mühe lohnend.

2.3.2.2 *Methodischer Einwand*

Ein möglicher Einwand eher grundsätzlich-methodischer Natur soll noch kurz zur Sprache kommen: Aufgrund der Aporiebeobachtung bezüglich des problematischen Zusammenhangs der VV. 9-10abc mit den vorherigen Dialoggängen haben wir diese Passage dem Dialogautor (und Evangelisten) abgesprochen und der zu ermittelnden Traditionsschicht zugewiesen. Nun kann man dagegen vorbringen, daß es doch unlogisch sei, die Inkohärenz, die dem Evangelisten als *Dialogautor* nicht zuzutrauen war, dem Evangelisten *als Redaktor und Kompilator* der VV. 6-10 zuzutrauen. Denn wenn die formulierte Hypothese stimmt, hat der Autor der VV. 6-8 diese ja in den vorgegebenen Zusammenhang VV. 4-5.9-10 eingefügt und damit die semantische und thematische Inkohärenz verursacht. Man wird also fragen müssen, ob hier nicht "mit zweierlei Maß gemessen werde". - Zur Verteidigung der Arbeitshypothese und des methodischen

[4] Die Begegnung mit Täufer und Täuferjüngern steht zweifellos nicht nur am Anfang des joh Christentums, sondern begleitet es bis in seine formativen Hauptphasen, wie die *christologischen* Auseinandersetzungen hinter Joh 1,6-8.15.29-30.31-36; 3,27-30 etc. zeigen. - Da wir hinter 13,9-10 aber offensichtlich eine andere Situation als die der christologischen Polemik gegen eine Täuferverehrung annehmen müssen, sind wir auch auf eine frühere Zeit verwiesen. Der rätselhafte "Streit um die Reinigung" aus 3,22-25(26), der ja ebenfalls auf die joh Frühzeit hindeutet, könnte sehr wohl auch die historische Situation eines Wortes wie V. 10bc abgegeben haben.

Weges, auf dem wir zu ihr gelangten, kann aber gesagt werden: Es macht eben tatsächlich einen Unterschied für den *jeweils zu fordernden Grad an Textkohärenz*, ob - bei einem gewachsenen Text und bei diachroner Fragestellung - eine Sequenz innerhalb *einer* Bearbeitungs- und Sinnschicht liegt oder über deren Ränder hinausreicht. Die interne Kohärenz *in* der Textschicht muß *auch aus der Perspektive des letztverantwortlichen Redaktors* größer sein, als jene an den Nahtstellen zwischen den Schichten.

Da dem "letztverantwortlichen" Bearbeiter - für VV. 4-10 wird es nach dem verbreiteten joh "Großmodell" im wesentlichen der "Evangelist" sein - aber auch *als Redaktor bzw. Kompilator* nicht von vornherein jegliches Interesse an Textkohärenz abzusprechen ist, muß auch die Frage gestellt werden, wie in dessen Perspektive der Schichtenübergang inhaltlich zu bewältigen ist. Die dabei anzustellende Überlegung ist zweifellos zu den *analytisch* ausgerichteten Aporiebeobachtungen gegenläufig: Damit ist aber eine methodische Problemstelle jeder diachronen Textschichtenermittlung berührt: Denn wäre einerseits die Aporie total, müßte dem Redaktor eine blinde und bewußtlose "Verkleisterung" zusammenhangloser Kleintexte unterstellt werden.[5] Gelänge andererseits der Nachweis des inhaltlichen Zusammenhangs zwischen zwei Sequenzen, die angeblich verschiedenen Schichten entstammen, "zu gut", dann löst sich die Aporie auf und die Textaufschichtung würde grundlos und unnötig.[6] Textschichtenrekonstruktion stünde demnach einerseits vor der *Skylla* einer völligen und unzumutbaren Text-Atomisierung zu nur noch in sich selbst kohärenten Kleinstsequenzen; und sie stünde andererseits vor der *Charybdis* einer *harmonisierenden* Gesamterklärung eines Textes als vom Redaktor bewußt komponierter Ganzheit, die sich mangels übrigbleibender Aporien dem *analytischen* Zugriff, der nach den Entstehungsetappen fragt, entzieht.

Es ist klar, daß mit diesem Einwand ganz grundsätzliche Fragen zur Art des Textzugangs gestellt sind, die hier nicht zu diskutieren sind. Um das weitere Arbeiten im Rahmen der etablierten Arbeitshypothese aber nicht völlig ungerechtfertigt zu lassen, füge ich folgende Argumentationsansätze bei: (1) Wenn weiterhin davon auszugehen ist, daß die Evangelien im wesentlichen urchristliche Überlieferungsliteratur sind, so wird die Spannung zwischen *Tradition* (bzw. Rekonstruktion des Traditionsbestandes) und aktualisierender *Redaktion* (bzw. Erhebung des redaktionellen Beitrages und Konzeptes) eine unauflösbare blei-

[5] Auch innerhalb eines "gemäßigt diachronen" textheoretischen Ansatzes ist eine solche Vorstellung unzumutbar!

[6] Dies mag der Grund sein, warum in schichtenanalytischen Exegesen *nach* der Analyse die an sich zu stellende Frage häufig ausgeklammert bleibt, wie der Endredaktor seinen gewachsenen Endtext als ganzen verstand.

ben. Von diesem Grundsatz ausgehend kann man dann für die konkrete Problematik folgern, daß es durchaus nachvollziehbar ist, daß Evangelisten als mehr oder weniger kreative Redaktoren grundsätzlich Inkohärenzen zwischen aufgenommenem Traditionsbestand und hinzukommender Neuaktualisierung in Kauf nehmen mußten und konnten.[7] Angesichts der zeitlichen und bewußtseinsmäßigen Nähe von Redaktor und ursprünglichen Lesern zur Tradition mag von diesen die bestehende Inkohärenz nicht als Sinndefizit, sondern als Sinnsteigerung erlebt worden sein. (2) Wenn man akzeptiert, daß die angesprochene Problematik für jeglichen diachronen Textzugang unausweichlich ist, dann kann auch festgehalten werden: Die Methodenproblematik rührt nicht nur vom gewählten texttheoretischen Paradigma her, sondern korrespondiert mit dem Untersuchungsgegenstand: Ein "heiliger Text" ist zugleich eine historische und eine aktuelle Größe. Der Methodenproblematik kommt man nur durch Verzicht auf den historisch-genetischen Verstehenszugang insgesamt aus; auf diesen Verstehenszugang kann man aber nur zum Schaden des Gesamtverstehens verzichten. Somit wird die Einsicht in die tatsächlich bestehende Gefahr der methodischen Naivität nicht davon abhalten, mit diachronem Interesse an den Text heranzugehen, sondern sollte gerade davor schützen, den Gefahren zu erliegen. (3) Schließlich besteht die Forderung zu Recht, daß in einem *exegetischen Gesamtprogramm* nach der Analyse ein synthetischer und synchroner Verstehensversuch folgen muß, wozu die Erkenntnisse der schichtenkritischen Analyse eben *positiv als Hilfsmittel* heranzuziehen sind. Dieser synthetisch-synchrone Verstehensversuch sollte wenigstens ansatzweise sowohl aus der Perspektive des Letztbearbeiters und seiner damaligen Leser als auch aus der Perspektive der heutigen Leser angegangen werden.

2.3.3 KONKRETISIERUNG

Als Analyseergebnis hielten wir fest, daß VV. 9-10 nicht in den soteriologischen Deutedialog integrierbar sind und es deshalb naheliegt, *ausgehend von diesem Textstück* in die Traditionsgeschichte der Fußwaschungsüberlieferung zurückzufragen. Vom ersten Eindruck, den die beiden Verse, insbesonders V. 10bc, bieten, vermuten wir, daß der älteste greifbare Sinn der Überlieferungseinheit im Themenbereich der religiösen Reinheit und der religiösen Waschungen lag. *Weitere Konkretisierungen erscheinen aber möglich:* Es ist zunächst daran zu erinnern, daß vor allem *V. 10bc* - und weniger V. 9 - es war, der zur literarkritischen Herauslösung aus dem Kontext veranlaßte. So kann man fragen, ob V. 9 tatsächlich schon zum Traditionsbestand gehörte und ob er somit auch vorjoh schon dieselbe literarische Funktion hatte: nämlich die Sentenz Jesu von V. 10 zu veranlassen.[8] Damit ist überhaupt die Frage verbunden: Haben wir in V. 10bc nur mehr die Spur einer - womöglich noch gar nicht verschriftlichten - Erzähltradition vor uns? Oder läßt sich ausgehend *vom vorliegenden Text* noch eine - schriftliche - Quellenerzählung rekonstruieren?[9]

Im folgenden gehe ich von der Annahme des Vorliegens einer vollständig in den heutigen Text aufgenommenen, schriftlichen Quellenerzählung aus. Eine solche läßt sich nämlich nach den Regeln der klassischen Literarkritik erheben (2.3.3.1). Auch vom Blickwinkel der Formanalyse her steht dem nichts im Wege (2.3.3.2).

2.3.3.1 *Literarkritische Rekonstruktion*

Wir können mit der Feststellung einsetzen, daß die VV. 1-3 von sprachlichen und theologischen "Johannismen" ebenso voll sind wie VV. 6-8, VV. 10de-11, und VV. 12-20.[10] Ein ähnlicher Befund zeigte sich aber nicht für die VV. 9-10abc[11] und ist auch, wie gleich nachzuweisen ist, für die *VV. 4-5* nicht gegeben:[12]

---

7 Mir ist klar, daß dieses Argument vom "Traditonsrespekt", der einen Redaktor davon abhalten konnte, das überlieferte Gut unter der Redaktionsdecke völlig unkenntlich zu machen, zwar seinen Wert hat. Wird es aber pauschal und undifferenziert verwendet, so kann es verdächtig werden.

8 Wäre es nämlich so, daß wir *im heutigen Text* nur mehr in V. 10bc auf die traditonelle Geschehensdeutung stoßen - weil das Übrige im Redaktionsprozeß ausgeschieden wurde oder weil sie ursprünglich eben nur daraus bestand -, dann könnte V. 9 die vom Dialogautor hergestellte Überleitung von seinen VV. 6-8 zum vorliegenden Deutesatz V. 10bc darstellen.

9 In diesem Fall wäre V. 9 jedenfalls für diese Vorlage zu reklamieren, weil es eines motivierenden Übergangs von der Handlungserzählung zur Sentenz Jesu bedarf. Die literarische Funktion von V. 9 auf V. 10 hin wäre somit auch in diesem Stadium schon dieselbe wie im Endtext.

10 Für VV. 6-8 und 12-20 haben dies unsere ausführlichen Analysen zweifelsfrei zutage gebracht, für VV. 10de-11 siehe oben S. 214, Anm. 81. Für die VV. 1-3 können wir dies ohne eingehende Nachprüfung mit dem überwältigenden Forschungskonsens voraussetzen, wobei die Frage nach einer eventuellen traditionellen Zeit- und Situationsangabe, die der joh Autor von VV. 1-3 in seinen Text möglicherweise eingebaut haben könnte, vorderhand ausgeklammert bleiben kann.

11 Für VV. 9-10abc siehe die ausführlichen Darstellungen unter 2.2.4.1 und 2.2.4.2 (oben S. 192-214).

12 Diesbezüglich auffällig ist allein schon die Tatsache, daß die Liste der joh Stilcharakteristika bei *Ruckstuhl*, Einheit 292ff *keinen einzigen Eintrag* aus VV. 4-5 bietet; ähn-

Auszuklammern von dieser Bewertung ist nur der Versanfang ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου: Der vokabelstatistische Befund als solcher ist unauffällig und erlaubt keine Zuweisung zu Tradition oder Redaktion.[13] Wichtig ist aber die Beobachtung, daß die Information, die V. 4a gibt, deckungsgleich ist mit der situativen Einbettung der Fußwaschungsperikope *im jetzt vorliegenden Evangelienaufbau!* Man ist also wohl geneigt - angesichts der bewußt die gesamte Christo- und Soteriologie des JohEv ins Spiel bringenden Einleitungsverse 1-3, aus denen V. 4a hervorgeht - ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου jener Hand zuzuweisen, die die Fußwaschungsüberlieferung an den jetzigen Perikopenort brachte und soteriologisch deutete.[14] Wenn die vorjoh-traditionelle Gestalt der Traditionseinheit aber ohne die Einbettung in einen Mahlkontext zu denken ist, dann fragt sich, wie die ursprüngliche Perikopeneinleitung ausgesehen haben mag: Im jetzigen Text sehe ich allerdings keine Hinweise, die diese Frage beantworten könnten, so daß mit den Mitteln der *Literarkritik* keine Überlegungen zur ursprünglichen Situationsangabe möglich sind. Möglicherweise kann von späteren Untersuchungsgängen her mehr zu dieser Frage gesagt werden.[15]

Vom verwendungsstatistischen Befund aus betrachtet bietet das folgende Textstück - καὶ τίθησιν τὰ ἱμάτια - keinen Anlaß, an seiner Herkunft aus der Quellenerzählung zu zweifeln: Das Substantiv ἱμάτιον gehört keinesfalls zu den joh Vorzugswörtern: Nicht nur bietet er es unter allen Evangelisten absolut am seltenesten, auch zeigen die sechs joh Belege, daß er es aus eigenem kaum setzt.[16] Beim Verb τιθέναι hat das JohEv zwar relativ zu den anderen Evangeli-

lich *Boismard - Lamouille,* Jean, 526, wo nur διαζώννυμι und νίπτειν angeführt sind, die aber bei näherer Betrachtung (siehe im folgenden) keineswegs für joh Verfasserschaft zeugen können (und von den beiden Autoren auch nicht als solche genommen werden).

[13] Weder beim Verb noch beim Substantiv handelt es sich um joh Vorzugsvokabular. Ἐγείρω: Mt 36, Mk 18, Lk 19, Joh nur 13; auch die Aufteilung in technische Verwendung (Auferweckung) und alltäglichen Gebrauch (sich aufrichten) bei Joh ist unauffällig (vgl. 14,31 analog zu Mk 14,42par). Δείπνον ist im NT - außer bei Lk, der gern Gastmahlsituationen schafft - selten: Mt 1, Mk 2; Lk 5; Joh 4 (dabei aber nur 12,2 und 13,2 selbständig; 13,4 und 21,20 sind Wiederaufnahme bzw. redaktioneller Rückverweis).

[14] Es ist zu beachten, daß V. 4a im vorliegenden Text die Notiz aus V. 2a nach der Periode von V. 3 *wiederaufnimmt.* - Die übliche traditionskritische Erklärung, derzufolge die Fußwaschung schon ursprüngliche in Analogie zu einer Tischdiensthandlung Jesu zu sehen ist, kann V. 2a natürlich als (Teil der) ursprüngliche(n) Perikopeneinleitung werten, die der Evangelist nach seinem V. 3 wiederholt.

[15] Im Rahmen unserer Arbeitshypothese und ausgehend vom thematischen Feld, das V. 10bc vorgibt, ist die Annahme eines ursprünglichen Mahlkontextes zwar nicht gänzlich ausgeschlossen, aber vorderhand durch nichts positiv wahrscheinlich. Wir müssen uns zunächst damit abfinden, daß die traditionelle Perikopeneinleitung verloren ist!

[16] Ἱμάτιον Mt 13, Mk 12, Lk 10, Joh 6, JohBr 0. Zwei joh Verwendungen in unserer Perikope: Wenn V. 4 traditonell ist, so steht das Vorkommen in V. 12 im Rahmen der re-

sten mehr Belege,[17] doch sind davon die meisten durch die präzise und soteriologisch befrachtete Kombination τίθημι τὴν ψυχήν μου (ὑπέρ τινος) gebunden und somit nicht mit unserer Stelle zu vergleichen.[18] - Letzteres wird allerdings von jenen Autoren bestritten, die im Ablegen der Kleider zur Fußwaschung eine symbolische Anspielung auf das Hingeben des Lebens vermuten. Durch die Notiz von V. 12 vom Wiederanziehen (ἔλαβεν τὰ ἱμάτια) sei überdies auch das aus Joh 10,17 bekannte Paar τὴν ψυχὴν τιθέναι καὶ λαμβάνειν hintergründig ins Spiel gebracht. Sollte diese Deutung zutreffen, dann wäre diese Symbolik möglicherweise ein Indiz dafür, daß bei V. 4b doch der joh Evangelist und nicht die vorjoh Quellenerzählung am Wort sei.[19] - Nun läßt sich aber diese symbolische Interpretation des Erzählelements, die den Evangelisten erst ins Spiel brächte, mit guten Gründen zurückweisen: *(a)* In unserem exegetischen Exkurs zum Symbolsinn der Fußwaschung nach VV. 6-8 haben wir gesehen, daß dem Evangelisten (und Dialogautor) nicht daran gelegen ist, das Tun Jesu als Symbolhandlung für die Erniedrigung in der Passion und den Gang in den Tod darzustellen. Ihmzufolge ist die Fußwaschung eben nicht Bild für die Lebenshingabe Jesu in einen heilsstiftenden Tod, sondern Bildhandlung der Lebens-*Anteilgabe* aus Liebe zu den Seinen und in Auftrag und Vollmacht des Vaters (VV. 1.3). Allein deshalb schon ist dieser Interpretation und allfälligen Implikationen bezüglich der Bestimmung von Tradition und Redaktion der Boden entzogen. *(b)* Überdies ist die naheliegende und ganz in der konkreten Erzählung verbleibende Bedeutung "Ablegen des bei der Arbeit des Füßewaschens hinderlichen Gewandes" auch sonst für die Fügung (ἀπο)τιθέναι τὸν ἱμάτιον bzw. τὰ ἱμάτια gut genug bezeugt.[20] Es besteht somit einfach kein Anlaß, irgendwelche Dop-

daktionellen Wiederaufnahmetechnik, die künstlich-kunstvoll bei VV. 4-5 anschließt und dabei deren Handlungsstationen invers wiederholt, siehe oben S. 112-116. Außerdem noch 19,2.5.23.24 innerhalb der Verspottungs- und der Kleiderverlosungsszene der (traditionellen) Passion. - Daß an unserer Stelle der Plural steht, wo doch wohl nur das einzelne, bei der Arbeit hinderliche Obergewand gemeint sein kann, darf nicht stören: *Abbott,* Grammar, 216 (Nr. 2270); *BDR,* Grammatik, § 141, Anm. 11 (Plural für Konkreta!).

[17] Mt 5, Mk 12, Lk 16, Joh 18, JohBr 2.

[18] Überdies ist zu beachten, daß durch das massierte Auftreten mehrerer Belege für diese Wendung innerhalb weniger Verse die bloß zahlenmäßige Häufigkeit das Bild der gesamtjoh Verbreitung des Verbs etwas verzerrt: 10,11.15.17.18.18; 13,37.38; 15,13 und 1 Joh 3,16.16.

[19] Ich weise darauf hin, daß - im Fall der Richtigkeit der Symboldeutung von τίθησιν τὰ ἱμάτια auf die Lebenshingabe Jesu - damit die Redaktionalität von V. 4b *noch nicht* gesichert ist. Denn es wäre genausogut denkbar, daß der joh Bearbeiter, der das bloße Erzähldetail von der Kleidablage vorfindet, sie erst durch die Gegennotiz mit λαμβάνειν im geschilderten Sinn überhöht hätte.

[20] Siehe etwa Apg 7,58 (ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια αὐτῶν, vgl. auch 22,20) und *Josephus,* bell 2,131 (= 2,8,5: καταθέμενοι τὰς ἐσθῆτας, zur Arbeit!). Weiters: *Herodot,*

peldeutigkeiten zu konstruieren.[21] Wenn V. 4b aber als realistisch gemeintes Erzähldetail verstanden werden darf, gibt es keinen Grund, es dem Traditionsstoff abzusprechen. Dies umso mehr als sich dieser in weiterer Folge als überaus detailfreudig und bedächtig erzählend erweist.

Problemlos läßt sich καὶ λαβὼν λέντιον διέζωσεν ἑαυτόν der Quellenerzählung zuordnen: Bei der insgesamt häufigen Verwendung des Verbs λαμβάνειν ist die Verwendungsstatistik hier belanglos, zumal sich an unserer Stelle keine spezifische Verwendungsform in Gestalt einer theologisch geprägten, festen Fügung erkennen läßt.[22] Λέντιον ist ein ins Griechische ebenso wie ins Hebräische eingedrungenes *lateinisches* Lehnwort *(linteum)* und kommt im ganzen NT (außer V. 5 in Wiederaufnahme!) und in der LXX sonst nicht mehr vor.[23] Ähnlich verhält es sich mit dem Kompositium διαζώννυμι: Außer in 13,4.5 kommt es im ganzen NT nur noch einmal vor: Joh 21,7.[24] - Gegengentlich wurde unter Hinweis darauf, daß λέντιον im speziellen den Sklavenschurz bezeichne, die vorlie-

1,10,1 (εἰσελθοῦσαν δὲ καὶ τιθεῖσαν τὰ εἵματα; der Text dieser Geschichte von einem reichlich obskuren Ehemann und seiner schönen Frau zit. nach der Teubnerschen Ausgabe *Herodoti* Historiarum Libri, 6); *Plutarch,* Alkibiades, 8,2 (Alkibiades geht zu Hipponikus, den er zuvor mutwillig geohrfeigt hatte, *legt die Kleider ab* [καὶ θεὶς τὸ ἱμάτιον: ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΣΩΖΟΜΕΝΑ, I, 195 B] und stellt sich zur Genugtuung durch Auspeitschen zur Verfügung; siehe zum Ganzen *Plutarch,* Große Griechen und Römer II, 353); *Martyrium Polycarpi,* 13,2 (ἀποθέσται ἑαυτῷ πάντα τὰ ἱμάτια, Stellenverweis und Text bei *Bauer,* Wörterbuch, 764). Verweisen kann man noch auf die schon etwas entferntere Stelle *Josephus,* bell 1,390 (= 1,20,1: τέθεικα τὸ διάδημα, Text der rhetorisch großartigen Herodes-Rede vor Octavian in der Loeb-Ausgabe *Thackeray,* Josephus II, 182). - Insgesamt zur normalen und alltagssprachlichen Bedeutung von ἱμάτιον τίθημι siehe *Radl,* EWNT II, 459f; *Maurer,* TWNT VIII, 152-170, bes. 152; *Bauer,* Wörterbuch, 763-764.

[21] Zu diesem Auslegungsversuch siehe schon oben S. 114, Anm. 13. Weitere Befürworter der Symboldeutung des Kleiderablegens auf die Lebenshingabe: *Loisy,* Jean, 710; *Bauer,* Joh, 168; *Hoskyns,* John, 437; *Brown,* John II, 551; *Cothenet,* évangile, 132; *Culpepper,* Hypodeigma, 137. - Dagegen: *Bultmann,* Joh, 355, Anm. 1 ("zweifelhaft"); *Maurer,* TWNT VIII, 156, Anm. 7 ("sehr unwahrscheinlich"); *Lindars,* John, 450 ("fanciful"); *Schnackenburg,* Joh III, 19.

[22] Zur spezifisch joh Verwendung von λαμβάνειν, die hier aber gerade nicht vorliegt, siehe oben S. 114, Anm. 13.

[23] Zur Vokabel: *Bauer,* Joh, 168; *Schlatter,* Joh, 280; *Bultmann,* Joh, 255, Anm. 1; *Barrett,* John, 439. - *Reim,* Studien, 230f schließt vom Fehlen der Vokabel im übrigen NT und LXX auf die Herkunft aus vorjoh Traditionsmaterial. Dies ist angsichts der Sachgemäßheit des Ausdrucks zwar in methodischer Hinsicht kein zwingender Schluß, er wird aber das Richtige treffen.

[24] Der Blick auf die Belegstatistik für das Verbum Simplex und die anderen zugehörigen Komposita läßt die Zuweisung von διαζώννυμι an unserer Stelle nicht weniger wahrscheinlich werden: ζώννυμι: Joh 21,18.18; Apg 12,8; ἀνα-: einmal 1 Petr; περι-: fünfmal Lk/Apg, einmal Eph, zweimal Apk; ὑπο-: einmal Apg (Seefahrtsterminus).

gende Passage auf die angeblich passionssoteriologisch orientierte Bearbeitung des Dialoges VV. 6-8 hin ausgelegt.[25] Dies ist aber nicht nur von der sachlichen Bedeutung von λέντιον her nicht geboten: Die eigentliche Grundbedeutung ist "Leinentuch", dann "linnener (Arbeits-)Schurz". Kennzeichen für Sklaven ist λέντιον nur sekundär und insofern in der (heidnischen) Antike für die Oberschichten manuelle Tätigkeit insgesamt kaum in Frage kam. - An unserer Stelle spielt dies alles aber keine Rolle: Die Doppelnotiz vom Ablegen der Kleider und Umgürten mit einem Leinenschurz, der zum Abtrocknen dienen wird, ist ganz und gar *situationsbedingt:*[26] Die untersuchten Erzähldetails entsprechen in überraschender Genauigkeit jenen Notizen, die *Josephus Flavius* von den täglichen Lustrationen der *Essener* berichtet. Allein dieser höchst signifikante Vergleichstext, der uns auch in späterer Folge noch beschäftigen wird, kann schon andeuten, daß das ursprüngliche religiöse Milieu der ermittelten Quellenerzählung in Kreisen zu suchen ist, denen Waschungen und Reinheit ein wichtiges Anliegen ist; auf *Sklavenarbeit* wird hingegen nicht abgehoben: Josephus berichtet, daß die Essener nach dem Morgengebet von ihren Vorstehern zu ihren Arbeiten entlassen werden. Zur fünften Stunde sodann *"kommen sie an einem bestimmten Ort zusammen, binden sich ein leinenes Tuch um und waschen sich den Körper in kaltem Wasser. Nach dieser Reinigung gehen sie in ein besonderes Gebäude"* und halten dort ihr Mahl.[27] - An dieser Stelle des Untersuchungsganges entnehmen wir dem Josephus-Text nur soviel: Das Umschürzen mit dem Leinentuch paßt gut zu einer Waschungserzählung, die in ihrer Deutung auf der Sinnebene religöser Reinheit bleibt. Die vorliegende Erzählnotiz veranlaßt nicht dazu, eine andere Symbolebene zu suchen und damit womöglich V. 4c einer anderen Schicht als der Quellenerzählung zuzuschreiben. Hinzu kommt die Tatsa-

[25] Dazu wird immer wieder auf *Sueton,* Caligula, 26 hingewiesen, wo es heißt, daß der Sklave mit einem *linteum* umgürtet ist; weiters auf die midraschische Erklärung zu Gen 21,14 in Jalq Schim 1,95: "(Abraham) enließ sie (die Hagar) mit einem Scheidebrief, u. er nahm den Überwurf u. gürtete ihn um ihre Lenden, damit man wisse, daß sie eine Sklavin sei" (*Strack - Billerbeck,* Kommentar II, 557). - Entsprechende Auslegungen dann bei *Hoskyns,* John, 437 ("The Lord, having thus removed His clothes and assumed the vesture of a slave, undertakes the action of a slave"); *Wengst,* Gemeinde, 208, Anm. 75 ("Den Aspekt der Fußwaschung als Sklavendienst hebt in Joh 13,4f auch die Erwähnung des Leinenschurzes hervor: Er ist die Sklavenkleidung"); *Bernard,* John II, 459; *Brown,* John II, 551 u.a.

[26] Siehe dazu auch *Vita Aesopi,* 1, c. 61, wo es von einer Frau, die sich anschickt, eine Fußwaschung vorzunehmen, heißt: περιζωσαμένη λέντιον (nach *Bauer,* Wörterbuch, 957). Zu dieser Stelle und überhaupt zur Situationsbezogenheit: *Derrett,* Domine, 28 mit Anm. 45.

[27] *Josephus,* bell 2,129 (= 2,8,5) zit. nach *Clementz,* Josephus/Krieg, 144. Die relevante Passage im Original: ζωσάμενοί τε σκεπάσμασιν λινοῖς οὕτως ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασιν (zit. nach *Thackeray,* Josephus II, 372).

che, daß im unmittelbaren Textzusammenhang der zitierten Josephus-Stelle jener schon genannte Beleg steht, wonach das Ablegen der Kleider - ohne Symbolisierungen - *ein Akt der Vorbereitung für eine manuelle Tätigkeit ist.*[28] V. 4bc besagt demnach auf der Ebene der Tradition: Jesus schickt sich an, eine Fußwaschung vorzunehmen. Er legt dazu das hinderliche Obergewand ab und umgürtet sich mit einem Tuch: Dies dient einerseits dem Hochschürzen des Untergewandes und wird andererseits zum Abtrocknen dienen. Diese Erzählnotizen sind in genau jener Ausdrucksweise vorgebracht, die wir von Josephus her für *Waschungshandlungen* mit religiösem Sinn bei den Essenern kennen. - Die Zugehörigkeit von V. 4bc zum Traditionsbestand ist somit im Rahmen unserer Arbeitshypothese gesichert.

V. 5 wird durch das nicht allzu häufige, in Erzähltexten meist temporale Adverb εἶτα (= εἶτεν) eingeleitet. Für sich genommen erlaubt es keine schichtenrelevante Zuweisung, spricht aber auch nicht gegen unsere Annahme, daß V. 5 so schon in der Quelle stand.[29] - Βάλλειν mit Objekten, die Flüssigkeiten bezeichnen, im Sinn von "eingießen", "einfüllen, "ausschütten" und "ausspeien" ist zwar gemeinsprachlich bezeugt, im NT aber recht selten.[30] Die Formulierung ist zum Traditionsbestand zu rechnen, dessen detailreiche Erzählweise auch darin zum Ausdruck kommt.[31] - Die Vokabel νίπτηρ kommt sonst in NT und LXX

[28] *Josephus,* bell 2,131 (= 2,8,5); siehe Anm. 20 in diesem Abschnitt. - Über die Symbolanspielungen auf die Erniedrigung Jesu in den Sklaventod hinaus wurden auch weitere Deutungen für das Umgürten mit dem Leinentuch vorgeschlagen: *Loisy,* Jean, 710 sah eine Anspielung auf das Grabtuch Jesu (contra: *Bultmann,* Joh, 355, Anm. 1 mit dem treffenden Hinweis, daß in Joh 19,40 von einem λέντιον gar nicht die Rede sei). *Manns,* lavement, 164ff vermutet eine motivische Anspielung auf Ex 12,11. - All dies ist Überinterpretation einer einfachen Erzählung! Nachzutragen sind noch Lk 12,35; 17,8 als Belege für das Sich-Umgürten als Element der "Arbeitsvorbereitung"; dazu *Oepke,* TWNT V, 305f.

[29] Am häufigsten steht es in den Evv bei Mk (viermal), Lk einmal, Mt nie. Im JohEv dreimal: 13,4; 19,27; 20,27 zusätzlich in der Langtextvariante zu 2,3, die u.a. *Bultmann,* Joh, 80, Anm. 6 und *Boismard - Lamouille,* Jean, 100 für die ursprünglichere halten. - Zu 2,3 siehe die ausführliche Diskusssion bei *Neirynck,* Synoptiques, 205f, der nicht nur diese textkritische Entscheidung kritisiert, sondern auch - zu Recht - die Behauptung von *Boismard - Lamouille,* Jean, 100.487 (Nr. A 108) zurückweist, derzufolge es sich bei εἶτα (λέγει) um ein joh Stilcharakteristikum handle.

[30] Wein: Mk 2,22 par Mt 9,17.17 par Lk 5,37.38; Salböl: Mt 26,12; Wasser: Joh 13,5 und - allerdings im Sinn von "ausspeien" - Apk 12,15. Zwei außerneutestamentliche Belege für diese Wendung führt *Bultmann,* Joh 355, Anm. 1 an: Ri 6,19 und *Epiktet,* diss 4,13,12.

[31] *Jeremias,* Abendmahlsworte, 94, Anm. 6 nennt die Fügung überdies einen Semitismus; dahinter stünde die Wendung הִטִּיל מַיִם. Ohne dies näher zu diskutieren, weise ich darauf hin, daß weder *Gesenius,* Handwörterbuch, 495 (s.v. נטל) noch *Koehler - Baumgartner - Stamm,* Lexikon III, 655 (s.v. נטל) eine *Hifil*-Konstruktion mit "Wasser"

nicht mehr vor und ist überhaupt ungewöhnlich.[32] Das Substantiv könnte hier eine Art *ad-hoc*-Bildung ad vocem νίπτειν sein. Zugehörigkeit zur Quelle ist anzunehmen.[33] - In V. 5b könnte, wie viele Autoren meinten, das vorangestellte ἤρξατο (mit Infinitiv νίπτειν) eine hebraisierende Figur sein, die *nicht eigentlich den Anfang sondern in pleonastischer Weise das Tun selbst* angibt:[34] Dieses bei den Synoptikern häufige Idiom steht im JohEv nur hier.[35] Nun gibt es allerdings auch Gründe, die Formulierung V. 5b *nicht* unter diese pleonastischen Semitismen einzureihen: Denn die Fußwaschung einer größeren Gruppe braucht seine Zeit, so daß eine Notiz vom *Beginnen* sehr wohl Sinn macht, zumal ja - auf der Ebene des vorliegenden Endtextes - in V. 6a mit ἔρχεται οὖν πρὸς Σίμωνα Πέτρον ein zeitlicher Einschnitt gesetzt ist und in V. 12 vom Ende der Handlung berichtet wird.[36] - Aber auch wenn dieses Argument zutrifft, und wir keinen an den Mk-Stil gemahnenden Semitismus vor uns hätten, bleibt immer noch die Tatsache, daß sich das sonst so häufige Verb ἄρχομαι *bei Joh nur hier* findet, was

anführen. *Jastrow,* Dictionary I, 900 nennt für das *rabbinische Hebräisch* einige wenige Stellen mit הִטִּיל מַיִם (u.a. im Sinn von urinieren!).

[32] Siehe *Moulton - Howard,* Grammar II, 368; weiters: "The word is ... not attested elsewhere (except in ecclesiasical Greek)": *Barrett,* John, 440, was allerdings nicht ganz stimmt: siehe TestHiob 25,6 (vom Fußwaschbecken der Frau Hiobs: νίπτηρ). - Bezeugt ist auch bei *Herodot,* 2,172 ποδανιπτήρ; dasselbe Wort hat die Lesart von p^{66} zur Stelle. - Der auffällige Artikelgebrauch τὸν νιπτῆρα wurde gelegentlich als möglicher Semitismus und damit als Indikator für den Quellenstil in Anspruch genommen (*Jeremias,* Abendmahlsworte, 94, Anm. 6 spricht vom status emphaticus ohne definite Bedeutung; vorsichtig: *Schnackenburg,* Joh III, 19).

[33] So auch *Reim,* Studien, 230f, dem für dieses Urteil aber allein schon der Status als HapaxlegNT genügt.

[34] *Dalman,* Worte, 21; *Moulton,* Grammar I, 14f; *Moulton - Howard,* Grammar II, 455; *Turner,* Grammar III, 138 (zu Infintivkonstruktionen bei ἄρχομαι: "...it is very frequent in the Syn. Gospels especially in a Semitic pleonastic sense as ἤρξατο, ἤρξαντο, as it has very little force; in no instance must it definitely mean *begin to,* and often it is plainly better to ignore the auxiliary"). Weiters für viele: *Lohmeyer,* Fußwaschung, 78; *Pesch,* Mk I, 180, Anm. 4 zu Mk 2,23: "Redundierendes ἄρχομαι ist Semitismus, kann eigentlich unübersetzt bleiben".

[35] Vgl. die Listen bei *C.H. Turner,* Usage IV, 352f und *Moulton - Howard,* Grammar II, 455 sowie *Ruckstuhl - Dschulnigg,* Stilkritik, 172 ("negative Charakteristika"). - Die Wendung wird als Indiz für vorjoh Quellenstil gewertet u.v.a. von *Bultmann,* Joh, 352, Anm. 3 und 355, Anm. 1; *Boismard - Lamouille,* Jean, 332; *Wengst,* Gemeinde, 224, Anm. 120. *Sabbe,* Footwashing, 302f sieht in der Formulierung den Beleg, daß Joh 13,1-20 eine redaktionelle Kompilation von *syn* Texten sei.

[36] Siehe dazu auch *Barrett,* John, 440, der befindet, daß "not the redundant semitic use of 'to begin' as an auxiliary" vorliegt. Ähnlich *Bernard,* John II, 460, Anm. 2; *Hoskyns,* John, 438. Vorsichtig diesbezüglich auch *Schnackenburg,* Joh III, 19: "... die Annahme ist ... nicht notwendig".

an sich schon auffällig und analyserelevant genug ist.[37] Zum vorjoh Bestand hat die Formulierung sicherlich ebenso gehört wie der leitende Aktionsausdruck τοὺς πόδας νίπτειν.[38] - Die Zuweisung von τῶν μαθητῶν zur vorjoh Tradition ist insofern unsicher, als wir zunächst noch nichts über die ursprüngliche situative Einbettung und somit auch nichts über das ursprüngliche Personal der Überlieferungseinheit sagen können.

V. 5c ist einerseits durch die bereits vorgegebenen Ausdrücke λέντιον und διαζώννυμι, die damit auch der Quellenerzählung zuzurechnen sind, charakterisiert. Neu ist das im Rahmen einer Waschungserzählung, die detailfreudig schildert, passende Verb ἐκμάσσειν.[39] Man wird die Notiz vom Abtrocknen der Füße zweifellos der Tradition zurechnen dürfen: Dieses Urteil wird auch durch den Hinweis auf zwei stilistische Phänomene im Satz nicht verunsichert: *(a)* Das Relativpronomen in unserem Schlußsatz könnte eine *attractio relativi*, eine Angleichung des Casus des Relativpronomens an den des Beziehungsworts (τῷ λεντῷ), sein.[40] Ganz sicher ist diese Interpretation allerdings nicht, da ζώννυσθαι neben dem üblicheren Akkusativ (ζώννυσθαι τί, sich *etwas* umgürten) auch mit dem instrumentalem Dativ (ζώννυσθαι τινί, sich *mit etwas* umgürten) konstruiert.[41] Da nun der Gebrauch der *attractio relativi* im JohEv häufig ist,[42] könnte man überlegen, ob diese Wendung nicht ein Indiz für joh Urheberschaft der Formulierung sei. Da aber einerseits die genannte Interpretation der Formulierung nicht sicher ist, und andererseits nach Auskunft der einschlägigen Gram-

[37] Belege für ἄρχειν insgesamt: Mt 13, Mk 27, Lk/Apg 31/10. Im JohEv außer bei 13,5 nur noch die nichtjoh Stelle 8,9 (Perikope von der Ehebrecherin).

[38] Die belegstatistische Tatsache, daß das JohEv 13 Belege für νίπτειν bietet, während es bei Mt nur zweimal, bei Mk nur einmal und bei Lk überhaupt nicht vorkommt, kann dieses Urteil nicht verunsichern: (a) Von den 13 joh Belegen stehen insgesamt acht in unserer Perikope, alle übrigen (9,7.7.11.11.15) ebenso massiert innerhalb eines Zusammenhanges. (b) In beiden Perikopen ist die Vokabel sachlich vorgegeben.

[39] Das Verb tritt im NT nur fünfmal auf: Joh 11,3; 12,3; 13,5 und Lk 7,38.44. - Zu den m.E. traditionskritisch verfehlten Folgerungen aus diesem Befund bei *Boismard - Lamoille*, Jean, 332 und *Sabbe*, Footwashing, 302 siehe kritisch oben S. 61f.68ff.

[40] So *B. Weiß*, Joh, 382; *Bernard*, Joh II, 460; *Schlatter*, Joh, 281.

[41] Hinweise bei *Schanz*, Joh, 457 und *Robertson*, Grammar, 716; Belege etwa bei *Oepke*, TWNT V, 303 (Homer) und *Liddell - Scott*, Lexicon, 759. - Auch in LXX ist der Gebrauch frei, wie etwa der Vergleich von Ex 29,9 (καὶ ζώσεις αὐτοὺς ταῖς ζώναις) mit Lev 8,7 (καὶ ἔζωσεν αὐτὸν τὴν ζώνην), oder von Ez 9,11 (ὁ ἀνὴρ ... ὁ ἐζωσμένος τῇ ζώνῃ τὴν ὀσφὺν) mit Ez 23,15 (ἐζωσμένους παικίλματα ἐπὶ τὰς ὀσφύας). Siehe noch Dan 10,5 (τὴν ὀσφὺν περιεζωσμένος βυσσίνῳ) mit dem davon motivisch abhängenden Apk 1,13 (περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσᾶν).

[42] Siehe die Belege, die *Abbott*, Grammar, 298-302 (Nr. 2405ff) anführt. Bei Mt und Mk ist dieses in Klassik, Koine und LXX verbreitete Phänomen selten, außer bei Joh hingegen noch vor allem bei Lk/Apg und Paulus häufig (dazu *Lagrange*, Luc, CXIV).

matiken die attractio relativi gemeinsprachlich in Klassik und Koine so verbreitet und keineswegs auf literarisch Stilstandards beschränkt ist,[43] darf man wohl keine wie immer gearteten analytischen Schlüsse ziehen. - *(b)* Die periphrastische Form ἦν διεζωσμένος, die anstelle der belegten Form διέζωσται steht, ist vorsichtig zu behandeln: Die Zuweisung zu den semitisierenden, konkret aramaisierenden, Stilinstanzen kann nicht pauschal aufrecht erhalten werden.[44] Somit ist auch die coniugatio periphrastica in V. 5c kein selbständiges Indiz für einen allfälligen Quellenstil. Umgekehrt spricht die Formulierung aber auch *nicht für joh Urheberschaft*, da sich das vierte Evangelium im Gebrauch der umschreibenden Formen nicht hervortut: Wenn man nämlich anhand der *Aland-Konkordanz* alle joh Vorkommen von Formen von εἶναι mit Partizip durchgeht,[45] ergibt sich ein recht interessanter Befund: Es gibt sehr wohl eine joh Stileigentümlichkeit im Umgang mit Partizipien bei εἶναι: Dabei handelt es sich aber um *aktive* Partizipien, die den getragenen Stil des Evangelisten mitprägen, mit unserem Phänomen sprachlich aber wenig zu tun haben.[46] Von jenen Fällen, die ein *passives (oder mediales)* Partizip an eine Form von εἶναι gebunden haben, scheiden jene Stellen aus, die auf diese Weise stereotyp den Verweis auf

[43] *Moulton*, Grammar I, 92f: "The *attraction* of the Relative ... is a construction at least as popular in late as in classical Greek. It appears abundantly in the papyri, even in the most illiterate of them"; ähnlich *Robertson*, Grammar, 715; *Turner*, Grammar III, 324. Angesichts der Verbreitung des Phänomens ist eher ihr *Fehlen* als ihr Vorkommen erklärungsbedürftig und hat im Einzelfall auch inhaltliche Betonungen zum Anlaß (siehe *BDR*, Grammatik, § 294, bes. Nr. 1).

[44] Zur coniugatio periphrastica im ntl. Griechisch allgemein: *BDR*, Grammatik, § 352-356; weiters: *Zerwick*, Graecitas, 123f, Nr. 360-362; *Hartman*, Testimonium, 12f; *Moule*, Idiom-Book, 16-19; *Neirynck*, Agreements, 240, Anm. 175; *Turner*, Grammar IV, 20.34f. - Diese Ausdrucksweise ist im klassischen Griechisch nicht so häufig wie in der Koine und im literarisch anspruchsvollen Stil immer inhaltlich begründet. In LXX und im NT begegnet sie vergleichsweise sehr oft und ohne morphologische Notwendigkeit bzw. inhaltliche Veranlassung. Dies wird u.a. auch mit dem hebräisch/aramäischen Idiom des Nominalsatzes zu tun haben. Eine pauschale Bezeichnung als Semitismus (so aber *Dalman*, Worte, 28f; *Schramm*, Markus-Stoff, 79-85) ist jedoch nicht legitim, vor allem, wenn daraus literarkritische Urteile freihändig abgeleitet werden. *Differenziert* zum möglichen semitischen Hintergrund: *Moulton*, Grammar I, 226; *Lagrange*, Marc, LXXXIVf; *ders.*, Luc, CV; *Cadbury*, Style, 161; *C.H. Turner*, Usage IV, 349ff; *BDR*, Grammatik, § 353,1 (hier allerdings mit speziellem Bezug zum Partizip Präsens).

[45] Auszunehmen sind die Konjunktiv-Formen von εἶναι, weil diesfalls die Periphrase im ntl. Griechisch die morphologische Norm ist.

[46] Joh 1,28.33; 3,23; 4,10.37; 5,5.12.15.32.39.45; 6,33.63.64.64; 8,18.54; 11,1.2; 14,21; 18,14.18.25.30; 21,20. (Vgl. die Markierungen bei *Aland*, Konkordanz I/1, 303-326). - Charakteristisch dabei die Täuferstellen 1,28.35; 3,23; 10,40 und vor allem der Gebrauch der *aktiven Partizipien mit Artikel* 4,10.37; 5,12.32. 39.45; 6,33.63.64; 8,18 etc.

die Schrift, in der dies alles schon geschrieben steht, einbringen.[47] Somit bleiben nur sechs oder acht Fälle über, die mit 13,5c stilistisch vergleichbar sind: 1,24; 3,21.24.28; 19,11.41 sowie 2,6; 13,23, wenn man diese beiden (ἀνα)κεῖμαι-Formen auch hierherziehen darf.[48] - Insgesamt darf also V. 5c der vorjoh Fußwaschungstradition zugewiesen werden.

Für die literarkritische Rekonstruktion des *Übergangs* von der Handlungserzählung zur ursprünglichen Geschehensdeutung (VV. 9f) sind folgende Beobachtungen aufschlußreich: *(a)* Wir haben gesehen, daß es für den *joh* Stil typisch ist, innerhalb einer Sequenz nach der Erstnennung des Petrus mit Doppelnamen (Simon Petrus) nur noch den Einzelnamen Petrus zu verwenden.[49] So finden wir auch nach dem Vorkommen von Simon Petrus V. 6a sodann in V. 8a die stilgemäße Einzelnennung Petrus. In V. 9a steht jedoch auffälligerweise neuerlich Simon Petrus: Im Zusammenhang mit der insgesamt festgestellten Inkohärenz der VV. 9-10 zum Dialog der VV. 6-8 dürfen wir diesen Befund als weiteres Indiz für das Vorliegen einer Textschichten-Nahtstelle werten. *(b)* Zu fragen bleibt allerdings, wie die Bruchlinie näherhin verlaufen sein mag: Denkbar wäre, daß zur vorjoh Überlieferung noch der Anfang von V. 6 (ἔρχεται οὖν πρὸς Σίμωνα Πέτρον: λέγει αὐτῷ: κύριε ...) gehörte und die Deutung dann gleich mitten in V. 9 weiterlief (... μὴ τοὺς πόδας μου μόνον ...). In diesem Fall hätte der Dialogautor mit *seinem* V. 9a den durch die beiden neuen Dialoggänge unterbrochenen Faden von V. 6ab wörtlich wiederaufgenommen (Simon Petrus, λέγει αὐτῷ, κύριε). Die andere Möglichkeit ist, daß die dem Evangelisten vorliegenden Erzählung sofort nach V. 5c mit V. 9a weiterlief. Dann hätte der Bearbeiter eingangs seiner hinzukommenden Passage die ursprüngliche Fortsetzung gleich vorweggenommen. *(c)* Beide Typen des reaktionellen Anschlußverfahrens sind denkbar und seit den Tagen der alten Literarkritik an vielen Stellen beobachtet worden. *(d)* Eine Entscheidung für die eine oder andere Möglichkeit macht nicht sehr viel Unterschied, da die *Substanz* der zu rekonstruierenden Quellenerzählung unberührt bleibt. *(e)* Ich votiere hier für die zweitgenannte Möglichkeit, derzufolge also der ursprüngliche Anschluß vom Ende von V. 5 sofort auf den Anfang von V. 9 sprang: Einerseits haben wir ja oben schon die Wendung ἔρχεσται πρός als joh Stilspezifikum erkannt[50] und andererseits ist zu beobachten, daß mit ἔρχεται οὖν πρὸς (Σίμωνα Πέτρον) eine deutliche *Fermate* in

[47] Joh 2,17; 6,31.45; 10,34; 12,14.16; 19,19.20; 20,30. - Man kann auch 1,41 in diese Kategorie einordnen (ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον; zu dieser Stelle vgl. 1,42, wo dann die finite Verbform zur Abwechslung steht: ὃ ἑρμηνεύεται).

[48] Daß ihre Zuziehung nicht problemlos ist, zeigt der Blick auf Joh 9,8, wo wir artikulierten und sinngemäß *akiven* Gebrauch haben.

[49] Siehe oben S. 154f und S. 192f.

[50] Siehe oben S. 154 mit Anm. 3.

den Perikopenverlauf kommt. Eine solche Fermate macht vor allem dann Sinn, wenn nach der an sich schon ausführlichen Handlungserzählung *nun* - auf der Ebene des Evangelisten - auch der Dialog *mehrere* Gesprächsgänge aufzuweisen hat: Ein Strukturierungssignal dieser Art hat also vor allem im vorliegenden Endtext der VV. 4-11 seinen guten Platz und wird sich deshalb auch dem für den Gesamtdialog verantwortlichen Autor verdanken.

Wir sind mithin in der Lage, den Text der vorjoh Fußwaschungserzählung wie folgt darzustellen:

V. 4: (...) καὶ τίθησιν τὰ ἱμάτια
καὶ λαβὼν λέντιον διέζωσεν ἑαυτόν.
V. 5: εἶτα βάλλει ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα
καὶ ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν
καὶ ἐκμάσσειν τῷ λεντίῳ ᾧ ἦν διεζωσμένος.
V. 9: λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος·
κύριε, μὴ τοὺς πόδας μου μόνον
ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν κεφαλήν.
V. 10: λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·
ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν
εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι,
ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος.

Wie bei den analytischen Beobachtungen schon erwähnt wurde, erscheinen mir innerhalb dieser Rekonstruktion zwei Passagen als unsicher: Für die ursprüngliche *Perikopeneinleitung* kann unter der joh Redaktionsdecke kaum Verläßliches ermittelt werden. Und *V. 9a,* der im Endtext mit V. 6a zusammen die Nahtstelle darstellt, ist sowohl was die Formulierung als auch was das Auftreten des Petrus anlangt kritisierbar.[51] Da sich aber keine andere Formulierung nahelegt und da V. 9a auch auf der Ebene der Tradition nur Überleitung ist, tut diese Unsicherheit wenig zur Sache. - Für V. 10b ist oben die Langtextvariante geboten. Diese Entscheidung wird noch zu begründen sein.

2.3.3.2 *Überlegungen zur Form des Quellenstücks*

Auf ausführliche formkritische Bestimmungen zum rekonstruierten Quellenstück - etwa im Sinn der klassischen oder der neueren "Formenkataloge" für die

[51] Da die Perikopeneinleitung fehlt und somit dort auch kein *ursprüngliches Personal* der Erzählung genannt ist, kann man fragen, ob *Petrus als Gesprächspartner* nicht joh Redaktion ist. Das Gegenteil ist nicht positiv beweisbar. Da in der gesamten urchristlichen Erzähltradition aber Petrus immer wieder als Wortführer der Begleiter Jesu fungiert, spricht nichts wirklich dagegen, diese Rolle auch für die vorjoh Fußwaschungserzählung zu reklamieren.

ntl. Literatur[52] - kann an dieser Stelle verzichtet werden: Erst aufgrund der motivvergleichenden und urchristentumsgeschichtlichen Untersuchungen des nächsten Hauptabschnittes wird die Intention und damit auch den "Sitz im Leben" von Joh 13,4-5.8-10(abc) näherhin bestimmbar werden.[53] Es genügt hier der Hinweis darauf, daß die literarkritisch erarbeitete Quellenerzählung in formaler Hinsicht *einen in sich gerundeten, "lebensfähigen" Text* darstellt. Wenn man konzediert, daß die ursprüngliche *Einleitung,* die Angaben zu Zeit, Ort und Personal gemacht haben wird, hinter der Redaktionsdecke nicht mehr erkennbar ist, dann haben wir einen sinnvollen und proportionierten Aufbau: Ungefähr die Hälfte der Textmenge wird durch den *Erzählkorpus* belegt (VV. 4-5), der keineswegs holprig, vielmehr mit detailfreudiger Bedächtigkeit und sachgemäßem Vokabular von der Fußwaschung berichtet. Der *Deuteteil* (VV. 9-10abc) ist annähernd gleich umfangreich und besteht aus einem Wechselgespräch in einem Redegang. Dabei fordert die Bitte des Petrus nach einer Modifikation - näherhin Vermehrung - der berichteten Handlung eine *gnomisch-sentenzhafte* Reaktion Jesu heraus: Diese hat die leitende Aktionsbezeichnung τοὺς πόδας νίψασθαι in der Mitte; sie steht zwischen zwei neuen, im Bezug auf das bisherige *abstrakten,* Reinheitstermini (ὁ λελουμένος, καθαρός). Dies wird so aufzufassen sein, daß die Sentenz Jesu die Fußwaschungshandlung in einen größeren Sinnzusammenhang der Reinheitsthematik einordnet und gerade durch diese Einordnung in einem dem Rezipienten offensichtlich vertrauten Bezugshorizont deutet.

2.3.4 BEGRÜNDUNG DER TEXTKRITISCHEN ENTSCHEIDUNG FÜR DEN LANGTEXT VON V. 10

In der zuvor gebotenen Rekonstruktion des Textes der vorjoh Fußwaschungserzählung haben wir für V. 10b die Langtextvariante angenommen. Dies soll nun kurz begründet werden: In unserer *"Vorbemerkung zur Textkritik von V. 10b"* (siehe 2.2.4.2, Punkt 3) wurden schon die verschiedenen Varianten und ihre Zeugen aufgelistet und auf die disparate Forschungsituation bei der Zuerkennung der Ursprünglichkeit an eine dieser Lesarten hingewiesen. Der Bevorzugung des Kurztextes war einige Zeit lang Mehrheitsmeinung.[54] Mittlerweile häufen sich aber wieder Stimmen für den Langtext.[55]

Von manchen Vertretern des Kurztextes wurde der Eindruck erweckt, als wäre die Frage nach der ursprünglichern Lesart nach den Kriterien der *äußeren Bezeugung* offen.[56] Dem ist aber nicht so: Zwar zählt nicht die Anzahl, sondern das Gewicht der Textzeugen, doch hat von den *Protoalexandrinern* nur der Sinaiticus ℵ den Kurztext, während der Bodmerpapyrus II (p^{66}: 2./3. Jhd.), der Vaticanus B (4. Jhd.), der Sahide (cop^{sa}: 3. Jhd.) Langtext lesen. Wichtige *alexandrinische* Textzeugen folgen: Ephraemi rescriptus (C^* und C^3), der Freerianus W (5. Jhd.) und cop^{bo} (4. Jhd.); ebenso *westliche* (D syr^s it^{var}), *byzantinische* (A und E^*: 5. Jhd.) sowie *caesaräische* (arm geo). Dieses zahlreiche, weitgestreute und qualitätvolle Zeugnis läßt die ℵ-Variante doch recht isoliert erscheinen.[57] Der gelegentlich gebrachte Hinweis darauf, daß sich das Langtextzeugnis selbst nicht einheitlich darstellt,[58] ist übertrieben und jedenfalls kein Argument für eine ursprüngliche Auslassung von εἰ μὴ τοὺς πόδας: Der μόνον-Zusatz in p^{66}

---

[52] Ich nenne nur *Dibelius,* Formgeschichte, 8-218; *Bultmann,* Geschichte, 8-346; *Zimmermann,* Methodenlehre, 141-174 und jetzt vor allem *Berger,* Formgeschichte, 25-365.

[53] Ich weise aber darauf hin, daß viele Merkmale, die *Berger,* Formgeschichte, 80-93 für "Chrie und Apoftegma" erhebt, auf den rekonstruierten Text zutreffen.

[54] Ich nenne, stellvertretend für viele andere: *Schwartz,* Aporien I, 345; *Wellhausen,* Joh, 60, Anm. 1; *Clemen,* Entstehung, 235-241; *Heitmüller,* Joh, 145; *Lagrange,* Jean, 353f; *Braun,* lavement, 25 mit Anm. 1; *Fridrichsen,* Bemerkungen, 95; Anm. 11; *Lohmeyer,* Fußwaschung, 81; *Bultmann,* Joh, 357f, Anm 5; *Hauck,* TWNT IV, 946, Anm. 15; *Hoskyns,* John, 438; *Lightfoot,* John, 273; *Wikenhauser,* Joh, 250f; *Michl,* Sinn, 703; *Boismard,* lavemernt, 8-13; *Lohse,* Fußwaschung, 6-8; *Richter,* Fußwaschung, 293 (Anm. 1). 320; *Thüsing,* Erhöhung, 135 (Anm. 51, implizit); *Dunn,* Washing, 250, Anm. 15; *Brown,* John II, 567f; *Thyen,* Johannes 13, 348; *Lindars,* John, 451f; *Schulz,* Joh, 173f; *Lattke,* Einheit, 151; *Schnackenburg,* Joh III, 22-25; *Beutler,* Heilsbedeutung, 197; *Marsh,* John, 488f; *Langbrandtner,* Gott, 53; *Boismard - Lamouille,* Jean, 330; *Barrett,* John, 441f; *Becker,* Joh II, 424; *Hultgren,* Footwashing, 540f; *Gnilka,* Joh, 106f; *Beatrice,* lavanda, 20ff; *Smith,* Christianity, 214; *Beasley-Murray,* John, 229; *Kohler,* Kreuz, 215f; *Porsch,* Joh, 142; *Wojciechowski,* Source, 137; *Culpepper,* Hypodeigma, 140.

[55] Ich nenne aus älterer und jüngster Zeit folgende Autoren: *Bauer,* Joh 169; *Bernard,* John II, 462; *Campenhausen,* Auslegung, 260f; *Jeremias,* Abendmahlsworte, 43; *ders.,* Jesusworte, 54, Anm. 24; *Oepke,* TWNT IV, 305, Anm. 33; *Schlatter,* Joh, 282; *Knox,* John 13, 162f, Anm. 4; *Cullmann,* Urchristentum, 102f; *Mußner,* Fußwaschung, 28 ("scheint"); *Robinson,* Significance, 146, Anm. 3; *Sanders - Mastin,* John, 308; *Morris,* John, 618; *Meztger,* Commentary, 240; *Schneider,* Joh, 245 (fraglich); *Derrett,* Domine, 30; *Haenchen,* Joh, 457f; *Manns,* lavement, 153; *Thomas,* Note, 46-52, bes. 50ff; *de Boer,* Jesus, 105f mit Anm. 66; *Kieffer,* monde, 77; *Thomas,* Footwashing, 19-25, bes. 24f.

[56] Z.B. *Lohse,* Fußwaschung, 8; so auch ganz ausdrücklich, doch eher freihändig *Hultgren,* Footwashing, 540; ähnlich *Barrett,* John, 441; *Culpepper,* Hypodeigma, 140.

[57] So auch das Urteil bei *Segovia,* John 13, 44, Anm. 33; auch der Kurztextvertreter *Beasley-Murray,* John, 229 gibt die "superior external attestation" des Langtextes zu. Vgl. die Zeugenbewertung bei *Thomas,* Note, 50 und *ders.,* Footwashing, 23.

[58] *Lohse,* Fußwaschung, 8 ("sehr uneinheitlich") und *Beasley-Murray,* John, 229 (Punkt *iii*); vgl. auch *Schnackenburg,* Joh III, 22 mit Anm. 50 (vorsichtiger).

u.a. ist noch die relativ gewichtigste Abweichung und als Verdeutlichung im Blick auf Petri Ersuchen von V. 9 leicht erklärt.

Die externe Evidenz spricht also doch für eine Lesung mit εἰ μὴ τοὺς πόδας, wenn auch zugegeben werden muß, daß die Prüfung der *inneren Evidenz* dieses Urteil noch umstoßen kann. Daß dann aber so viele Autoren aufgrund "innerer Gründe" recht schnell für die Ursprünglichkeit des Kurztextes votieren, nimmt Wunder. Denn geht man mit den üblichen Kriterien der Ermittlung der internen Evidenz[59] an unsere Stelle heran, zeigt sich alles andere als ein Befund, der ein schnelles Urteil pro Kurztext erlaubte: Fast alle seine Vertreter begründen ihre Einschätzung nämlich damit, daß "the omission appears to be demanded by the context":[60] Dabei wird *(a)* gern darauf hingewiesen, daß die Fortführung durch ἀλλ' ἔστιν καθαρός ὅλος (V. 10c) nach dem Langtext schwierig ist, denn wenn der λελουμένος noch eine Fußwaschung nötig hätte, wäre er eben nicht ganz rein![61] Näher betrachtet ist dieses Argument aber für die Kurztextvertreter kontraproduktiv, denn *lectio difficilior praeferenda!* Und daß umgekehrt die Langtextfassung insgesamt absurd und sinnlos wäre, kann auch nicht behauptet werden: Der adversative ἀλλά-Anschluß steht ja auch so nach einem *grundsätzlich verneinten* Hauptsatz (ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν); die Ausnahmeformulierung εἰ μὴ τοὺς πόδας hebt diese Verneinung nicht schlechterdings auf. Somit ist der Langtext rein sprachlich ansgesichts des Folgenden die härtere, aber keineswegs eine sinnlose Lesart. Dies spricht für ihre Ursprünglichkeit.[62] *(b)* Häufig wird gesagt, der Grund für eine sekundäre Zufügung von εἰ μὴ τοὺς πόδας sei leicht gegeben: Ein Schreiber hätte nicht mehr verstanden, daß mit dem λελουμένος eben der Fußwaschungsempfänger angesprochen ist und hätte darum gemeint, V. 10 *verbiete* somit das in V. 8 *geforderte*; deshalb habe er durch den Zusatz ausgleichen wollen.[63] Dem ist zu entgegenen, daß es sich bei Schreibern, die den Übergang des Ausdrucks für die Fußwaschung von νίπτειν auf λούειν unter plötzlicher und unmotivierter Negativbesetzung von νίπτειν (gerade im

[59] Nämlich: Lectio-difficilior-Regel mit ihrem Korrektiv *"lectio absurda non datur"*. Und: Erklärung, *wie* es vom ermittelten ursprünglichen Text zu den Varianten kam. - Vgl. *Aland - Aland*, Text, 282f, bes. die "Grundregeln" Nr. 4.6.8.10.

[60] *Beasley-Murray*, John, 229; oder *Culpepper*, Hypodeigma, 140: "The shorter reading probably fits the narrative flow of vv. 6-11 better".

[61] So seit *Bultmann*, Joh, 358, Anm. 5. Zustimmend zitiert bei *Schnackenburg*, Joh III, 23 und *Becker*, Joh II, 424; *Culpepper*, Hypodeigma, 140.

[62] Genau diese Überlegung war nach *Metzger*, Commentary, 240 der Grund für das UBS^3-Komitee, mehrheitlich für den Langtext zu votieren. Vgl. auch S. 205ff die sprachlich-syntaktischen Bemerkungen zum exzeptiven εἰ μή und zum adversativen ἀλλά.

[63] Dadurch erst wäre eine zweite Waschung überhaupt ins Spiel gekommen. Siehe etwa *Beasley-Murray*, John, 229 (unter Punkt *ii*).

Kurztext!) nicht verstehen, keineswegs um *scriptores stulti* handelt: Ein *solcher* Vorgang ist tatsächlich nicht zu akzeptieren.[64] *(c)* Schließlich wird auch immer wieder darauf hingewiesen, daß der Langtext von V. 10 der Fußwaschung einen zeitlich und möglicherweise auch rangmäßig sekundären Platz nach und hinter einer grundsätzlichen Waschung zuweist. Dies sei angesichts des Pathos von VV. 7.8 schwer verständlich.[65] Gerade aber wenn es schwer verständlich ist, hat es gute Chancen auf Ursprünglichkeit; und *unmöglich* ist es andererseits nicht: Wir haben ja schon darauf hingewiesen, daß bei semitischem Sprachhintergrund die exzeptive Formulierung im negierten Satz durchaus eine positive Hervorhebung insinuieren kann: Wer durch das grundlegende Bad rein geworden ist, der bedarf gerade und unbedingt der Fußwaschung![66]

Es ist also festzuhalten, daß die Kurztextvertreter selbst diese Lesart unter inhaltlich-kontextuellen Gesichtspunkten durchwegs als *lectio facilior* ausweisen. Dies tun sie unter der - meist uneingestandenen - Voraussetzung, daß λελουμένος auf den Fußwaschungsempfänger gehe, was aber unabhängig von jeder textkritischen Überlegung zurückzuweisen ist.[67] Fällt diese - falsche - Voraussetzung aber weg, ist *im Kontext* die kürzere Lesart jedenfalls absurd! Die Entscheidung für den Langtext ist also m.E. die einzig mögliche.

Dieses Votum gilt für die Betrachtung von V. 10b im Rahmen des vorliegenden Endtextes. Es gilt aber auch, wenn man im Rahmen unserer Arbeitshypothese VV. 9-10 ohne Blick auf VV. 6-8 und gleich nach VV. 4-5 liest: Jesus vollzieht an den Jüngern eine Fußwaschung; Petrus verlangt weitere Waschungen; Jesus Antwort verweist auf das grundlegende Reinigungsbad, das den Jünger zum καθαρός machte: Wenn in *diesem* Zusammenhang εἰ μὴ τοὺς πόδας fehlte, hätten wir neuerlich einen *völlig widersinnigen* Text vor uns, denn Jesus würde dann seine Handlung als unnotwendig ausgeben. - Im Langtext hingegen gibt es eine klare Aussage: Dem Petrus, der noch andere Waschungen als die der Füße verlangt, wird gesagt, daß er als λελουμένος genau und gerade und nur diese Fußwaschung braucht, um zur vollen Reinheit zu gelangen. - Somit: Für Endtext wie für unser literarkritisch-traditionsgeschichtliches Rekonstrukt gilt: Als ur-

[64] Somit: Unter diesem Gesichtspunkt ist der Kurztext zu verwerfende *lectio absurda:* Denn unter der *notwendigen Voraussetzung semantischer Kohärenz* wäre in V. 10 (Kurztext) tatsächlich das verboten, was V. 8 unter Androhung sonstigen Heilsverlustes gefordert hat: die durch νίπτειν/νίψασθαι ausgedrückte Waschung durch Jesus.

[65] So für viele *Bultmann*, Joh, 357, Anm. 5; *Becker*, Joh II, 424; *Beasley-Murray*, John, 229 (unter Punkt *ii:* "But this makes the act of Jesus of secondary importance, which is irreconciliable with v 7").

[66] Siehe oben S. 205ff mit dem Hinweis auf *Beyer*, Syntax, 129-131.

[67] Siehe ausführlicher oben S. 199-202.

sprüngliche Lesart hat der Langtext in der vom Codex Vaticanus bezeugten Form zu gelten.[68]

[68] Zu diesem Urteil kann man höchstens noch folgende - spekulative - Überlegung hinzufügen: Liest man die Sentenz V. 10b überhaupt nur *für sich allein,* so ergeben beide Varianten sinnvolle Sätze: Der Kurztext wäre ein ganz allgemeingültiger Grundsatz im Zusammenhang mit Waschungen - ganz gleich ob hygienischer oder ritueller Natur. Der Langtext wäre vergleichsweise konkreter, indem er nicht bloß Gesamt- und Teilwaschungen taxiert, sondern eine Gesamtwaschung einer ganz konkreten Teilwaschung gegenüberstellt und letztere auch nach vollzogener Gesamtwaschung noch befiehlt. Es wäre somit denkbar, daß die ursprüngliche Fußwaschungsgeschichte VV. 4-5.9-10 in V. 10 (Langtext) eine allgemeine Maxime aufgreift und konkretisiert, die ihrerseits ähnlich wie der Kurztext von V. 10b lautete (vgl. die analogen Überlegungen bei *de Boer,* Jesus, 105f mit Anm. 65; dazu oben S. 75f). Wäre dies richtig vermutet, hätten wir einen weiteren Grund für das Schwanken der Textüberlieferung gefunden. - Mehr als eine Spekulation kann diese Überlegung aber nicht sein. Jedenfalls: *Im Zusammenhang der joh Fußwaschungstradition* hat V. 10 als Deutewort immer im Langtext gestanden!

Dritter Teil

VERIFIKATIONSGÄNGE -

AUF DER SUCHE NACH DEM HERKUNFTSMILIEU UND DEM URSPRÜNGLICHEN SINN UND SITZ IM LEBEN DER ÄLTESTEN FUSSWASCHUNGSÜBERLIEFERUNG

Eingrenzung des religionsgeschichtlichen Umfeldes und der geschichtlichen Situation, in denen die rekonstruierte Fußwaschungsüberlieferung zu verorten ist 3.1

Reinheit und Reinheitsitinterare im religiösen Umfeld des Neuen Testaments 3.2

Der Sitz im Leben der ältesten Fußwaschungserzählung - Überlegungen zur Situation ihrer Entstehung und Überlieferung 3.3

3.1 EINGRENZUNG DES RELIGIONSGESCHICHTLICHEN UMFELDES UND DER GESCHICHTLICHEN SITUATION, IN DENEN DIE REKONSTRUIERTE FUSSWASCHUNGS-ÜBERLIEFERUNG ZU VERORTEN IST

3.1.1 HINFÜHRUNG. METHODISCHES

Wenn die zuvor gebotene Rekonstruktion der ältesten im heutigen Text vorfindlichen Fußwaschungserzählung mehr sein soll als eine bloße "literarkritische Geschicklichkeitsübung", dann muß sie als diachrone Arbeitshypothese ihre Brauchbarkeit unter Beweis stellen: Sie muß nicht nur dazu verhelfen, die literarischen Befunde der bearbeiteten Perikope selbst in ein vertretbares Gesamtbild der urchristlichen und speziell der joh Literatur und Geschichte einzuordnen, sondern sollte darüber hinaus auch dazu beitragen, dieses Gesamtbild selbst auszubauen und anzureichern, so daß im Idealfall aus der diachronen Erklärung von Joh 13,1-20 neue Einsichten für andere (joh) Perikopen angeregt werden. Um solche Funktionen erfüllen zu können, muß unser arbeitshypothetisches Rekonstrukt aber bezüglich seines Sinnes, seines Herkunftsmilieus und seiner auf dieses Milieu bezogenen Funktion[1] näher bestimmt werden. Diese nähere Bestimmung und Zuordnung ist deshalb eine Art "Verifikation" für unsere Arbeitshypothese: Denn ein Rekonstrukt, das *nur* literarkritisch schlüssig ist, aber keine Zuordnung in ein urchristentumsgeschichtliches Modell erlaubt und von dem keine erhellenden Erkenntnisse zur Präzisierung dieses Modells ausgehen, erweist sich - wenn man nicht die *völlige* Unrichtigkeit des angezielten Bezugsmodells unterstellt - als fruchtlos. Damit wäre das Rekonstrukt zwar noch nicht regelrecht falsifiziert, aber doch jedenfalls als unbrauchbar erwiesen.[2]

---

[1] Mit den Fragen nach der Funktion werden auch die *formkritischen* Überlegungen, die noch einmal aufzunehmen sind, zusammenhängen müssen.

[2] Begriffe wie *Verifikation* und *Falsifikation* von Arbeitshypothesen im Hinblick auf Gesamtentwürfe ("von Wirklichkeit[en]") im Zusammenhang von Interpretationswissenschaften sind natürlich nur von Ferne mit dem vergleichbar, was sie im Bereich der naturwissenschaftlichen Modellerklärung von Wirklichkeit(en) bedeuten. Immerhin mag die analoge Begriffsverwendung anregend sein. Die *Nicht-Falsifiziertheit* einer diachronen Textrekonstruktion - darunter verstehe ich ihre Integrierbarkeit in das bisherige historische Modellwissen - würde ich dabei noch nicht als zureichendes Indiz für ihre Brauchbarkeit anerkennen. Als notwendiges positives Kriterium (eine Art *Verifikation* also) verstehe ich die Forderung, daß vom neu erstellten Rekonstrukt erhellende Interpretationsanstöße für andere Befunde ausgehen müssen, wodurch es dann auch zu einer Präzisierung des Bezugsmodells kommen wird. - Die Frage, wie sich aber ein *historisches Bezugsmodell* samt und sonders als unbrauchbar erweisen kann und wie einzelne hypothetische Rekonstrukte, die zunächst wegen ihrer Unvermittelbarkeit mit einem solchen Bezugsmodell falsifiziert schienen, zu einem solchen "Paradigmenwechsel" beitragen können, braucht hier nicht erörtert zu werden: Denn ein grundlegender Umbruch im historischen Gesamtmodellbild des Urchristentums und darin speziell der joh Literatur- und Gemeindegeschichte scheint mir nicht bevorzustehen oder angezeigt zu sein.

Unter diesen methodischen Voraussetzungen haben wir bezüglich der zuvor erschlossenen Urfassung der Fußwaschungserzählung folgende Fragen zu stellen: Welchen konkreten Platz innerhalb der urchristlichen und speziell joh Literatur- und Gemeindegeschichte kann sie einnehmen? Auf welche Situation, auf welche Problemlage, die wir auch sonst im Leben des historischen Jesus oder der Urgemeinde oder in Teilen derselben kennen, reagiert sie?[3] Welche Tradentenkreise sind ausfindig zu machen, die solche Problemsituationen erleben und derart darauf reagieren können?

Zur Vorbereitung unserer Bearbeitungsgänge soll nochmals der textliche Bestand der rekonstruierten Fußwaschungstradition betrachtet werden. Denn der Motivbestand an der Textoberfläche muß uns ja den Weg zu den Feldern weisen, innerhalb derer eine präzise Verortung Erfolg verspricht: Jesus vollzieht eine Waschungshandlung. Diese wird durch ein Wechselgespräch gedeutet. Die Deutung geschieht mittels der Einordnung dieser Fußwaschung in ein größeres "Reinheitsitinerar", in dem drei konkrete Stufen oder Etappen sichtbar werden: Eine grundlegende Waschung (λούεσθαι), die jetzt zu vollziehende Teilwaschung der Füße (τοὺς πόδας νίψασθαι) und der Zielzustand der vollkommenen Reinheit (καθαρὸς ὅλος). Dabei ist in Abhebung von den späteren Reinterpretationen der VV. 6-8 und 12-20 davon auszugehen, daß diese Handlung und dieses Reinheitsitinerar *nicht von vornherein* als soteriologische oder paränetische Symbolik zu lesen ist, wie wir es für VV. 6-8 (Fußwaschung als Symbolhandlung für das liebende Anteilgeben des Erlösers am Leben) und für VV. 12-20 (Fußwaschunghandlung als Vorbild für innergemeindliches Verhalten) bestimmt haben.[4]

---

[3] Situation und Text sind dann als aufeinander bezogen ausweisbar, wenn der textliche Motivbestand mit ausreichender Deutlichkeit einer bestimmten geschichtlichen Situation und deren Problemen zugeordnet werden kann.

[4] Damit ist aber noch nicht gesagt, daß das Reinheitsitinerar als bloße "Lustrationsregel" gemeint wäre und daß nicht auch in der rekonstruierten Urfassung das Reinheitsitinerar als ganzes oder auf einzelnen Stufen in übertragener oder symbolischer Bedeutung zu nehmen ist. Nur wird man die ursprüngliche Symbolik - *wenn* eine solche vorlag - von der typisch johanneischen der späteren *relectures* abzuheben haben und sie in größerer Nähe zur Reinheits- und Waschungsmotivik selbst suchen müssen: Dazu zwingt der Motivbestand im rekonstruierten Text, wo nach Ausscheiden von Themen wie "Anteil haben" und "Vorbild geben" die *Waschungsthematik* dominiert.

Die folgenden Überlegungen haben methodisch zwei Stoßrichtungen: Die eine ist *religionsgeschichtlich-motivkritisch* orientiert, die andere *urchristentumsgeschichtlich-konstruktiv*. Erstere versucht eine Bestimmung des weiteren religösen Feldes, innerhalb dessen die Fußwaschungsüberlieferung entstanden sein und tradiert werden konnte. Zweitere versucht eine präzisere Verortung innerhalb der Geschichte der Jesusbewegung und/oder des Urchristentums. Zu diesen beiden Untersuchungsrichtungen schicke ich zwei Punkte als methodologische Präzisierungen voraus:

3.1.2 ÜBERLEGUNGEN ZUR FRAGE, WELCHE RELIGIONSGESCHICHTLICHEN FELDER PRIMÄR ZUR ERKLÄRUNG DER ÄLTESTEN FUSSWASCHUNGSÜBERLIEFERUNG HERANZUZIEHEN SIND

In den Arbeiten der alten Religionsgeschichtler galt, so kann man etwas maliziös konstatieren, die unausgesprochene "Regel": Je weiter - geographisch und kulturell - ein religionsgeschichtliches Parallelphänomen von einem biblischen Thema entfernt ist, umso eher sei es zu dessen Erklärung heranzuziehen. Zusätzlich unterstellten die Exponenten dieser Forschungsrichtung häufig zumindest tendenziell eine *kausale Ableitung* biblischer Motive und Themen von analogen außerbiblischen Manifestationen. Heutiges religionsgeschichtliches Arbeiten muß zweifellos differenzierter vorgehen;[5] es entspricht damit der historischen Wahrscheinlichkeit aber auch besser: *Einerseits* geht es in der religionsgeschichtlichen Forschung nunmehr zunächst nicht mehr um die Annahme unmittelbarer Abhängigkeiten im Sinn direktliterarischer Benützungsverhältnisse, sondern um das Aufzeigen von sozio-kulturellen und religiösen Milieuverwandtschaften. Dahinter steht die Annahme, daß vergleichbare äußere Rahmenbedingungen auch vergleichbare religiöse Themen hervorbringen. Direkte Beeinflussungs- bzw. Übernahmebeziehungen sind natürlich auch jetzt nicht auszuschließen, bedürfen - um plausibel gemacht zu werden - jedoch eines weit höheren Verwandtschaftsgrades. Innerhalb einer gesamtheitlichen Auslegungsarbeit hat die religionsgeschichtliche Fragestellung dann jedenfalls die unverzichtbare Aufgabe, für die konkrete historisch-situative Einordnung einer Tradition oder eines Themas den äußeren Rahmen abzustecken und durch den Vergleich mit Parallelphänomenen die spezifische Eigenheit der untersuchten biblischen Tradition freizulegen. Dadurch wiederum wird die Präzisierung des Verhältnisses "Text - Situation" erleichtert und abgesichert. - *Andererseits* ist bei der Suche nach Parallelphänomenen in anderen sozio-religösen Milieus der Weg *von innen nach außen* zu beschreiten: Zeitlich, geographisch und kulturell *benachbarte* religiöse Komplexe sind primär zu untersuchen und zu vergleichen. In unserem Fall heißt dies, daß zur Erforschung eines urchristlichen Reinheitsitinerares zuerst analoge Vorstellungskomplexe im zeitgenössischen Judentum zu untersuchen sind. Und auch hierbei ist die unterschiedliche Nähe der verschiedenen jüdischen Strömungen zu beachten: Johannes der Täufer etwa steht näher als pharisäische Traditionen. Atl. Traditionen sind als direkter Anlaß für ntl. Themen *dann* umso erhellender, wenn ihre Wirkung auf die zeitgenössische jüdische Religion aktuell ist. Hellenistische Einflüsse oder gnostische Tendenzen haben etwa für ntl. Themen dann eine größere Bedeutung, wenn aufzeigbar ist, daß sie schon vor dem Auftreten der Jesusbewegung oder einzelner urchristlicher Gruppierungen im jeweiligen jüdischen Umfeld rezipiert wurden. Mit diesem Grundsatz "von innen nach außen" ist natürlich nicht gesagt, daß die Darstellung des Befundes an verwandtem Material auch immer so vorgehen muß. Es kann vielmehr - gerade zum Zweck der fortschreitenden Eingrenzung des relevanten Materials und der forschreitenden Präzisierung des anzunehmenden Einflußverhältnisses - auch eine *Anordnung* von außen nach innen sinnvoll erscheinen. Im folgenden Verlauf werden wir tatsächlich so vorgehen: Wir werden uns von atl. Reinheitsvorstellungen über deren frühjüdische Wirkungsgeschichte in pharisäisch-rabbinischer Tradition, über apokalyptische und qumranische Verwendungen der Reinheitsthematik in die Nachbarschaft Johannes des Täufers, Jesu und der Urkirche vorarbeiten. In diesem nächsten Umfeld unseres Textes werden wir sodann nach historischen Verhältnissen suchen, die - sei es als einmaliger Anlaßfall oder als wiederkehrende Situation (Sitz im Leben) - zur Erklärung der Fußwaschungsüberlieferung in Frage kommen. Aber dieser letzte Fragenbereich führt schon über die religionsgeschichtlich-motivkritische Arbeit hinaus:

3.1.3 DIE GESCHICHTLICHE SITUATION HINTER DER ÄLTESTEN FUSSWASCHUNGSÜBERLIEFERUNG: EINE THESE ZUM EINSTIEG

Die oben rekonstruierte Urfassung der Fußwaschungsüberlieferung mag in ihrer Ausrichtung auf ein Reinheitsitinerar (Vollwaschung - Teilwaschung - vollständige Reinheit) verwundern: Denn Reinheitsitinerare in positiv-religiösem Sinn, geschweige denn bloße Lustrationsregeln, erwartet man nicht als Themen der jesuanischen und urchristlichen Überlieferung. Vielmehr rechnet man, wenn

[5] Zum religionsgeschichtlichen Vergleich im Rahmen einer heutigen, methodenbewußten Exegese siehe *Strecker - Schnelle,* Einführung, 104-112; *Müller,* Methode, 161-192 (bes. 184-192); *Berger,* Exegese, 186-201 sowie die ebenso kurzen wie luziden Ausführungen bei *Klauck,* Herrenmahl, 2-7.

Reinheitsthematiken überhaupt vorkommen sollen, mit Traditionen wie etwa Mk 7,1-23, wo gegen die pharisäische Praxis bezüglich rein/unrein polemisiert wird und auf ein ethisches Verständnis der alten Tabu- und Kultvorschriften abgehoben ist.[6]

Demgegenüber kann man aber überlegen, ob eine Tradition wie die ermittelte nicht innerhalb jenes religiösen Komplexes, den man seit der Studie von Joseph Thomas gern als *"mouvement baptiste"* bezeichnet, anzusiedeln ist und darin guten Sinn macht. Dies gilt umso mehr, wenn man annimmt, daß durch die Vermittlung des Täufers Johannes ja entsprechendes Themengut und die Taufpraxis in die Jesus-Bewegung und das Urchristentum einflossen: Unser Rekonstrukt könnte dann etwa bezeugen, daß es innerhalb des Urchristentums Gruppen gab, für die spezifische Reinheitsthematik und sogar regelrechte Reinheitsitinerare positiv verstandene Religionsinhalte waren.

Allerdings ist bei einer solchen Einordnung der rekonstruierten Fußwaschungsüberlieferung in dieses sogenannte "täuferisch-reinheitsorientierte Milieu" des zeitgenössischen Palästina und Syrien auch Vorsicht geboten: *Einerseits* ist kritisch zu fragen, ob ein solches Phänomen des "mouvement baptiste" überhaupt existierte, wenn man die doch *höchst unterschiedlichen* inhaltlichen und rituellen Ausprägungen der einzelnen Gruppen, die zu einer derartigen Bewegung gern gezählt werden,[7] ernst nimmt: Soll man diese Gruppen tatsächlich unter eine gemeinsame Etikette nehmen?[8] *Andererseits*, wenn für das Urchristentum

[6] Diese Kritik und Reinterpretation der Reinheitsregelungen steht durchaus im Kontext vergleichbarer Bemühungen im zeitgenössischen Judentum: Ich verweise nur auf die allegorisierend-ethische Interpretation der Reinheitsregeln bei Philo (siehe etwa quaest Gen 4,5.60; quaest Ex 1,2; Mos 2,138; spec 1,206f: dazu *Weiss,* Foot Washing, 302ff, dessen Anwendung auf die Interpretation von Joh 13 allerdings verfehlt ist). - Die urchristliche Polemik gegen die jüdischen Reinheitsvorschriften findet sich auch noch in der nachevangelischen Jesustradition, vgl. etwa das bereits besprochene Stück in POxy 840 (Text: *Schneemelcher,* Apokryphen I, 81f; s. oben S. 201 mit Anm. 33.34); die Frage, ob diesem Fragment selbständiger Quellenwert zukommt, wird heute verneint: *Vielhauer,* Geschichte, 639ff; *Cothenet,* DB Suppl IX, 538; *Booth,* Jesus, 211ff; *Thomas,* Footwashing, 97ff). - Zur motivgeschichtlichen Einordnung, Vor- und Nachgeschichte der jesuanischen Tradition hinter Mk 7,1-23 s. neben den synoptischen Kommentaren z.St. bes. *Paschen,* Rein, 153-200; *Cothenet,* DB Suppl IX, 531-538; *Booth,* Jesus und *Dunn,* Jesus, 251-276.

[7] Qumran-Essener, Tradentenkreise der Sibyllinischen Orakel, Johannes der Täufer und seine Jünger, Elchasaiten, judenchristliche Sekten wie z.B. die Hemerobaptisten, Mandäer: Vgl. etwa den Aufbau bei *Thomas,* mouvement,451-454; *Webb,* Baptizer, 95-162; weiters *Perrot,* Jésus, 100-115.

[8] Von manchen Gruppen wissen wir so wenig Verläßliches, daß eine Zuordnung zu einer größeren Bewegung eher den Systematisierungsbedürfnissen des Historikers denn der Quellenlage entsprechen könnte (etwa bei den judenchristlichen Sekten oder bei der "gnostischen Täufersekte", zu letzterer jetzt das negative Urteil *Backhaus,* Jüngerkreise,

Johannes der Täufer ein Vermittler baptistischer Instanzen sein soll, wäre vor allem die kritische Frage zu stellen, inwieweit Johannes selbst - anerkanntermaßen vor allem als der Prophet des unmittelbar bevorstehenden eschatologischen Gerichtes zu kennzeichnen - überhaupt sinnvoll in eine *waschungs- und reinheitsorientierte* Bewegung einzuordnen ist und dadurch eben Vermittler von *reinheitsorientierter* Religiösität für Jesus und die Urkirche sein kann: Seine Taufpraxis ist doch wohl eher vom eschatologischen Gerichtskontext und der rettenden Umkehr bestimmt, so daß dabei die Aspekte der rituellen Waschungshandlung und der religiösen Reinheit als solche kaum im Vordergrund stehen können. In der neueren Diskussion um Johannes den Täufer stellt sich die Frage, warum er als eschatologischer Gerichtsprediger überhaupt *tauft:* Dies wird heute zumeist weniger durch Einordnung des Johannes in eine *reinheitsorientierte* Religiosität oder Bewegung erklärt, denn eher von seiner Zentrierung auf das verzehrende Gericht Gottes und *einer von daher kommenden Symbolik:* Um die Gerichtstaufe bestehen zu können, übernähme demnach der Bußfertige die vorbereitende Wassertaufe.[9] Wenn man die Interpretation des Täufers mehr von seiner Botschaft und weniger von seiner Tauf*praxis* her vornimmt, erhält letztere allerdings einen etwas historisch-zufälligen Charakter. Jedenfalls ist sie zunächst prophetische Zeichenhandlung in Zusammenhang mit seiner eschatologischen Erwartung und nicht zuallererst Indiz für die Herkunft des Johannes aus einer "zeitgenössischen Täuferbewegung".[10]

314f). Bei anderen wiederum ist die Frage nach der zeitlichen und geographischen Nähe zum NT so prekär, daß ihre Zuordnung zu einer "Bewegung", die diesen Namen auch verdient, oder einem auch nur irgendwie einheitlichem Milieu im Umfeld unserer Literatur problematisch erscheint.

[9] "Sie (sc. die Johannestaufe) kündigt in einer symbolträchtigen Handlung den Umkehrenden die endzeitliche Rettung vor dem verbrennenden Feuer bzw. Reinigung von Sünden an. Für die Unbußfertigen und Hartherzigen, die vor der Botschaft des Täufers ihr Ohr verschließen und den Empfang der Taufe ablehnen, ist sie aber die Vorwegnahme des Gerichts": *Ernst,* Täufer, 333. - Daß die "typologische() Korrespondenz mit der kommenden Feuertaufe" Johannes dazu gebracht hat, als Zeichen für die einzig noch rettende Umkehr die Bußwilligen zu taufen, wird häufig angenommen: dazu *Thyen,* Studien, 132, Anm. 3 mit ausführlichen Literaturverweisen. - Die hier referierten Ansätze gehen sämtlich davon aus, daß im Täuferlogion Mt 3,11 parr die Gegenüberstellung von Wasser- und Gerichtsfeuertaufe original ist. Dies werden wir in eigener Analyse korrigieren müssen (s. unter 3.2.4.3); die johannitische Rede vom eschatologischen Gericht im Feuer ist aber auch anderwärts gut genug bezeugt, so daß eine Erklärung der Bußtaufe in typologischer Korrespondenz zum erwarteten Gerichtsfeuer auch dann nicht abwegig ist, wenn Mt 3,11 als Beleg dafür ausfällt.

[10] "Da gegenüber allen bisherigen detaillierten religionsgeschichtlichen Ortungsversuchen die Johannestaufe sich als relativ resistent erwiesen hat, namentlich aber die Proselytentaufe und die essenischen Tauchbäder als wirkliche Analogien nur sehr bedingte Verwendung finden können, wird man sich damit bescheiden müssen, den allgemeinen

Natürlich können die Fragen nach einem zeitgenössischen Täufermilieu im Umfeld des Jordanpropheten Johannes, Jesu und des Urchristentums und eines allfälligen Beeinflussungsverhältnisses hier nicht selbständig diskutiert und entschieden werden. Es geht vielmehr darum, unsere Erklärungsversuche der rekonstruierten Fußwaschungserzählung mit deren Reinheitsitinerar *richtig anzusetzten*. Und dazu ist neben - und systematisch noch *vor* - der Einordnung und womöglich Ableitung einer solchen Tradition aus einem religionsgeschichtlich ferneren Umfeld, dessen Existenz und Nähe zum NT wegen der Kargheit der Quellen schwierig zu präzisieren ist, vor allem die Frage zu stellen, ob nicht *aus der Geschichte des ntl. Urchristentums selbst* Situationen bekannt sind, die sich als Anlaß und Hintergrund für unser Rekonstrukt anbieten:

Als m.E. einzig wirklich denkbare Anlaßsituation für die Entstehung und Überlieferung einer Waschungserzählung, die innerhalb eines mehrstufigen Reiheitsitinerars eingeordnet und gedeutet wird, kommt für Urchristentum und/oder Jesusbewegung die historisch bezeugte Problematik mit der wechselseitigen Zuordnung von Johannestaufe, vorösterlicher Tauftätigkeit Jesu[11] *und der nachösterlichen, christlichen Taufe*[12] *in Frage.* Plakativ formuliert stellt sich diese Anlaßsituation in den - für die entstehende Kirche keineswegs nebensächlichen - Fragen dar: Ehemalige Anhänger des Täufers Johannes, müssen sie bei einem Eintritt in die nachösterliche Kirche "nochmals" getauft werden? Haben sie als λελουμένοι[13]

Rahmen der Taufe in der freilich fast *durchweg wenig präzisierbaren* Taufbewegung in Syrien und Palästina zu suchen, und im übrigen dem Täufer *einen breiten selbständigen Interpretationsbereich* zugestehen müssen": *Becker,* Täufer, 40 (Hervorhebung Ch.N.); ähnlich unter v.a. jetzt *Tragan,* origini, 17. Interessant ist jedenfalls, daß Becker aaO. 105 in seinen Abschlußthesen zur Charakterisierung des Johannes überhaupt ohne Bezug auf dessen *Taufen* auskommt. - Siehe zu den Themen der religionsgeschichtlichen Einordnung und des unverwechselbaren Spezifikums der Johannestaufe die differenzierten Äußerungen bei *Ernst,* Täufer, 320-340, bes. ab 330.

11 Ob es historisch zutrifft, daß Jesus - zumindest am Anfang seiner öffentlichen Tätigkeit - selbst taufte, wie Joh 3,22; 4,1 berichten, ist umstritten; s. dazu jetzt *Backhaus,* Jüngerkreise, 263f (nach vorsichtiger Abwägung contra) und *Stowasser,* Täufer, 211-217, bes. 213f mit Anm. 325 (pro; beide Autoren bieten ausführliche Literaturhinweise).

12 Die verschiedenen Aspekte der urchristlichen Taufe (Wassertaufe zur Sündenvergebung, Geistvermittlung durch anschließende Handauflegung, die Formel "Taufe auf den Namen Jesu", Initiation in die Kirche) lassen, da sie zweifellos heterogenen Ursprungs sind, weitere Abgenzungs- und Zuordnungsprobleme in der frühen Taufpraxis und -theologie vermuten. Zum "Ursprung der christlichen Taufe" verweise ich vorerst einmal nur auf *Aland,* Vorgeschichte, 183-197; *Backhaus,* Jüngerkreise, 332ff. *Tragan,* origini, 19-26 spricht mehrfach von der "complessità delle origini del battesimo cristiano".

13 Die Überlegung geht hypothetisch einmal davon aus, daß mit dem λελουμένος aus Joh 13,10 der gemeint ist, der die Johannestaufe empfing. Diese Annahme ist natürlich noch zu prüfen!

noch eine neuerliche Waschung nötig? Oder: Welche Taufe müssen jene neugewonnenen Christen empfangen, die nicht zuvor als Anhänger des Johannes von diesem getauft waren? Um diese Frage als reale Problematik innerhalb der Urkirche wahrzunehmen, kann man auf Apg 2,38 verweisen: Allein die - zweifellos historisierende - Diktion in der Taufaufforderung durch Petrus (μετανοήσατε, καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ... εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, vgl. Lk 3,3 par) läßt schon vermuten, daß es zunächst tatsächlich die eschatologische Bußtaufe des Johannes war, welche die Urgemeinde (wieder) übte; und erst im weiteren Verlauf der Entwicklung kamen neue inhaltliche Aspekte und Präzisierungen hinzu.[14] Damit wären wir aber neuerlich bei einer Situation, die für Joh 13,9-10 den Hintergrund bilden kann: Beim Abwägen von Waschungen oder Taufen und ihren Wirkungen, bzw. beim Abwägen der verschiedenen Wirkungen und Aspekte *einer* Taufe, die zu verschiedenen Zeitpunkten ihrer Geschichte unterschiedliche Bedeutungsinhalte aufwies.

Diese vielleicht überraschend anmutende Verortung der rekonstruierten Fußwaschungsüberlieferung ist eine *Arbeitshypothese:* Sie muß in der Folge *ausführlich begründet* werden. Dies geschieht dann, wenn es gelingt, aus einer genügend großen Anzahl von ntl. Texten eine analoge historische Anlaßsituation und analoge Antwortmuster zu erheben. Hier wurde zunächst nur die Richtung unserer Überlegung angegeben und in die Form einer konkreten historisch-konstruktiven Hypothese gebracht. Diese Arbeitshypothese muß auch *ausführlich präzisiert* werden. Dies geschieht dadurch, daß die Auseinandersetzung mit den heranzuziehenden ntl. Texten ein insgesamt differenzierteres Bild von den Anfängen der christlichen Taufe und den damit verbundenen Problemen entstehen lassen wird; dadurch werden präzisere Rückschlüsse auf die ursprüngliche Tradition hinter Joh 13,9-10 und der zugehörigen Erzählung möglich werden.

14 Apg 2,38 gibt als neue Elemente an: ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ und die enthusiastische Geistbegabung (siehe z.St. *Quesnel,* Baptisés, 43-51). Damit wird der Autor *auf seine Weise* den historischen Entstehungs- und Entwicklungsprozeß der christlichen Taufe in ihren Anfängen zutreffend beschrieben haben. *Daß die christliche Taufe anfänglich die Wiederaufnahme der Johannestaufe ist,* wird heute allgemein angenommen; für viele: *Thyen,* Studien, 145-152, bes. 146ff; *Aland,* Vorgeschichte, 185ff; *Barth,* Taufe, 37-43, bes. 41.43; *Quesnel,* Baptisés, 201-204; *Backhaus,* Jüngerkreise, 332ff; *Ernst,* Täufer, 358f; *Tragan,* origini, 19-26, bes. 25f; *Hartman,* Namen, 32-38; *Légasse,* baptême, 266. - Daß sich die Johannestaufe gerade als *"eschatologische Bußtaufe kurz vor dem einbrechenden Gericht"* für die frühen nachösterlichen Verkündiger anbot, liegt dann auf der Hand, wenn man sieht, daß Passion, Auferweckung und Erhöhung Jesu in der ältesten Zeit vor allem als eschatologisches Geschehen gedeutet wurden und in apokalyptischer Spannung die Wiederkehr des zu Gott erhöhten Jesus zum Gericht als unmittelbar bevorstehend geglaubt wurde: *Jetzt,* unter der neuen Voraussetzung dieses frühen Kerygmas, ist die johannitische Bußaufforderung und damit das βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν für die urkirchliche Verkündigung aktueller denn je: vgl. *Thyen,* Studien, 147; *Tragan,* origini, 26; *Hartman,* Namen, 35ff.

Daß aber überhaupt die Frage nach der Bedeutung des Johannes und seiner Botschaft und Taufpraxis für die Jesusbewegung wie für das nachösterliche Urchristentum *keine Randthematik* war, sondern in der Mitte des Ringens um die eigene, urchristliche (und jesuanische) Identität stand, kann in der gegenwärtigen Forschungssituation vorausgesetzt werden. Ich führe deshalb hier nur folgende erste Hinweise an: Wenn es stimmt, daß theologisch und soziologisch die Jesusbewegung - wenigstens teilweise - aus der Täuferbewegung hervorgeht,[15] daß Jesus ohne den Täufer gar nicht denkbar ist,[16] dann ist - schon bei Jesus und in anderer Weise dann im Urchristentum - eine Bestimmung der Bedeutung des Täufers (und seiner Botschaft und Taufe) im positiven wie im negativen Sinn erwartbar: In den Evangelien ist sowohl die Stellungnahme Jesu zum Täufer als auch die interpretatio christiana des Johannes seitens der Urkirche aufzeigbar:[17] Das Täuferlogion Lk 3,16 parr (ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερος μου ... αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί) ist ein typisches Element dieser interpretatio christiana, die dabei wohl sogar authentisches Johannes-Gut aufnimmt und umgestaltet.[18] Festzuhalten bleibt jedenfalls: Hier wird das Verbindende und Unterscheidende zumindest metaphorisch in der Gegenüberstellung (ἐγὼ μὲν - ἔρχεται δὲ) und im Abwägen (ἰσχυρότερος!) verschiedener Taufen formuliert (ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς - ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί). Es geht darum, was nach der Taufe des Johannes kommt bzw. noch kommen muß. Dies ist auffällig und läßt an die von uns rekonstruierte Fußwaschungsüberlieferung, die in V. 10 gipfelt, denken.[19] - Noch zwei weitere Texte nenne ich vorweg, die später ausführlicher auf ihre historischen Hintergründe und deren eventuelle Analogien zur Situation hinter Joh 13,10 zu befragen sind: *Apg 18,24-28; 19,1-7*. Der judenchristliche Missionar Apollos kennt nur die Johannestaufe und wird von dem mit Paulus zusammenarbeitenden Paar Priszilla und Aquila noch eingehender im Weg Gottes unterwiesen, bevor er - nun nach Apg im Rahmen der paulinischen Mission - die Prediger- und Apologetentätigkeit gegenüber den Juden wiederaufnimmt. Daß es anläßlich dieser Unterweisung und Einbindung zu einer *christlichen Taufe* des Apollos mit allfälligem Geistempfang gekommen wäre, wird *nicht* berichtet. Anders in der folgenden Perikope von den ephesinischen Jüngern, die nur die Johannestaufe empfangen hatten und vom heiligen Geist, der durch die christliche Initiationstaufe geschenkt wird, nichts gehört hatten: Obwohl Apg 19,1f von μαθηταί und πιστεύσαντες spricht, beide Ausdrücke sind in der Apg termini technici für die Christen, tauft sie Paulus "noch einmal": Nunmehr auf den Namen Jesu und unter Handauflegung. Was immer hinter diesen Apg-Berichten konkret steckt - wir können jedenfalls entnehmen, daß die Frage, was mit jenen, die die *Johannestaufe* empfangen hatten, beim Eintritt in die nachösterliche Kirche zu geschehen habe, offensichtlich eine tatsächliche Problematik darstellte.[20] Eine solche aber kann sehr wohl Traditionen wie die von uns rekonstruierte hervorbringen bzw. den Boden ihrer Weitergabe und Aktualisierung darstellen.

Nach dieser ersten Vorstellung unserer Hypothese könnte man sich gleich an die Prüfungs- und Präzisierungsarbeit machen: Dies geschieht, wie gesagt, durch die Ermittlung des situativen Hintergrundes einschlägig verwandter ntl. Texte, deren urchristentumsgeschichtliche Einbettung vergleichsweise deutlich auszumachen ist; *von daher ist dann der vermutete situative Hintergrund der Fußwaschungstradition zu sichern.* Bevor ich dies in Angriff nehme, werfe ich - unbeschadet des zuvor angeführten methodisch-theoretischen Grundsatzes für den religionsgeschichtlichen Vergleich ("von innen nach außen") - einen weiter ausgreifenden Blick auf das motiv- und religionsgeschichtliche Umfeld. Dies hat

---

[15] Dazu vor allem und ausführlich *Backhaus,* Jüngerkreise, 47-112 (bes. 96-109.110-112) und 330f. Zuletzt *Quesnel,* témoignages, 135 und *Légasse,* baptême, 266: "... il ne saurait faire de doute que certains juifs qui avaient répondu à l'appel de Jean ont, après sa disparition, adhéré à Jésus ou du moins à l'Église naissante. Une preuve existe de cette adhésion; c'est l'héritage indubitable du baptême chrétien par rapport à celui de Jean".

[16] *Backhaus,* Jüngerkreise, 105 formuliert pointiert: "Jesu Botschaft *ist* die Täuferpredigt im Horizont des spezifisch jesuanischen Gottesbildes und unter dem Anspruch der Erfüllung" (Hervorhebung original).

[17] Wobei klar ist, daß die interpretatio christiana sowohl das Selbstzeugnis des Täufers als auch die berichteten Stellungnahmen Jesu zum Täufer überformte.

[18] Zur hinter Lk 3,16 und den Parallelen stehenden Traditions- und Transformationsgeschichte siehe als erste Orientierung *Ernst,* Täufer, 13-23.52-55.140ff ("... aus dem Aufruf zum Empfang der Wassertaufe als Symbol der Rettung in letzter Stunde [ist] ein Bekenntnis zur Überlegenheit der christlichen Heilsordnung geworden: Das nur im Wasser vollzogene Zeichen des Johannes mußte der Geisttaufe weichen", aaO. 15) und *Dobbeler,* Gericht, 45-60, bes. 49ff.55f.59 (Dekomposition in vorchristlich-johannitischen "Grundtext"; Q-Redaktion; synoptische Versionen des Mt und Lk; und mk Variante, die traditionsgeschichtlich gegenüber Q jünger sei). - Im Abschnitt 3.2.4 wird dieses Logion ausführlicher daraufhin befragt werden, ob aus einer allfällig auf den Täufer rückführbaren Traditionsgestalt ein "Taufitinerar" erhebbar ist.

[19] Gleichzeitig darf aber nicht vergessen werden, daß Jesus und die Urkirche *sonst* die eigene Rangbestimmung gegenüber dem Täufer nicht mit Termini aus der *Reinheitsmetaphorik* oder Waschungspraxis vornehmen, sondern Bilder wie *Hochzeit und Bräutigam* (vgl. z.B. in Mk 2,18-22 parr; Lk 7,31ff par; Joh 3,29f) verwenden oder auf das gekommene *Reich Gottes* (Lk 7,28 par; Lk 16,16 par) verweisen, bzw. die Elias-redivivus-Vorstellung heranziehen.

[20] Apg. 18,24-28 und 19,1-7 werden noch ausführlicher besprochen werden müssen. Ich verweise vorderhand nur auf folgende Arbeiten: *Quesnel,* Baptisés, 65-70; *Lichtenberger,* Täufergemeinden, 47-51; *Ernst,* Täufer, 147-153; *Backhaus,* Jüngerkreise, 190-229; *Tragan,* origini, 22ff; *Schnackenburg,* Ephesus, 43ff; *Murphy-O'Connor,* Baptist, 367f und die Kommentare.

bezüglich unseres Verortungsvorschlags einerseits die Funktion einer *kritischen Gegenprobe:* Wenn die Themen und Motive, die sich aus dem außerchristlichen religionsgeschichtlichen Umfeld anführen lassen, vergleichsweise weniger schlagende Analogien zur ermittelten Urform der Fußwaschungsüberlieferung darstellen als dies bei den von uns heranzuziehenden ntl. Texten der Fall ist, dann bestätigt sich dadurch die Brauchbarkeit der vorgenommenen Erklärung *innerhalb einer konkreten urchristentumsgeschichtlichen Situation*. - Andererseits hat die vorgezogene motiv- und religionsgeschichtliche Abklärung auch ihren eigenständigen Wert: Denn auch *die vermutete Anlaßsituation* in der Geschichte der Urkirche und/oder Jesus-Bewegung ist ihrerseits ja nicht ohne ein motiv- und religionsgeschichtliches Umfeld: So ist etwa die urchristliche Taufpraxis ohne die Umkehrtaufe des Johannes nicht denkbar; und die Johannestaufe selbst, auch wenn sie sich nicht aus ihrem Umfeld *ableiten* läßt, steht doch jedenfalls in ihrem konkreten religiösen Umfeld, in dem verschiedene Waschungs- und Taufriten bezeugt sind; und diese zeitgenössischen jüdischen Baptismen stehen wiederum in einer Motivgeschichte, in der etwa atl. Reinheitsvorschriften im Blick auf neue Probleme und wohl auch unter dem Einfluß fremdkultureller Ausprägungen weiterentwickelt werden. Die genauere Kenntnis dieser Felder verhilft zweifellos zu einem präziseren Verständnis von Botschaft und Taufpraxis des Johannes und des Verhältnisses von Jesus und Urchristentum zum Jordanpropheten. Und um dieses Verhältnis sollte es - gemäß unserer Hypothese - in irgendeinem Sinn ja auch in der Fußwaschungstradition gehen.

3.2 REINHEIT UND REINHEITSITINERARE IM RELIGIÖSEN UMFELD DES NEUEN TESTAMENTS

Wenn wir im folgenden verschiedene religöse Milieus und Überlieferungskomplexe auf die Thematik der Reinheit, die durch Waschungen vermittelt ist, abtasten, so ist unter anderem besonders auf *mehrstufige Reiheitsvorstellungen* zu achten: Dabei wird es einerseits um das Abwägen verschiedener Waschungen bzw. Waschungstypen gehen, aber auch die Gegenüberstellung oder das Aufeinander-Beziehen von "äußerer", kultischer Reinheit und "moralisch-religiöser", innerer Reinheit ist von Belang: Wir interssieren uns für alles, was in irgendeiner Form mit der Vorstellung eines Reinheitsitinerars zu tun hat. - Den Anfang machen wir im Alten Testament.

3.2.1 REINHEIT, UNREINHEIT UND WASCHUNGEN IM ALTEN TESTAMENT

Zur Thematik liegen einige neuere Arbeiten und Untersuchungen vor, die die Befunde in verschiedener Hinsicht aufarbeiten.[1] - In den folgenden Darstellungen wird dem weiten Bereich, der sich mit Vorstellungen bzw. Vorschriften zur (Un)Reinheit und Reinigung *von Objekten* befaßt, nicht mehr näher nachgegangen: So werden etwa nach Lev 15,4-12.20-27 Bettzeug, Kleider, Sattel, Gefäße u.a. durch Berührung von Menschen, die an unreinen Körperausscheidungen (Samen, Blut) leiden, unrein und müssen durch Waschen wieder rein gemacht werden. Zelte und Geräte, die durch Berührung mit Leichen unrein wurden, werden durch Besprengungsriten gereinigt (Num 19,17ff). Auch Textilien und Gebäude können durch Pilzbefall "unrein" werden (Lev 13,47ff; 14,33ff).[2] Es gibt reine und unreine *Tiere*.[3] Die Regelungen bezüglich der Reinheit von *Spei-*

---

1 *Paschen,* Rein, 17-81 (bes. die terminologischen Erörterungen aaO. 19-30); *Neusner,* Idea, 7-31 ("the bilical legacy"; bes. unter dem Aspekt der priesterlichen-kultorientierten Herkunft und Denkweise der wichtigsten Ausformungen der einschlägiger Traditionen: aaO. 9-11.26-31); *Cazelles,* DB Suppl IX, 491-508; *Ringgren,* TWAT III, 306-315; *Wright,* Disposal; jüngst bietet eine sehr hilfreiche und übersichtliche Materialzusammenstellung die Täufermonographie *Webb,* Baptizer, 95-132 ("Ablutions in the Old Testament and second temple period"), deren Aufbau in der Darstellung hier z.T. übernommen wurde. - Der "Klassiker" zum Thema ist *Brandt,* Baptismen, 9-36.

2 Dazu *Neusner,* Idea, 19f.

3 Siehe die Listen Lev 11,1-23; Dtn 14,3-21 und noch den alten jahwistischen Text Gen 7,2.8; zum Ganzen *Paschen,* Rein, 33.43f.57.

sen folgen - vor allem in späterer Zeit (siehe Dan 1,8; 2 Makk 6,18ff) - analogen Kategorien. Wir brauchen uns hingegen nur für die Reiheit/Unreinheit bzw. für die Waschungen von *Menschen* zu interessieren.

Aus dem zuvor Genannten ist aber schon ersichtlich, daß die atl. Reinheitsvorstellungen insgesamt zwar nicht ohne ein hygienisches Themensubstrat sind, aber "rein" ist nicht einfach gleich "sauber"; ebensowenig ist "unrein" gleichbedeutend mit "sündig".[4] Es mischen sich in diesem Themenkomplex Hygieneregeln mit archaischen Tabus[5] und theologisch-ethischen Grundsätzen.[6] Es kommt zu seltsamen Überschneidungen: Wenn etwa ein von "Aussatz", d.h. von Schimmelwuchs befallenes Haus nicht nur Menschen, die es betreten, *kultisch* unrein macht (Lev 14,36.47), sondern zudem - nach den "baubiologischen" Sanierungsmaßnahmen (VV. 41ff) - durch Opfer und Blutbesprengungsriten *entsündigt* werden muß (VV. 49ff).[7]

---

4 Dazu ausführlicher *Neusner,* Idea, 1f.11; *Wright,* Disposal, 85 weist darauf hin, daß "the Priestly system ... only perceives cultic impurity, not moral impurity (= sin) or disease, to be the object of purification in its purgation rituals". Vgl. weiters *Webb,* Baptizer, 97.107.

5 Versuche, den gesamten Bereich der Unreinheitsfurcht *einheitlich* zu deuten, sind wohl aussichtslos. *Paschen,* Rein, 63-65 versucht die "Todesunreinheit", die einem urmenschlichen Tabu entspricht, als Wurzel aller Unreinheit auszumachen: Er wird damit sicherlich *einen* wichtigen Schlüssel benennen.

6 Als Beispiele theologisch-ethischer Deutungsversuche: Vergossenes Blut, als Sitz des gottgehörigen Lebens, *verunreinigt* das gottgehörige Land, dessen Reinheit wiederhergestellt werden muß (Dtn 21,1-9). Oder: Die persönliche und schützende Anwesenheit Jahwes im Lager während der Wüstenwanderung bzw. im Kriegslager erfordert das Wegschaffen von allem Unreinen und Widerwärtigen, damit Gott sich nicht ekelt und das Lager verläßt: Num 5,1-4; Dtn 23,10-15. - Auch die national-ethnische Separationsideologie der nachexilischen Zeit knüpft an kultische Reinheitsvorstellungen an: Vgl. Dtn 7,1-6 mit Esra 9-10; Neh 9, wo der reinheits- und kulttechnischen Termi "absondern/mischen" verwendet werden: בדל (dazu *Paschen,* Rein, 44-51) und ערב im Hitpa'el.

7 Lev 14,49: "zum Entsündigen" Infinitiv Pi'el von חטא: לְחַטֵּא. Dieser oft undurchsichtige Zusammenhang von vorgeschriebener Entsündigung und nicht vorliegender persönlich-moralischer Schuld, wurde in der biblischen Traditions- und Wirkungsgeschichte oft als problematisch empfunden. Reagiert wurde auf dieses Problem verschiedentlich: Neben "Begründungsversuchen" unter Hinweis auf die Heiligkeit Gottes (Dtn 11,41-45) stehen Traditionen, die auf Begründung ausdrücklich verzichten und statt dessen das fraglose und getreuliche Einhalten einschärfen (vgl. bei *Neusner,* Idea, 86ff unter Hinweis auf ARN 2). Dieser letztgenannte Weg mündet in der weiteren Wirkgeschichte in ein offenes Eingeständnis des arbiträren, nichtsdesoweniger verpflichtenden Charakter der biblischen Reinheitsvorschriften etwa bei *Maimonides:* "It is plain and manifest that the laws about uncleanness and cleanness are decrees laid down by Scripture and not matters about which human understanding is capable of forming a judgment; for behold, they are included among the arbitrary decrees" (aus Mischna Torah VIII; zitiert und kommentiert bei *Neusner,* Idea, 7f).

Jedenfalls ist zu erkennen, daß Reinheitsvorschriften und -riten *ursprünglich* mit alten Tabu- und Kultvorstellungen zusammenhängen. Die höchst differenzierte und geradezu professionelle Weise, in der in Teilen des AT mit (Un)-Reinheit umgegangen wird,[8] läßt bezüglich des *religionssoziologischen Ortes dieser Traditionen* in ihrer vorliegenden Form einige Schlüsse zu: "Man kann sich fragen, ob eine solch skrupulöse Kasuistik je wirklich Gemeingut gewesen ist, ... Höchstwahrscheinlich hat sie aber das Leben der levitischen Familien tatsächlich beherrscht ...".[9] "This ideology of clean and unclean was primarily priestly".[10]

In diesen priesterlichen Überlieferungen werden nun eine ganze Reihe unterschiedlicher Waschungstypen angeführt, die je verschiedene Typen von Unreinheit beseitigen, und die z.T. auch mit anderen religiösen Handlungen kombiniert werden:

(1) Besprenguungsriten: Nach Num 8,5-22 sieht das Ritual der *Dienstweihe von Leviten* u.a. eine Reinigung mit Entsündigungswasser vor (bes. V. 7).[11] Diese Handlung ist ein Besprengungsritus und ist der erste einer ganzen Reihe von rituellen Akten, unter denen neben der Rasur des ganzen Körpers und des Waschens der Kleider nochmals eine Reinigung erwähnt wird (V. 7fin: וְטִהֲרוּ), bevor Tier- und Speiseopfer und Handauflegungen folgen.[12] - Die Rituale der *Anwendung des Reinigungswassers* מֵי נִדָּה, das aus der Asche einer roten Kuh recht kunstvoll zubereitet wird (Num 19,1-10) und das dann zur Beseitigung von Unreinheiten wegen Leichenberührung dient, ist ebenso ein Besprengungsritus: Num 19,11-22. Der Entsündigende besprengt in mehrtägigem Reinigungsitine-

---

8 Siehe nur Lev 11-15 und viele einschlägige Vorschriften im Heiligkeitsgesetz Lev 17-26.

9 *Paschen,* Rein, 51; vgl. auch aaO. 69 zur Frage, inwieweit die *priesterlichen Kultfähigkeitsvorschriften* der P-Überlieferung für Laien in Israel überhaupt praktische Geltung hatten.

10 *Webb,* Baptizer, 108 (mit Hinweis auf Lev 15,31, wo als Ziel der Regelungen die *Reinerhaltung des Tempels* genannt ist). Ausführlich zum priesterlichen Charakter der Reinheitsvorstellungen auch *Neusner,* Idea, 18-31; weiters *Cazelles,* DB Suppl IX, 499-501 (Punkt IV).

11 Num 8,6.7.15.21 verwendet für das Reinigen hier טָהַר und differenziert die "niedrige Weihe" der Leviten dadurch offensichtlich von der "Priesterweihe" (Pi'el קִדֵּשׁ). - *Entsündigungswasser:* מֵי חַטָּאת; anders מֵי נִדָּה (Reinigungswasser) in Num 31,19.23. Beide Termini sind aber nicht streng geschieden (vgl. 19,9.18; 31,19.23). - Die Leviten-weihe ist ein mit Ysop vollzogener *Besprengungsrituts* (הַזֵּה, Imperativ von נזה): Dies steht explizit im Text, legt sich aber auch wegen der Ritual-Analogie zu Lev 19 nahe; vgl. *Webb,* Baptizer, 98ff. Weiters z.St. *Paschen,* Rein, 53f.

12 Weil die verschiedenen Erwähnungen der Reinigung(en) nur einzelne Stationen eines vielstufigen Weiherituals sind, in dem die Mehrzahl der Akte nichts mit Waschung zu tun hat, wird man in Lev 8,5-22 nur sehr bedingt ein "Reinheitsitinerar" in der Art von Joh 13,10 vermuten dürfen.

rar die Unreinen, die am siebten Tag ihre Kleider waschen (וְכִבֶּס בְּגָדָיו) und ein Bad nehmen (וְרָחַץ בַּמַּיִם) müssen, um endlich am Abend rein zu sein (V. 19).[13]

(2) Rituelle Waschungen von Körperteilen werden nur bei zwei Gelegenheiten vorgeschrieben: Dtn 21,1-9 sieht vor, daß im Fall eines ungeklärten Mordfalles ein eigenes Ritual dafür sorgt, daß die das Land befleckende Blutschuld nicht Unschuldige trifft: Einer jungen Kuh soll bei einem Bach in der Nähe des Tatorts das Genick gebrochen werden (V. 4) und die Ältesten der zunächstliegenden Stadt sollen sich über der jungen Kuh *die Hände waschen* (יִרְחֲצוּ אֶת־יְדֵיהֶם) und ihre Unschuld bezeugen (VV. 6-7).[14] - Ex 30,18-21 stellt anläßlich der Beschreibung des Kupferbeckens zwischen Offenbarungszelt und Brandopferaltar die Forderung auf, daß sich die Priester vor ihrem jeweiligen Dienstantritt *Hände und Füße waschen* müssen (VV. 19.21).

(3) Rituelle Vollbäder: In seiner Sichtung des einschlägigen Materials unterscheidet R.L. Webb in einer auch für unsere Fragestellung zutreffenden Weise zwischen rituellen Vollbädern, die *(a)* mit Reinigungsopferriten kombiniert sind, die (b) mit anderen Waschungshandlungen kombiniert sind und (c) Bädern, die für sich allein stehen: *(a)* Zur erstgenannten Gruppe gehört das Reinigungsritual bei (geheiltem) *Aussatz, Lev 14:* Der für rein zu erklärende Geheilte muß nach V. 7 mit dem Opferblut eines Vogels besprengt (וְהִזָּה) und so gereinigt werden (וְטִהַרוֹ), in V. 8 wird weiters aufgetragen, daß er dann seine Kleider zu waschen habe (וְכִבֶּס אֶת בְּגָדָיו), sein ganzes Haar scheren und sich in Wasser baden muß, um rein zu werden (וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר). Auch danach muß er noch sieben volle Tage außerhalb seines Zeltes verweilen. Am siebten Tag folgt neuerlich die Ritenkombination Ganzkörperrasur, Kleiderwaschen, Vollbad: Dann ist er rein,[15] muß aber noch die vorgeschriebenen Opfer bringen und sich weiterer komplizierter Riten zu seiner Entsündigung unterziehen (VV. 10-20); diese liegen aber nicht mehr im Themenberich Reinheit/Waschung. - Die Reinigungsriten für *geschlechtliche Verunreinigungen nach Lev 15* sind insofern analog, als auch sie innerhalb eines vorgegeben Zeitrahmens ein rituelles Bad und

[13] Hier liegt sehr wohl ein regelrechtes "Reinheitsitinerar" vor, das innerhalb einer Woche durch mehrmaliges *Besprengtwerden* (am dritten und am siebten Tag der Verunreinigung), das *Waschen der Kleider* und das *Baden des Körpers* die kultische Reinheit wiederherstellt. Nähere Bezüge zu Joh 13,10 scheinen jedoch nicht vorzuliegen.

[14] Siehe z.St. *Webb,* Baptizer, 100. Die Handwaschung steht wohl in Zusammenhang mit der Beteuerungsformel "Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen" (V. 7). - Ein *mehrstufiges* Reinigungsritual liegt nicht vor, auch sonst zeigt sich kein Bezug zu Joh 13,9-10.

[15] V. 9fin: Terminologie wie oben V. 8; hinzu kommt lediglich zu וְרָחַץ als Objekt אֶת־בְּשָׂרוֹ (seinen Körper).

das Waschen der Kleider vorsehen : VV. 13.28 bestimmen überdies, daß Männer, die von krankhaften Ausflüssen, bzw. Frauen, die von außerregulären Blutungen geheilt sind, nach dem Verlauf von sieben Tagen durch die Kombination von Kleiderwaschen, Vollbad und *Vogelopfer* "entsündigt" und von ihrer Unreinheit befreit sind.[16] - Auch im langwierigen Ritual der *Priesterweihe* nach *Ex 29* steht am Anfang, noch vor der Einkleidung und den Speise- und Tieropfern, ein Vollbad (V. 4: וְרָחַצְתָּ אֹתָם בַּמָּיִם).[17] - *(b)* Rituelle Bäder in Kombination mit anderen Waschungshandlungen finden sich über die bereits unter (a) eingeordneten Fälle hinaus, wo auch ein Opfer notwendig war, noch einige Male, wobei *die supplementäre Waschung immer die Kleider betrifft:* Menschen, die eine durch Samen- oder Blutausfluß unreine Person berührten, bzw. einen durch Berührung einer solchen Person verunreinigten Gegenstand berührten, blieben bis zum Abend unrein und mußten neben einem Vollbad auch ihre Kleider waschen (Lev 15,7-12.19-24.27). Dasselbe gilt für Menschen, die vom Fleisch eines verendeten Tieres essen (Lev 17,15f).[18] - *(c)* Ein zweimaliges Vollbad ohne Kombination mit anderen Waschungen (z.B. der Kleider) sieht das Hohepriester-Ritual für den Versöhnungstag vor: Lev 16,4.24. Zu Beginn bekleidet er sich nach einem Vollbad mit hohepriesterlichen Kleidern und Insignien, die wegen ihres heiligen Charakters einer sonst üblichen Kleiderwaschung nicht bedürfen. Nach den Entsündigungsriten und dem Hinaustreiben des Sündenbockes in die Wüste geht Aaron (bzw. der Hohepriester) in das Offenbarungszelt hinein, zieht die Amtskleider aus und hinterlegt sie dort. "Nachdem er an heiliger Stätte seinen Leib gebadet und seine (eigenen) Gewänder angezogen hat, soll er wieder hinausgehen ..." (Lev 16,24).[19] - Zuletzt kann überlegt werden, ob das siebenmalige

[16] Zu den Kombinationen von Waschungsriten und Entsündigungsopfern vgl. auch *Paschen,* Rein, 52.53

[17] Vgl. weiters Ex 40,12-15; Lev 8,6. - Insgesamt ist zu den in dieser Gruppe angeführten Ritualen zu sagen, daß die Kombination Vollbad-Opfer kein Reinheitsitinerar darstellt; die Waschung dient vielmehr der Versicherung der Reinheit als Kultfähigkeit. Bei den zuvor genannten Reinigungen nach Aussatz bzw. genitaler Unreinheit finden sich aber *innerhalb der weitgespannten Rituale sehr wohl mehrere, unterschiedliche Waschungsvorgänge, die man als Reinheitsitinerare qualifizieren kann.* Darüber hinausgehende Bezüge zu Joh 13,10 im Rahmen der ältesten Fußwaschungserzählung sind aber nicht sichtbar.

[18] *Webb,* Baptizer, 102 zählt noch weitere Fälle auf, wo das Waschen der Kleider nach dem Vollbad zwar nicht explizit gefordert ist, die Notwendigkeit dazu sich aber aus dem Kontext ergibt.

[19] Von einer Waschung dieser seiner eigenen Kleider ist nicht die Rede: Sie war unnötig, da ihre kultische Reinheit vorausgesetzt werden konnte (dazu *Webb,* Baptizer, 103 mit weiterer Literatur). Die anderen Kultbeamten im Versöhnungstagsritual, die mit dem Sündenbock in Berührung kamen (VV. 26.28), mußten aber sehr wohl Vollbad mit Kleiderwaschen verbinden.

Vollbad, das der aussätzige Naaman (2 Kön 5,9-15) auf Geheiß des Elischa im Jordan vornehmen soll, nicht auch im vorliegenden Zusammenhang anzuführen ist, da er doch von seinem Aussatz rein werden soll:[20] Die Erzählung steht also in sprachlicher Nähe zur Aussatztora, und das siebenmalige Untertauchen könnte an eine Art Reinheitsitinerar denken lassen.[21] Gegen ein Heranziehen der Stelle zur religionsgeschichtlichen Einordnung der rekonstruierten Fußwaschungstradition spricht aber, daß es sich um eine nichtpriesterliche *Wunder*tradition handelt: Reinheit ist nur über den Umweg der Aussatzunreinheit ein Thema dieser Geschichte, ebenso die Waschungshandlung. Letztere gehört motivkritisch nicht in die Nähe eines Reinheitsitinerars; sie ist vielmehr vom konkreten Zusammenhang der Geschichte angeregte Variante des thaumaturgischen Heilungsgestus.

In nichtpriesterlichen Traditionsströmen hat die Reinheitsthematik auch eine Rolle gespielt, aber weniger im konkret kultisch-rituellen Sinn denn als *Metapher für religiös-ethisches Verhalten:* Dies gilt vor allem, wie W. Paschen zeigte, für die *Kultlyrik:* Das Wallfahrtslied Ps 24,3-5 (aber auch Ps 15,3-5; Jes 33,14b-16) bietet eine stilisierte Einzugsliturgie in Form eines Wechselgesprächs zwischen Pilger und Priester beim Tempeltor: "Beachtung verdient die Tatsache, daß diese Tora-Liturgien, die doch überhaupt die Kultfähigkeit festellen sollen, nach der 'kultischen' Reinheit überhaupt nicht fragen", sondern von Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit und Jahwetreue sprechen: Reinheit kommt nur ausnahmsweise in Ps 24,4 vor, und auch hier *nicht-rituell,* sondern im übertragenen Sinn für "lauteres Tun und Denken".[22] - Interessant in diesem Zusammenhang ist etwa Ps 51, der an seiner Textoberfläche auf *kultische Reinigungsriten* anspielt und Schuld überhaupt als Verunreinigung darstellt: Diese Riten scheinen aber hier nur noch metaphorische Erinnerung an konkrete Kultpraxis: Hier steht die

[20] Terminologisch hebt sich diese Stelle von den Vollbädern zur Erlangung der kultischen Reinheit ab: Stehen doch bei letzteren regelmäßig Formen der Wurzel רחץ, während in der Naamansgeschichte Formen von טבל (eintauchen, untertauchen) verwendet sind. טבל wird auch in der Kultsprache verwendet, aber nicht für Immersionsbäder von Personen; vielmehr meint es das Eintauchen eines Gegenstandes (Finger, Hysopwedel) in eine Flüssigkeit (Wasser, Blut, Öl), die dann auf eine Person oder einen Gegenstand versprengt werden soll. Siehe z.St. auch *Paschen,* Rein, 30f; *Webb,* Baptizer, 103f.

[21] Nach *Oepke,* TWNT I, 532f (mit Belegen) wird in nachatl. Zeit טבל als Äquivalent zu βάπτω/βαπτίζω terminus technicus für die Tauchbäder und die Proselytentaufe (טְבִילָה).

[22] Ps 24,4: נְקִי כַפַּיִם וּבַר־לֵבָב : beide Adjektiva sind Reinheitsterminologie: *Paschen,* Rein, 20f.22f: Zur a-rituell gedachten Kultfähigkeit der Frommen in den Psalmen und zur metaphorischen (und seltenen) Verwendung der Reinheitsthematik in diesem Zusammenhang insgesamt: aaO. 68-81. Auch in Ps 73 steht das "reine Herz", בַּר לֵבָב zweimal an wesentlicher Stelle: V. 1.13: dazu aaO. 73ff.

Bitte des Beters nach Vergebung im Zentrum; entsprechend ist im Psalm *Jahwe* derjenige, der entsündigt, besprengt und reinigt, nicht der Priester.[23]

Auch die *Propheten* kennen die Reinheitsterminologie in verschiedenen Zusammenhängen: Einerseits ist im Rahmen der Polemik gegen die *Fremdkulte* die Vorstellung verbreitet, daß die Götzen und ihre Kulte deren Anhänger und auch das Land Jahwes verunreinigen.[24] Andererseits formuliert sich auch die prophetische *Kritik an Ungerechtigkeit* und Ausbeutung im Land in der Terminologie von Reinheit/ Unreinheit: Jes 1,15-17 konstatiert Blutschuld-Unreinheit und fordert Reinigung, Waschung:[25] Diese besteht aber, wie gleich anschließend gesagt wird, in der Verwirklichung von persönlicher Rechtschaffenheit und gesellschaftlicher Gerechtigkeit. - Schließlich wird auch das *eschatologische Heils- und Gerichtshandeln* Jahwes gelegentlich in Bildern aus dem einschlägigen Themenbereich gebracht: Ez 36,25-28 eröffnet den Ausblick auf die Erneuerung des Bundes mit dem Hinweis auf die notwendige und durch Jahwe vollzogene Entsündigung des Volkes durch einen Besprengungsritus: "Dann werde ich reines Wasser über euch sprengen,[26] daß ihr rein werdet von aller Unreinheit, und von allen euren Götzen werde ich euch reinigen" (V. 25). In der Folge wird verheißen, daß Gott den so Gereinigten einen neuen, seinen eigenen Geist verleiht (VV. 26.27): Dies ist zwar kein *Reinigungs*itinerar, dennoch ist diese Reihe "Reinigung - eschatologische Geistgabe" für uns interessant: Bei Johannes dem Täufer und in der urchristlichen Tauftheologie wird die Themenkombination aufgenommen werden; dies wird uns noch beschäftigen. - Nicht unähnlich auch Jes 4,4f: "Wenn der Herr den Schmutz der Tochter Zion abgewaschen (רָחַץ) und die Blutschuld Jerusalems gereinigt hat (יָדִיחַ) aus seiner Mitte durch den Hauch des Gerichts (בְּרוּחַ מִשְׁפָּט) und den Hauch der Verwüstung (בְּרוּחַ

[23] Zur metaphorischen Verwendung von Reinheitsterminolgie und -ritual in Ps 51 vgl. *Paschen,* Rein, 77ff; *Webb,* Baptizer, 104ff. Daß in Ps 51 die rituelle Reinigungsterminologie tatsächlich nur mehr *Erinnerung* und *Metapher* innerhalb einer verinnerlichten Religiosität ist und nicht auf ein aktuell-vollzogenes Ritual anspielt, betont *Kraus,* Ps I, 545: "... wird man kaum annehmen dürfen, daß die Reinigungsriten, die in Ps 51 genannt werden, sämtlich noch praktiziert werden. Es liegt doch nahe, an alte kultische Maßnahmen zu denken, die nur noch in den konventionellen Formeln der Bittgebete nachleben".

[24] Siehe etwa *Hos 5,3* (in Verwandtschaft mit priesterlichen Traditionen wie Lev 18,21.24-30; 19,31; 20,3. *Paschen,* Rein, 65-68 verzeichnet und bespricht einiges Material; ebenso *Cazelles,* DB Suppl IX, 492ff.498f) oder *Jer 2,7; Ez 36,25.* - Eine Rolle in der *Unrein-Erklärung* der Fremdkulte (es wären ja auch *andere* Abqualifizierungen möglich!) dürfte die Tatsache gespielt haben, daß sie als Fruchtbarkeitsreligionen von sexuellen Mythen und Praktiken gekennzeichnet waren: Und da die Tabu-Zone Sexualität ohnehin von Unreinheit vielfach bedroht war (vgl. nur Lev 15; 18,19-20.22-24 etc.), legte sich die Kombination Fremdkult/Sexualität/Unreinheit nahe.

[25] Jes 1,16: רַחֲצוּ הִזַּכּוּ.

[26] Hier וְזָרַקְתִּי von זרק, nicht wie oben Formen von נזה.

בָּעֵר), dann wird Jahwe kommen ...".[27] Die *Wirkungsgeschichte* dieser Passage im Täuferlogion Lk 3,16 parr unterscheidet dann überhaupt eine Waschung/ Taufe im Wasser und eine Waschung/Taufe im "Feuer und Heiligen Geist": Diese Unterscheidung mehrerer Reinigungsvorgänge beim Täufer wird in unserer Untersuchung noch wichtig werden.[28]

Fazit: Aus diesem Überblick über atl. Materialien und Traditionszusammenhänge können wir für unsere Frage nach einer religionsgeschichtlich-thematischen Beheimatung der rekonstruierten ältesten Fußwaschungserzählung folgendes festhalten: *Direkte* Bezüge oder Anspielungen wurden nirgends sichtbar. (a) In den nichtpriesterlichen Texten, denen es nicht um levitische Reinheit und Kultfähigkeit geht, sondern um Reinheit als Metapher für Jahwetreue und Rechtschaffenheit, fehlt die Vorstellung eines Reinheitsitinerars, demzufolge über mehrere Reinigungsetappen der Weg zur vollkommenen Reinheit gesucht werden müßte. Selten, aber in der Wirkungsgeschichte wichtig, ist jedoch die Kombination "eschatologische Reinigung und endzeitliche Gabe des Gottesgeistes" bezeugt. - (b) Die angeführten Rituale der Priestertradition hingegen kennen Ansätze für ein Reinigungsitinerar. Einschränkend ist allerdings zu sagen, daß die hierbei vorkommenden Waschungen (primäre und supplementäre) nirgends in an Joh 13,10 erinnernder Weise *präzise* und exklusiv aufeinander bezogen sind, sondern Stationen in ausführlichen Ritualen sind, in denen neben Waschungen auch Tier- und Speiseopfer, Blutbesprengungen u.a. stehen: Dies mindert die Analogie zum Ausgangstext aus dem JohEv entscheidend. Auch die Tatsache, daß die Jesus-Tradition sonst den Praktiken der levitischen Reinheit, wie sie zeitgenössisch z.B. in der pharisäischen Bewegung aktualisiert und gepflegt wurden, kritisch gegenübersteht, muß davor warnen, Joh 13,10 unmittelbar vor dem Hintergrund priesterlicher Reinheitsrituale zu deuten. - Positiv kann aber immerhin festgehalten werden, daß über die Vermittlung der angeführten Texte, die ja in vielgestaltiger Praxis zur Zeit Jesu und der Urkirche im Judentum fortlebten, die Thematik von Joh 13,10 - daß nämlich verschiedene Waschungshandlungen zusammengedacht und im Blick auf den Zielzustand endgültiger Reinheit bewertet werden - nicht völlig außerhalb des Horizonts zeitgenössischer Religiosität waren. Als Interpretationsansatz für die Fußwaschungstradition reicht das aus dem AT beizubringende Material aber nicht.

---

27 רוח auch sonst für das "Abspülen" von Altar, Kultgegenständen und Opfertieren: Etwa Ez 40,38; 2 Chron 4,6; das Adjektiv דָּוָה u.a. für menstruelle Unreinheit (Lev 15,33; 20,18). Vgl. zur Wurzel noch Jes 30,22. - בָּעֵר Infinitiv Pi'el von בער, was formengleich sowohl *anzünden* (I) als auch wegräumen, wegschaffen, verwüsten (II) bedeutet. LXX bietet ἐν πνεύματι καύσεως.

28 Die beiden letztgenannten Stellen Ez 36,25f und Jes 4,4f bespricht auch *Webb*, Baptizer, 104f im Rahmen von "Metaphorical Use of Ablution Language".

3.2.2 REINHEIT, UNREINHEIT UND WASCHUNGEN IN DER JÜDISCHEN LITERATUR DER HELLENISTISCH-RÖMISCHEN ZEIT

Unser Gang durch das religionsgeschichtliche Umfeld des NT führt nun in das nachatl. Judentum, in die "Epoche des zweiten Tempels". In diesem Abschnitt unserer Untersuchung stellen wir aus dieser Zeit in loser Folge Zeugnisse und Belege von verschiedenen religiösen Schriften bzw. von historischen und philosophischen Schriftstellern zusammen, um ein Bild der konkreten Gestalt und Bedeutung der Reinheits- und Waschungsthematik im Judentum vor und um Jesus zu erhalten. Aus darstellungstechnischen Gründen sind die Besprechungen der Essener bzw. der Qumranschriften und Johannes' des Täufers aus diesem Kapitel ausgegliedert und werden eigens behandelt: Im ersteren Fall rechtfertigt der vergleichsweise viel größere Umfang des einschlägigen Textmaterials, im zweiteren die thematische Bedeutung und Nähe zum NT ein solches Vorgehen. - Unsere *tour d'horizon* kann sich vor allem auf die Arbeiten von J. Neusner und R.L. Webb stützen.[1]

Vorweg kann gesagt werden, daß "Reinheit und Waschungen" in den meisten der vorzustellenden Texte keine selbständige religiöse Hauptthematik darstellen, sondern "in routine ways and entirely within the interpretative framework set forth in the Hebrew Scripture" auftreten.[2] Das betrifft vor allem die Stellen, die die Hand- und Fußwaschung der Priester zur Vorbereitung des Tempeldienstes in der Nachfolge von Ex 30,18-21 erwähnen.[3] Dabei hat es allerdings

---

1 *Neusner*, Idea, 32-71; *Webb*, Baptizer, 108-132. Erste Hinweise auch bei *Tragan*, origini, 13-16. Die Materialen bei *Brandt*, Baptismen, 30-85 sind für die im vorliegenden Kapitel untersuchte Epoche noch recht dürftig. - Seit dem Vorliegen des großartigen Arbeitsmittels *Denis*, Concordance läßt sich einschlägiges Material noch leichter auffinden: Die Eintragungen zu καθαρός etc. und λούω etc. (aaO. 443f.524) wurden für diese Kapitel zusätzlich durchgesehen.

2 *Neusner*, Idea, 33, der von diesem Urteil aber neben den Texten der Qumrangemeinde und der pharisäischen Bewegung auch das Jubiläenbuch ausnimmt; ähnlich *Webb*, Baptizer, 108.

3 In den *Eupolemos-Fragmenten* (ca. 160 v.Chr.), die durch den hellenistischen Historiker Alexandros Polyhistor, der wiederum von Eusebius zitiert ist, erhalten sind, wird der Tempelbau Salomos nacherzählt; hierbei heißt es: "Er [Salomo] habe auch ein ehernes Becken ... verfertigt; ... zu dem Zweck, daß die Priester darauftreten, sich die Füße besprengen und die Hände eintauchen können" (9,34,9, zitiert nach *Walter*, JSHRZ I/2, 104). - *Josephus*, ant 8,87 bietet in seiner Erzählung vom Tempelbau eine Präzisierung von 2 Chron 4,6: Das eherne Meer dient der Hand- und Fußwaschung der Priester bei

den Anschein, daß diese Vorbereitungswaschung im Lauf der Zeit immer mehr in Form eines Vollbades vollzogen wurde.[4] Die Waschung der Hände scheint sich als religiöser Gestus verallgemeinert und verselbständigt und sich in Richtung einer metaphorischen Reinheitsvorstellung entwickelt zu haben.[5] Neben den vorgeschriebenen Bädern nach Aussatz und Geschlechtsverkehr, die weiterhin bezeugt sind,[6] tritt das Vollbad auch als Vorbereitung zum Gebet in den Vordergrund. Siehe außer Judit 12,6-8 noch das *dritte Sibyllinische Orakel* (591ff): Diese Stelle schreibt im Kontrast zu den götzendienerischen (VV. 586ff) und päderastischen (VV. 596ff) Heidenvölkern den Juden besondere Frömmigkeit zu; als erstes Merkmal - was für unseren Zusammenhang bemerkenswert ist - werden dabei das tägliche Morgengebet und das *stete Reinhalten des Leibes durch Baden* genannt.[7]

Dienstantritt (zit. *Thackeray u.a.,* Josephus V, 616f). Ähnlich *Philo,* Mos II, 138 in seiner Kulterklärung (zit. *Cohn,* Opera IV, 232). - Noch M Tam 1,4-2,1 erzählt bei einer Tempeldienstszene präzise von der vorgeschriebenen Hand- und Fußwaschung (zit. *Danby,* Mishnah, 583).

4 Siehe etwa *Test(XII) Levi 9,11:* Der sterbende Levi erzählt, wie ihm einst sein Großvater Isaak auftrug: "Bevor du ins Heiligtum eintrittst, bade dich! Bereitest du das Opfer zu, wasche dich! Machst du nochmals das Opfer zurecht, wasch dich (erneut)!" (zit. *Becker,* JSHRZ III/1, 54). Ähnlich die Belehrung Isaaks durch Abraham in *Jub 21,16:* "Und zu aller Zeit sei rein an deinem Fleisch! Und wasche dich mit Wasser, bevor du hingehst, darzubringen auf dem Altar! Und wasche deine Hände und deine Füße, bevor du dich dem Altar näherst! Wenn du fertig bist mit Darbringen, wasche dir wiederum deine Hände und Füße!" (zit. *Berger,* JSHRZ II/3, 432).

5 Die "Reinheit der Hände", ursprünglich zum Ritual des "Reinigungseides" als Unschuldsbeteuerung gehörig (Dtn 21,6; Ps 26,6; 73,13), wird schon im AT vor allem eine Metapher für die Redlichkeit des Handelns: Ps 18,21.25; 24,4; Hiob 17,9; 22,30 (dazu *Paschen,* Rein, 70). Dies gilt umso mehr in nachatl. Zeit: Für viele Belege führt *Webb,* Baptizer, 109 zwei Stellen aus der Entstehungslegende der LXX an: Nach dem *Aristeasbrief* (305f) wuschen sich die Übersetzer vor dem täglichen Arbeitsbeginn die Hände, um damit zu dokumentieren, daß sie - mit dieser Arbeit und überhaupt - kein Unrecht tun ("... denn jede Tätigkeit geschieht vermittels der Hände ..."); auch vor jedem Gebet stünde eine Handwaschung (zit. *Meisner,* JSHRZ II/1, 83). Dieselbe Überlieferung auch bei *Josephus,* ant 12,106: τῇ θαλάσσῃ τὰς χεῖρας ἀπονιπτόμενοι καὶ καθαίροντες αὐτοὺς (zit. *Thackeray u.a.,* Josephus VII, 52).

6 Siehe die Stellenangaben *Webb,* Baptizer, 110 mit Anm. 51.52.54.

7 "... At dawn they lift up holy arms toward heaven, from their beds, always sanctifying their flesh with water ...": zit. *Charlesworth,* Pseudepigrapha I, 375 (J.J. Collins). Diese Verse gehören zum ursprünglichen Corpus des dritten Orakels und stammen aus der Zeit zwischen 163 und 145 v.Chr. (aaO. 355). Sie bezeugen, daß das *ägyptische Diasporajudentum dieser Zeit* das religiöse Bad so intensiv praktiziert, daß es zu einem Unterscheidungsmerkmal werden konnte.

3.2.2.1 *Deuterocanonica/Apokryphen/Pseudepigraphen*

Die Reinheitsthematik spielt im zu überblickenden Zeitraum vor allem in zweifacher Hinsicht eine Rolle: Einerseits im Zusammenhang mit der *Kultverunreinigung durch Götzendienst,* konkret in der entsetzlichen Erfahrung der Frommen, die den Tempel Jahwes profaniert und durch hellenistischen Kult verunreinigt sehen mußten, als Antiochus IV. Epiphanes Zeusopfer in Jerusalem verordnete (167 v.Chr.). Nach dem erfolgreichen Makkabäeraufstand mußte deshalb der Tempel gereinigt werden, um wieder kultfähig zu sein: 164 wurde er eingeweiht.[8] Geht in der Verfolgungs- und Aufstandsperiode der Makkabäer die Schuldzuweisung für die Verunreinigung des Tempels *ad extra,* zu den hellenistischen Machthabern und Kulturreformern (und den einheimischen "Abtrünnigen"), so sind daneben und später vor allem die Israeliten und Söhne Jerusalems selbst die Adressaten des Tadels: "Ihre Übertretungen übertrafen die (der) Heiden vor ihnen, durch Entweihung entweihten sie das Heiligtum des Herrn": *Psalm Salomos 1,8.*[9] Die *Himmelfahrt des Moses* klagt vor allem die Jerusalemer Priesteraristokratie der Verunreinigung "ihres" Tempels an: "'Sie werden die Gerechtigkeit meiden und werden das Haus ihres Dienstes mit Befleckungen schänden', und 'sie werden fremden Göttern nachhuren'. ... Einige werden den Altar mit Gaben beflecken".[10] - Diese wenige Stellen zeigen schon, daß thematisch die einschlägige Verwendung der Unreinheitsvorstellung kaum Neues zu den aus dem AT zukommenden Traditionslinien beibringt. Materialien, die in die Nähe von Joh 13,10 führen, sind nicht darunter.

Reinheit/Unreinheit *als sterotype Ausdrucksweise für sexuelles Wohl- bzw. Fehlverhalten* begegnet nicht selten: So etwa im Gebet der Sara bei *Tobit 3,14-15* und dann im *Testament des Levi* im Blick auf die Tempelpriesterschaft, die durch geschlechtliche Verfehlungen den Kult Jahwes befleckt: Beeindruckend kommt dieses Thema in der Prophetie vom Abfall Israels und insbesonders der Priester in *Test(XII) Lev 14,1-15,4* zum Ausdruck, wenn Levi seinen Söhnen sagt: "Ich, meine Kinder, erkannte, daß ihr am Ende gegen den Herrn sündigen

---

8 1 Makk 1 erzählt von der Verfolgung der Treuen Israels und der Installation des "Greuels der Verwüstung" am Brandopferaltar (bes. VV. 21ff.44ff.54), 4,36-61 von der Reinigung und Wiedereinweihung des Tempels. Siehe auch 2 Makk 5,16. 27; 6,1-9.

9 Zitiert nach *Holm-Nielsen,* JSHRZ IV,1-3, 62. Ähnliche Texte noch PsSal 2,3.13; 8,13.25-26; 18,6. Die PsSal stammen aus dem Palästina der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts und stehen wohl der pharisäischen Religiosität nahe: aaO. 51.59.

10 AssMos 5,3f zit. nach *Brandenburger,* JSHRZ V/2, 72f. Einleitungsfragen: aaO. 59ff (Entstanden bald nach dem Tod des Herodes d.Gr. wohl in Judäa in kaum näher definierbarem religösem Entstehungskreis).

werdet. ... Der Himmel ist reiner als die Erde (καθαρὸς ὁ οὐρανὸς ὑπὲρ τὴν γῆν); und ihr, die Lichtbringer Israels, (seid) wie die Sonne und der Mond. Was sollen alle Völker tun, wenn ihr durch Gottlosigkeit verfinstert? Und ihr werdet über unser Geschlecht Fluch heraufführen ... Die für den Herrn bestimmten Opfergaben werdet ihr rauben, und von seinen Anteilen werdet ihr (ihm) Vorbehaltenes stehlen. Und ihr werdet es (sogar) unter Verachtung (Gottes) mit Dirnen verzehren. ... Verheiratete Töchter werdet ihr schänden, mit Huren und Ehebrecherinnen werdet ihr euch verbinden, (ja sogar) Töchter aus den Völkern werdet ihr zu Frauen nehmen. Und (dadurch) wird eure Vermischung wie (in) Sodom und Gomorra sein. ... Darum wird der Tempel ... durch Unreinigkeit öde werden (διὰ ταῦτα ὁ ναός ... ἔρημος ἔσται ἐν ἀκαθαρσίᾳ)."[11] - Daß die Reinheitsthematik der Fußwaschungsüberlieferung an die hier genannten Traditionen anknüpft, erscheint ausgeschlossen.

Im *Jubiläenbuch* spielt die Reinheitsthematik eine gegenüber den übrigen Schriften der Epoche wichtigere Rolle. Doch die spezifische Perspektive ist nicht die für unsere Untersuchung relevante Thematik von Waschungen innerhalb eines Reinheitsitinerars, sondern vielmehr die der *Absonderung des reinen und heiligen Volkes Gottes von den übrigen Nationen*.[12] Dabei wird Ex 19,5f aufgenommen: Abraham "werde Anteil des Höchsten sein, und unter das, was Gott besitze, falle sein Same, damit er für den Herrn ein Volk der Sohnschaft sei vor allen Völkern und daß er ein Königtum sei und ein Priestertum und ein heiliges Volk" (Jub 16,18).[13] Diese Heiligkeit sei vor allem von Mischehen bedroht, da ausländische Frauen Unzucht ins Volk brächten (Jub 20,4-6). Entsprechend die

[11] Test(XII) Lev 14,1-15,4 zit. nach *Becker*, JSHRZ III/1, 56-58; griechischer Text nach *de Jonge*, Testamenta, 19. Ähnlich auch Test(XII) Lev 9,9f: "Hüte dich vor dem Geist der Hurerei. Denn dieser wird Ausdauer zeigen und mit Hilfe deines Samens das Heilige beflecken. Nimm dir selbst eine Frau, wenn du noch jung bist. Sie darf keinen Tadel haben noch befleckt sein, noch vom Geschlecht fremdstämmiger Völker (kommen)" (*Becker*, JSHRZ III/1, 54). Vergleichbar, doch ohne Bezugnahme auf Kult und Priestertum Test(XII) Ben 8,2: "Wer einen reinen Verstand in Liebe hat, sieht keiner Frau zum Ehebruch nach, denn er hat keine Befleckung im Herzen, weil der Geist Gottes auf ihm ruht" (aaO. 135). - Siehe schließlich Test(XII) As 4,5; Jos 4,6-7; Iss 3,5f; 4,4.

[12] Ausführlich zur Reinheitsthematik in Jub: *Neusner*, Idea, 55-58 und *Cothenet*, DB Suppl IX, 509-511. Zum Trägerkreis dieser wahrscheinlich zwischen 167 und 140 v. Chr. entstandenen Schrift siehe *Berger*, JSHRZ II/3, 298ff: "Jub ist der Versuch, die durch den Hellenismus bedrohte Identität des Volkes durch Rückgriff auf Vätertraditionen herzustellen... Träger ist demnach einen antihellenistische priesterliche restaurative Reformgruppe, die sowohl mit den Asidäern als auch mit der kurz danach entstandenen Qumrangruppe in enger historischer Verbindung steht" (298). Einleitungsfragen insgesamt und Darstellung der Theologie dieser Nacherzählung der Heilsgeschichte: aaO. 279-300. Zur Frage der Nähe von Jub zu den Qumranschriften jetzt *Tyloch*, remarques, 347-352.

[13] Zit. nach *Berger*, JSHRZ II/3, 412; vgl. auch Jub 22,9; 33,20.

Ermahnung Abrahams an seinen Enkel Jakob: "Trenne dich von den Völkern und iß nicht mit ihnen und handle nicht nach ihrem Werk ...! Denn ihr Werk ist Unreinheit, und alle ihre Wege sind befleckt und Nichtigkeit und Abscheulichkeit" (Jub 22, 16).[14] - In der Traditionslinie von Ez 36,25ff (siehe oben) steht die Stelle *Jub 1,22-25*, die *in eschatologischem Zusammenhang die Themen Umkehr, Geistverleihung und Reinigung kombiniert:* "... Und nach diesem werden sie umkehren zu mir in aller Rechtschaffenheit ... Und ich werde ihnen schaffen einen heiligen Geist. Und ich werde sie rein machen ...".[15]

Ein recht bekannter Text aus dem *Leben Adams und Evas* erzählt von einem langen Bußbad der beiden Protoplasten:[16] Der Text interessiert, weil die Themen *Gebet, Buße, Fasten und Unreinheit* kombiniert sind und zu einer *Waschungshandlung* führen: "Wir wollen vierzig Tage Buße tun (μετανοήσωμεν), damit sich Gott unser erbarme ... Steh auf und geh zum Fluß Tigris und nimm einen Stein und lege ihn unter deine Füße und stehe angezogen im Wasser bis zum Hals (στῆθι ἐνδεδυμένη ἐν τῷ ὕδατος ἕως τοῦ τραχήλου). Und es komme kein Wort aus deinem Mund, denn wir sind unwürdig und unsere Lippen sind nicht rein (ἀνάξιοι γὰρ ἐσμεν καὶ τὰ χείλα ἡμῶν οὐκ ἐστι καθαρά). Adam aber zog zum Fluß Jordan ... und betete im Wasser (εὐχομένου αὐτοῦ ἐν τῷ ὕδατι)". - Man darf sicherlich diesem Text nicht zuviel für unsere Fragestellung abgewinnen wollen: Immerhin bezeugt er eine Selbsttaufe in speziellen Flüssen (Tigris, *Jordan*), wobei diese Immersion nicht isoliert steht, sondern von Gebet und Sündenbekenntnis begleitet ist und sich als Zeichenhandlung für die Umkehr versteht. Der Sache nach steht der Text somit der *johannitischen Bußtaufe* nicht ganz fern.

Zum Schluß führe ich einen Text an, der - wenn er tatsächlich aus der hier besprochenen Epoche stammt - deutlich die Hochschätzung lustrativer Praktiken im religiösen Leben der Zeit bezeugt: Die Hs E des *Testaments der zwölf*

[14] Zit. nach *Berger*, JSHRZ II/3, 437. - Jenseits dieser Separations-Reinheit sind die einschlägigen Vorkommen "standard" (*Neusner*, Idea, 55).

[15] Zit. nach *Berger*, JSHRZ II/3, 318; vgl. z.St. auch *Hartman*, Taufe, 99; bzw. *ders.*, Namen,16f.

[16] Zu den komplizierten Einleitungsfragen dieser in lateinischer (VitaAdEv) und griechischer (ApkMos) Version eines hebräischen Originals überlieferten Schrift, die gegen Ende des ersten Jhd.n.Chr. entstanden sein wird, siehe *Charlesworth*, Pseudepigrapha II, 249-257 (M.D. Johnson) und *Webb*, Baptizer, 121f. Die hier interessierende Erzählung vom Bußbad steht in der lateinischen Version (VitaAdEv 6-7); in der griechischen, die in mehreren differierenden Hss überliefert ist, ist sie nur in zwei Manuskripten (F H) zu lesen (ApkMos 29,7-17) und fehlt auch in der Textausgabe *Tischendorf*, Apocalypses, 16. Ich übersetze den griechischen Text nach *Denis*, Concordance, 816 (29,9-11 mit Auslassungen). - Die Stelle bespricht auch *Rudolph*, Baptisten, 12f als Zeugnis für jüdische reinigungsorientierte Religiosität im 1.Jhd.n.Chr.

Patriarchen bietet im Anschluß an Test(XII) Lev 2,3 eine interessante Erweiterung. Obwohl E erst aus dem 11 Jhd.n.Chr. stammt, ist der Abschnitt durch ein aramäisches Fragment aus der vierten Qumranhöhle, das einen ganz ähnlichen Text bietet, als alt erwiesen.[17] Demnach bereitet sich der Patriarch durch Gebet und besondere Waschungen auf die darauffolgende Testamentsrede vor: "Da wusch ich meine Kleidung und reinigte sie in reinem Wasser. Und ich wusch mich ganz in fließendem Wasser. Und alle meine Wege richtete ich geradeaus. Dann hob ich meine Augen und mein Gesicht zum Himmel. Und ich öffnete den Mund und redete: ... Reinige mein Herz, Herr, von aller Unreinheit" (Test [XII] Lev 2,3B1-3B3.3B14).[18]

Wir können wiederum eine Zwischenbewertung vornehmen: Texte oder religiöse Traditionen, die einen direkten Anlaß oder Hintergrund für die Entstehung und Tradierung der Fußwaschungsdeutung von Joh 13,10 abgeben könnten, haben sich nicht angeboten. Immerhin scheint in manchen religiösen Kreisen das Thema der religiösen Reinheit nicht bloß eine Metapher für moralische Unschuld oder ein Stück national-ethnischer Ideologie gewesen zu sein, sondern konkrete und durch religiöse Waschungsriten vollzogene Religionspraxis.

3.2.2.2 Josephus und Philo

In den Schriften des *Josephus* begegnet das Thema von Reinheit/Unreinheit und Waschungen in mehreren Zusammenhängen: Seine Beschreibungen der *Essener*, die diesbezüglich recht ausführliche Notizen enthalten, klammern wir vorerst noch aus und besprechen sie im eigenen Kapitel über die Essener/Qumraniten. Im übrigen sind seine kurzen Hinweise auf den baptistischen Asketen *Bannuns* und die Erklärungen und Erzählungen über die Reinheit/Unreinheit des *Jerusalemer Tempels*, insbesonders während der Kämpfe und Wirren des jüdisch-römischen Kriegs, von Belang:

---

17 Die Handschrift wurde in einem Athos-Kloster entdeckt. Näheres zur Einleitung bei *Milik,* Testament de Lévi, 398-406; *de Jonge,* Aramaic Levi, 367ff und *Webb,* Baptizer, 116ff. - Den aramäischen Text (4Q 213 = 4QTLev aram 1,8-10), der allerdings an der für uns relevanten Stelle äußerst fragmentarisch erhalten ist, und eine Übersetzung bietet *Berger,* Texte, 193f.

18 Deutsche Übersetzung zit. nach *Becker,* JSHRZ III/1, 139. Den griechischen Text bietet *Denis,* Concordance, 835: τότε ἐγὼ ἔπλυνα τὰ ἱμάτιά μου καὶ καθαρίσας αὐτὰ ἐν ὕδατι καθαρῷ. καὶ ὅλος ἐλουσάμην ἐν ὕδατι ζῶντι καὶ πάσας τὰς ὁδούς μου ἐποίησα εὐθείας. τότε τοὺς ὀφθαλμούς μου καὶ τὸ πρόσωπόν μου ἦρα πρὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ στόμα μου ἤνοιξα καὶ ἐλάλησα· ... καθάρισον τὴν καρδίαν μου δέσποτα ἀπὸ πάσης ἀκαθαρίας.

Gleichermaßen bekannt wie - wegen der Knappheit der gebotenen Details - schwierig auszuwerten und historisch einzuordnen ist die kurze Beschreibung des Eremiten *Bannus*, die Josephus in seiner Autobiographie bietet: Im Alter von sechzehn Jahren wollte der junge Priesteraristokrat die jüdischen "Sekten" - Pharisäer, Sadduzäer, Essener - aus eigener Anschauung und Übung kennenlernen, um so seinen eigenen Standort im Judentum seiner Zeit zu finden: Diese Erfahrung schien Josephus aber nicht ausreichend und so schloß er sich noch einem gewissen Bannus an, von dem er folgendes erzählt: Er hielt sich in der Wüste auf, trug Kleider aus Planzenmaterialien,[19] ernährte sich von wildwachsenden Früchten und pflegte häufig und regelmäßig in kaltem Wasser Waschungen zum Zwecke der Reinheit vorzunehmen (ψυχρῷ δὲ ὕδατι τὴν ἡμέραν καὶ τὴν νύκτα πολλάκις λουόμενον προς ἁγνείαν).[20] Josephus wurde drei Jahre lang sein eifriger Jünger. Nachdem er dadurch aber seine Intention der Ausbildung erfüllt sah, kehrte er wieder nach Jerusalem zurück, wo er der nunmehr Neunzehnjährige sein öffentliches Leben begann und sich den Pharisäern zuwandte (ἠρξάμην πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἱρέσει κατακολουθῶν).[21] Der nähere Hintergrund der religiösen Bäder des Bannus bleibt im Hintergrund: Waren sie eschatologisch motiviert wie die Taufe des Johannes? Wenn sie zum Zweck der Reinheit vorgenommen wurden, was war dann der Auslöser der Unreinheit: Individuelle oder kollektive Schuld (für letzteres könnte der Rückzug in die Einsamkeit sprechen)? Gab es eine Jüngergruppe, eine Art Bewegung des Bannus, der Josephus vorübergehend angehörte? Welche religionsgeschichtlichen Querverbindungen bestehen zwischen diesem Wüsteneremiten und anderen, z.T. vergleichbaren Religionsphänomenen: die Frage stellt sich besonders für den Wüsteneremiten Johannes, von dem vergleichbare Kleider- und Speisenotizen sowie die Praxis einer Wassertaufe überliefert sind, aber auch für die Qumranessener. - Wir können für unser Interpretationsvorhaben bei Joh 13,9-10 zunächst *nicht mehr* festhalten als einen weiteren Beleg für die Existenz von religiösen Gruppen im zeitgenössischen Palästina, bei deren religiös-inhaltlicher Kennzeichnung das Thema Reinheit/ἁγνεία unverzichtbar ist und an deren konkreter Religionspraxis Waschungen auffallen.

Seiner Herkunft aus einem priesterlichen Adelsgeschlecht entsprechend ist für Josephus das Thema der Reinheit/Unreinheit vor allem mit der Unversehrtheit des Tempels verknüpft: Entsprechend nimmt er im Rahmen seiner ge-

---

19 Wohl aus Blättern, Zweigen oder Rinde.

20 Josephus, vit 11-12 (Zitat: 11fin) zit. nach *Thackeray u.a.,* Josephus I, 5ff.

21 Josephus, vit 12 zit. ebd. - Zu den Problemen der Deutung und Auswertung, u.a. zur Frage, in welchem Verhältnis Bannus zu den Essenern steht, siehe etwa *Thomas,* mouvement, 33f und *Webb,* Baptizer, 112f. Siehe weiters *Rudolph,* Baptisten, 12.

schichtlichen Darstellungen der Kriegsereignisse darauf Bezug: Den Zeloten wirft er vor, mit ihrem verzweifelten und sinnlosen Kampf in der Stadt und im Tempel vorsätzlich und schuldhaft die Reinheit des Heiligtums, das speziell mit Leichen keinesfalls in Berührung kommen darf, preisgegeben zu haben.[22]

Wie von vornherein erwartbar deutet *Philo von Alexandrien* die atl. Reinheitsvorschriften in spiritualisierend-allegorisierender Weise;[23] ein eigenständiges Interesse an religiösen Waschungen und deren Wirkungen wird nicht sichtbar. Da somit der Ertrag für unsere Frage relativ unspezifisch und gering ist, fasse ich die Darstellung ganz kurz: "Denn wenn wir uns bemühen, gegen ihn dankbar und ehrfürchtig zu sein, werden wir rein bleiben, entsühnt von den Sünden, die das Leben beschmutzen in Worten, Gedanken und Taten. Wäre es doch töricht, nicht zu gestatten, die Heiligtümer zu betreten, ohne sich vorher gewaschen zu haben und am Körper sauber zu sein, sich aber zu Beten und Opfern anzuschicken mit noch beflecktem und besudeltem Geiste" (μελετήσαντες γὰρ εὐχαριστητικῶς ἔχειν καὶ τιμητικῶς αὐτοῦ *καθαρεύσομεν* ἀδικημάτων *ἐκνιψάμενοι* τὰ καταρρυπαίνοντα τὸν βίον ἔν τε λόγοις καὶ ἐννοίαις καὶ ἔργοις. καὶ γὰρ εὔηθες εἰς μὲν τὰ ἱερὰ μὴ ἐξεῖναι βαδίζειν, ὃς ἂν μὴ πρότερον *λουσάμενος* φαιδρύνεται τὸ σῶμα, εὔχεσθαι δὲ καὶ θύειν ἐπιχειρεῖν ἔτι κεκηλιδωμένῃ καὶ πεφυρμένῃ διανοίᾳ).[24] Zwei Gesichtspunkte fallen an der Stelle auf und sind typisch für den Alexandriner: Reinheitsvokabular und -thematik sind Metaphern für ein moralisch gutes Leben; das aufklärerische Thema vom möglichen (und faktischen) Auseinanderfallen von ritueller Metapher und innerer Realität.[25]

---

22 Da in unserem Zusammenhang das Thema von der Reinheit des Tempels nicht näherhin einschlägig ist, kann eine weitere Darstellung unterbleiben; ausführlich und mit vielen Belegen aber dazu *Neusner,* Idea, 38-41.

23 Zur Orientierung vgl. die ausführliche Darstellung *Neusner,* Idea, 44-50

24 Philo, deus imm 7b-8 zit. *Cohn,* Werke, IV,74 bzw. *ders.,* Opera II, 58; beachte das Auftreten aller drei Reinheitstermini von Joh 13,10.

25 Vgl. hierzu noch Philo, Cherubim, 95: In seiner Polemik gegen die religiösen Festfeiern der Griechen, die er als unmoralische Orgien beurteilt, führt er an: "Und dazu noch säubern sie zwar ihren Körper durch Bäder und Reinigungsmittel, die Leidenschaften der Seele aber wegzuschaffen, durch die ihr Leben beschmutzt wird, haben sie weder den Willen noch das Bestreben (... ἔτι τὰ μὲν σώματα λουτροῖς καὶ καθαρσίοις ἀπορρύπτονται, τὰ δὲ ψυχῆς ἐκνίψασθαι πάθη ... οὔτε βούλονται οὔτε ἐπιτηδεύουσι)", zit. nach *Cohn,* Werke III, 196 bzw. *ders.,* Opera I, 193. - Weitere Philo-Stellen zu Waschung und Reinheit s. oben S. 30f, Anm. 38.

3.2.2.3 *Pharisäische Traditionen*

Aus der Tatsache, daß vom NT die Pharisäer wegen ihrer Waschungssitten kritisiert werden (Mk 7,3-6 par), kann man schließen, daß Reinheitsfragen - theologisch und/oder rituell - für diese "jüdische Religionspartei" ein sie unterscheidendes Kriterium waren und könnte sich weiters für die Frage nach dem motivgeschichtlichen Hintergrund von Joh 13,10 ergiebige Materialien versprechen.[26] - Nun wissen wir aber über die pharisäische Haltung und Praxis zu den einschlägigen Themen praktisch nichts aus erster Hand: Als Quellen für die Reinheitslehre im Pharisäismus vor 70 steht nur die schon genannte ntl. Tradition und die rabbinischen Erzählungen von Autoritäten der Zeit vor Jamnia zur Verfügung.[27] Als thematische Hauptlinien werden in den einschlägigen Darstellungen deshalb auch nur recht allgemeine Züge genannt: Einerseits scheint es, daß der Pharisäismus als *Laienbewegung* das levitische Reinheitssystem "demokratisierte"; d.h. die Vorschriften, die ursprünglich die Priester betrafen, sollten für alle Israeliten Geltung haben; andererseits wurde der Geltungsbereich der besonders strengen Regelungen für den Tempel *auf das ganze Land* Jahwes ausgedehnt.[28] Diese Vorstellungen dokumentieren sich in der ausführlichen Wirkungsgeschichte von Ex 19,6 ("Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein") und Lev 11,44; 19,2 ("Seid also heilig, weil ich heilig bin!"), wobei die Konnotationen zu "heilig" aber in die Bedeutungsrichtung "abgetrennt, separiert" und nicht in die Nähe von Waschungsvorstellungen gehen.[29] - Für den näheren Hintergrund Joh 13,10 ist somit kein Aufschluß zu erwarten.

---

26 Zur Reinheitsthematik bei den Pharisäern siehe *Neusner,* Idea, 64-71; *Cothenet,* DB Suppl IX, 518-523; *Booth,* Jesus, 122-127; *Stemberger,* Pharisäer, 72-78; allgemein noch *Michel - le Moyne,* DB Suppl VII, 1022-1115; *Maier,* Zwischen, 268-272, bes. 269. 272.

27 Zweifellos wird richtig sein, daß das Rabbinat nach 70 vor allem pharisäische Haltungen aufnahm und verbreitete. Dennoch ist der glatte Schluß von der erhaltenen rabbinischen Literatur auf pharisäische Anschauungen unzulässig; zur Problematik der Quellen: *Cothenet,* DB Suppl IX 518f; *Neusner,* Idea, 64f; *Maier,* Zwischen, 270f.

28 Siehe *Neusner,* Idea, 64ff; *Cothenet,* DB Suppl IX, 518f.

29 Dazu ausführlicher *Cothenet,* DB Suppl IX, 519 mit Verweis auf *Sifra* zu Lev 11,44: "Soyez qedôšîm car je suis qadôš, c'est-à-dire: comme je suis qadôš, ainsi vous devez être qedôšîm; comme je suis parûš, ainsi vous devez être perûšîm" (ebd.). Ähnlich *Sifra* zu Lev 19,2 und zu Lev 20,26 sowie LevR 24,4 (Texte bei *Michel - le Moyne,* DB Suppl VII, 1056). - Zur Wirkungsgeschichte von Ex 19,6: Mek Ex 19,6: "Vous serez saints et sanctifiés, séparés (perûšîm) des nations du monde et de leurs abominations" (ebd.)

3.2.3 REINHEIT, UNREINHEIT UND WASCHUNGEN BEI DEN ESSENERN UND IN QUMRAN

Zur Reinheitsthematik bei den Essenern bzw. in den Qumranschriften liegen nicht wenige Untersuchungen und Überblicksdarstellungen vor, weshalb im folgenden keine umfassende Untersuchung nötig ist;[1] wir können uns auf die für uns einschlägige Fragestellung *der Einordnung von Reinheit/Unreinheit bzw. von religiösen Waschungen in ein größeres Reinheitsitinerar* konzentrieren.

3.2.3.1 Essenerzeugnisse bei Josephus

Bei unserer Darstellung können wir von der Tatsache ausgehen, daß sowohl Josephus als auch die in Qumran gefundenen Schriften *die Praxis wiederholter und oftmaliger ritueller Waschungen* vielfach bezeugen. Ersterer erzählt etwa in dem schon oben erwähnten Text (Josephus, bell II, 129), daß die Ordensmitglieder nach der vor- und nachmittäglichen Arbeit und vor dem Eintritt ins Refektorium, wo sie die gemeinsamen Mahlzeiten hielten, ein Bad vornahmen und als καθαροί ins Refektorium gehen wie in ein Heiligtum.[2] - Auch die Regelungen für die Aufnahme neuer Mitglieder in die Gemeinschaft sprechen von den Waschungen: Erst nach einer gewissen Probezeit dürfen die Neueintretenden daran teilnehmen (Josephus, bell II, 137f): Der Novize erhält beim Eintritt bereits das "zuvor erwähnte Lendentuch und ein weißes Festkleid (τὸ προειρημένον

[1] Siehe u.a.: *Brandt,* Baptismen, 64-69; *Betz,* Proselytentaufe, 214-222; *Gnilka,* Tauchbäder, 187-197; *Sint,* Eschatologie, 88-95; *Braun,* Qumran II, 2-10; *Thyen,* Studien, 77-98, bes. 89ff; *Paschen,* Rein, 85-152; *Neusner,* Idea, 50-54; *Cothenet,* DB Suppl IX, 511-518; *Badia,* Qumran Baptism, 9-25; *Rudolph,* Baptisten, 7f; *García Martínez,* limites, 113-120; *Ernst,* Täufer, 325-330; *Tragan,* origini, 15f; *Webb,* Baptizer, 113-116 und bes. 133-162; *Grech,* pratica, 59-62. - Die Frage nach der Identität der Essener-Hairesis, die Josephus Flavius beschreibt, und der Qumran-Gemeinschaft brauchen wir hier nicht näher zu stellen; erste Informationen dazu etwa bei *Paschen,* Rein, 109; *Maier,* Zwischen, 275f.

[2] Nach *Thackeray,* Josephus II, 372f; siehe auch oben S. 245 mit Anm. 27: ζωσάμενοί τε σκεπάσμασιν λινοῖς οὕτως ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασιν, καὶ μετὰ ταύτην τὴν ἁγνείαν εἰς ἴδιον οἴκημα συνίασιν, ἔνθα μηδενὶ τῶν ἑτεροδόξων ἐπιτέτραπται παρελθεῖν, αὐτοί τε καθαροὶ καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος παραγίνονται τὸ δειπνητήριον. - Diese Stelle zitieren auch *Paschen,* Rein, 112ff und *Webb,* Baptizer, 115.

περίζωμα καὶ λευκὴν ἐσθῆτα δόντες)", darf aber erst nach einjähriger Probezeit an den Waschungen der Mitglieder teilnehmen: καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὑδάτων μεταλαμβάνει. Erst nach weiterer Probezeit werden die Novizen dann Vollmitglieder. Dabei bleibt der genaue Sinn der "reineren Wasser zur Reinheit" dunkel.[3] Jedenfalls aber ist ersichtlich und für unsere Fragestellung festzuhalten, daß Tauchbäder zur Erlangung der Reinheit bei den Essenern eine lebensprägende Bedeutung hatten. Aus der Tatsache der zeitlich gestuften Zulassung zu diesen Bädern (Übergabe des Taufschurzes - Zulassung zum Bad - Vollmitgliedschaft) ist überdies zu folgern, daß die verschiedenen Grade der Mitgliedschaft auch verschiedenen Graden des Anteilhabens an der Reinheit entsprechen: Dies zeigt auch die von Josephus, bell II, 150 referierte Regel, derzufolge ältere Essener nach der Berührung durch jüngere Mitglieder eines Reinigungsbades bedürfen.[4] Somit stellt sowohl die essenische Eingliederungspraxis als auch die Strukturierung der Gemeinschaft nach dem Eintritts-Senium konkrete Ausformungen eines das ganze Selbstverständnis umspannenden Reinheits- bzw. Reinigungsitinerars dar.

3.2.3.2 Das Eingliederungsitinerar nach 1QS 6,13b-23

In den Qumrantexten ist dieser reinheitsorientierte Gesamthorizont der essenischen Religion vielfach aufzeigbar. Wir nehmen den Ausgang bei einem längeren Zitat aus der *Gemeinderegel:* (1QS 6,13b-23)[5]

"Jeden, der sich aus Israel willig zeigt, (14) sich dem Rat der Gemeinschaft anzuschließen, soll der Aufseher, der an der Spitze der Vielen steht, prüfen auf sein Verständnis und seine Werke. Und wenn er Zucht annimmt, dann soll er ihn (15) in den Bund bringen, daß er umkehre zur Wahrheit und weiche von allem Frevel, und soll ihn belehren in allen Ordnungen der Gemeinschaft. Danach, wenn er hereinkommt, um vor die Vielen zu treten, sollen sie alle befragt werden (16) über seine Angelegenheiten. Und wie das Los fällt nach dem Rat

[3] Vgl. auch *Webb,* Baptizer, 114; Text nach *Thackeray,* Josephus II, 374f.

[4] Text nach *Thackereay,* Josephus II, 380: καὶ τοσοῦτον οἱ μεταγενέστεροι τῶν προγενεστέρων ἐλαττοῦνται ὥστ', εἰ ψαύσειαν αὐτῶν, ἐκείνους ἀπολούεσθαι καθάπερ ἀλλοφύλῳ συμφυρέντας.

[5] Im folgenden sind einige längere Zitate geboten und durch zusammenfassende Paraphrasierungen anderer Texte ergänzt. Die Kommentierungen können sehr knapp ausfallen, da die Texte *innerhalb unseres Fragezusammenhangs* - nämlich des Aufzeigens reinheitsorientierter Religiosität im Umfeld des NT - für sich selbst sprechen! - Alle Textzitate (deutsch und hebräisch) nach *Lohse,* Texte. Die Hervorhebungen sind nicht original.

der Vielen, soll er sich nähern oder entfernen. Wenn er sich dem Rat der Gemeinschaft nähern darf, soll er nicht *die Reinheit* (17) *der Vielen* (טָהֲרָה הָרַבִּים) berühren, solange man ihn nicht geprüft hat hinsichtlich seines Geistes und seiner Werke, bis er ein ganzes Jahr vollendet hat. Desgleichen darf er nicht teilhaben am Besitz der Vielen. (18) Und wenn er ein ganzes Jahr inmitten der Gemeinschaft vollendet hat, dann sollen die Vielen über seine Angelegenheiten ... befragt werden. Und wenn ihm dann das Los fällt, (19) daß er sich dem Rat der Gemeinschaft nähern darf nach Weisung der Priester und der Menge der Männer ihres Bundes, dann soll man auch seinen Besitz und seine Einkünfte übergeben in die Hand des Mannes, (20) der die Aufsicht führt über die Einkünfte der Vielen ... Er darf nicht das Getränk der Vielen berühren, bis (21) er ein zweites Jahr inmitten der Gemeinschaft vollendet hat. Wenn er aber das zweite Jahr vollendet hat, dann soll man ihn auf Geheiß der Vielen prüfen. Und wenn ihm (22) das Los fällt, ihn in die Gemeinschaft einzuführen, dann soll man ihn in die Ordnung seiner Rangstufe einschreiben unter seinen Brüdern, für Gesetz und Recht *und Reinheit* (וְלַטּוֹהֲרָה) und Beteiligung seines Besitzes. Und sein Rat (23) und sein Urteil sollen der Gemeinschaft gehören."

Der Passus gibt, vergleichbar mit der bereits gebotenen Josephus-Passage, die Regeln zum Eingliederungsitinerar der Aufzunehmenden:[6] Die Willigen, die sich nach 1QS 5,7bff schon durch einen Eid auf das Gesetz des Mose nach der Gemeindeobservanz verpflichten, werden erst nach einjähriger Probezeit zur Reinheit der Vielen (טָהֲרָה הָרַבִּים) zugelassen, d.h. dürfen an der bei den Mitgliedern üblichen Reinigungspraxis teilnehmen.[7] Nach weiterer Probezeit erst nehmen sie an den gemeinsamen Mahlzeiten der Vollmitglieder teil.[8] In diesem Zusammenhang ist deutlich, daß die qumranischen Vorstellungen bezüglich

6 Ausführlich zum zitierten Text und insgesamt zur Initiation in Qumran *Thiering*, Initiation, 615-631, bes. 616.620f.

7 Anders und eigenwillig deutet *Webb*, Baptizer, 138f: "'the purity of the many' should be understood not as a reference to the community's immersions or immersion pools, but to the objects within the community which were susceptible to defilement, particularly the food served at its fellowship meals" (aaO. 139). Webbs Argumente (aaO. 138) für diese "maverick opinion" lassen sich m.E. unschwer widerlegen. Siehe zur Frage auch die Gegenüberstellung verschiedener (engl.) Übersetzungen des Terms bei *Badia*, Qumran Baptism, 17f. - Die von mir gebotene Deutung u.a. auch bei *Carmignac - Guilbert*, Textes I, 46f mit Anm 98; *Paschen*, Rein, 94ff; *Moraldi*, manoscritti, 153 (Anm.: "La *purificazione dei molti* designa le speciali purificazioni rituali praticate dai membri della communità"); *Forkman*, Limits, 55f (mit weiterer Literatur); *Ernst*, Täufer, 325ff; *Lichtenberger*, Studien, 215. Vermittelnd *Cothenet*, DB Suppl IX, 517: "La ṭhrh de la communauté ... représente sans doute à la fois les bains rituels et la nourriture pure des repas pris en commun".

8 Das "Getränk der Vielen" wird so zu deuten sein: siehe etwa *Moraldi*, manoscritti, 153 (nota zu 16-17).

Sinn, Wirkungen und Bedingungen der Reinheit recht differenziert sind und keineswegs an einen platten Ritualismus denken lassen. Vielmehr ist die Reinheit ein Schlüsselbegriff zum gesamten religiösen und theologischen System der Qumran-Essener.[9] Diesen Differenzierungen gehen wir kurz nach:

3.2.3.3 *Rituelle Reinigung und innere Reinheit durch vorausgehende Umkehr*

Die Waschungsriten stehen keineswegs isoliert da: Immer wieder begegnen uns die Themen der Abkehr von Sünde, Missetat und Abfall,[10] der Hinkehr zu Gott und seinem Bund;[11] diese Hinkehr wird mit dem Eintritt in die Qumrangemeinde identifiziert.[12] - Welchen konkreten Ort die Wasserbäder innerhalb dieser Umkehr einnahmen, geht vor allem aus *1QS 2,25b-3,12* hervor:

"Aber jeder, der sich weigert, einzutreten (26) [in den Bund Got]tes, um in der Verstocktheit seines Herzens zu wandeln, soll nicht [in die Ge]meinschaft seiner Wahrheit [kommen]. Denn abgewiesen hat (3,1) seine Seele Unterweisung der Erkenntnis. Die gerechten Satzungen hat er nicht festgehalten, um sein Leben zur Umkehr zu bringen, und unter die Rechtschaffenheit darf er nicht gerechnet werden. (2) Und sein Wissen, seine Kraft und seinen Besitz soll man nicht in den Rat der Gemeinschaft bringen; denn nach bösem Frevel (geht) sein Streben und Befleckungen haften (3) an seiner Umkehr. Und nicht ist er gerecht, solange er die Verstocktheit seines Herzens gewähren läßt. Und Finsternis schaut er für Wege des Lichtes, unter die Vollkommenen (4) darf er nicht gerechnet werden. *Nicht wird er entsühnt durch Sühnungen, und nicht darf er sich reinigen durch Reinigungswasser* (וְלוֹא יִטָּהֵר בְּמֵי נִדָּה), *und nicht darf er sich heiligen in Meerwasser (5) oder Flüssen, und nicht darf er sich reinigen durch irgendein Wasser der Waschung* (וְלוֹא יִטָּהֵר בְּכוֹל מֵי רָחַץ). *Unrein, unrein soll er sein alle Tage,* da er verwirft die Satzungen (6) Gottes, ohne sich zurechtweisen zu lassen in der Gemeinschaft seines Rates. Denn durch den Geist des wahrhaftigen Rates werden die Wege eines Mannes entsühnt, alle (7) seine Sünden, so daß er das Licht des Lebens erblicken kann. Und durch den heiligen Geist (,der) der Gemeinschaft in seiner Wahrheit (gegeben ist,) *wird er gereinigt*

9 Man hat deshalb nicht zu Unrecht bemerkt, daß angesichts der Dominanz der *theologischen und anthropologischen* Vorstellung von der Reinheit die Hinweise auf die *rituellen Reinheits- und Waschungsriten* vergleichsweise spärlich und unkonkret sind: *Webb*, Baptizer, 135 (mit älterer Literatur).

10 Siehe etwa 1QS 5,1.14; CD 2,5; 1QH 2,9; 6,6 und passim.

11 Siehe etwa 1QS 5,22; CD 20,18b-23; 1QH 16,17 und passim.

12 Siehe etwa den im folgenden zitierten Text 1QS 2,25-3,1; aber auch 1QS 5,7bf und oft.

von allen (8) seinen Sünden, und durch den Geist der Rechtschaffenheit und Demut wird seine Sünde gesühnt. Und wenn er seine Seele demütigt unter alle Gebote Gottes, wird *sein Fleisch gereinigt werden, (9) daß man ihn mit Reinigungswasser besprenge und daß er sich heilige durch Wasser der Reinheit.* Dann wird er seinen Schritte darauf lenken, vollkommen zu wandeln (10) auf allen Wegen Gottes, wie er befohlen hat für die von ihm bestimmten Zeiten, und nicht nach rechts oder links abzuweichen und nicht (11) eines von allen seinen Worten zu übertreten. Dann wird er wohlgefällig sein durch angenehme Sühnungen vor Gott, und das wird ihm werden zum Bund (12) ewiger Gemeinschaft".

Die zitierte Stelle war in der Forschung einige Zeit lang umstritten: O. Betz hatte vermutet, es handle sich hierbei um eine Katechese, deren Sitz im Leben bei der von ihm angenommenen *Initiationstaufe* der Novizen zu suchen sei. Von diesem einmaligen Ritus her hat er enge Beziehungen zur jüdischen Proselytentaufe und zur johannitischen Bußtaufe gesehen.[13] J. Gnilka hat sich dagegen ausgesprochen, eine eigentliche, einmalige Initiationswaschung, welche die Texte nirgends bezeugen, anzunehmen. Aber auch für ihn haben wir hier eine Katechese vor uns, die möglicherweise vor allem an die Postulanten und Novizen gerichtet ist, und die *die Beziehung von ritueller Gemeindepraxis und innerer Umkehr* zum gesetztestreuen Wandel aufzeigt.[14] Demzufolge *kann* der Unbußfertige, der sich weigert, nach den rechten Satzungen der Gemeinde zu leben, gar nicht gereinigt werden: Er hat keinen Zugang zu den Reinigungsbädern und Besprengungen, und das Wasser aller Meere und Flüsse könnte ihn nicht entsündigen: Unrein, unrein soll er sein alle Tage, da er verwirft die Satzungen Gottes (3,5). Umgekehrt wird das Fleisch dessen, der sich unter alle Gebote Gottes demütigt, gereinigt: Er erhält Anteil an der Reinigungspraxis. - Aus all dem zeigt sich, daß die Wasserriten keineswegs die Reinigung des Sünders gleichsam ex opere operato bewirken, sondern daß sie Manifestation der schon bestehenden Reinigung aus der Umkehr des Lebenswandels - d.h. der Hinkehr zur qumranischen Lebensform - sind. Insofern bedeutet die Zulassung zur Waschung die Anerkennung durch die Gemeinde, daß der Betreffende rein ist und zum endzeitlichen Erwählungsvolk gehört.[15]

[13] *Betz,* Proselytentaufe, 216-220; ähnlich, wenn auch die Kritik an dieser Position bereits aufnehmend: *Sint,* Eschatologie, 89f mit Anm. 119.

[14] So *Gnilka,* Tauchbäder, 189-191; noch schärfer gegen die Annahmen von O. Betz: *Braun,* Täufertaufe, 2 und *ders.,* Qumran II, 1-29, bes. 3.5.7ff. die Kontroverse ist zusammenfassend dargestellt bei *Ernst,* Täufer, 328f.

[15] Diese Umkehr und Reinheit, die durch die Waschungen nur mehr bestätigt wird, ist Gottes Werk (s. dazu noch unten). Zur Auslegung der zitierten Stelle vor allem *Gnilka,* Tauchbäder, 195f: "Die Gemeinde gibt mit der Zulassung zu ihren Tauchbädern dem Mann die Gewißheit, daß er in der Gnade Gottes steht und in der Vollkommenheit des Weges wandelt. Die Reinigungsriten vermitteln nicht die Sündenvergebung, aber der Mann, der sie auf sich nehmen darf, weiß, daß seine Sünde Vergebung findet und seine Schuld gesühnt wird durch den Geist in der Gemeinde. Die Bäder sind für ihn ... das untrügliche Zeichen der Gottwohlgefälligkeit seines Wandels und seiner Sühnungen. Die Waschungen, mit denen der Tempelpriester sich vor dem Dienst am Altar levitisch reinigte, sind in Qumran zur Quelle sittlichen Ansporns und zum Gradmesser des Wandels der Gemeindemitglieder geworden ...". Ähnlich *Webb,* Baptizer, 140-146. Prägnant faßt *Reicke,* Baptisten, 81 den Sinn der Stelle zusammen, wenn er von der "Forderung ... nach einer Bekehrung des Herzens als Bedingung für die Reinigung im Wasser" spricht. - Zur Stelle insgesamt auch *Lichtenberger,* Studien, 118-122.

Dieselbe Zuordnung von Umkehr und dem diese bestätigenden Waschungsritus zeigt sich in den Bestimmungen des *"Pönalkodex"* der Gemeinderegel *(1QS 6,24-7,25):* Wer sich vom gesetzestreuen Wandel und der Observanz der Gemeinschaft entfernt, wird auch von den *Reinigungen* ausgeschlossen, je nach der Schwere des Vergehens auf Zeit oder für immer.[16] Weil er durch seinen Ungehorsam *unrein geworden ist,* kann er nicht an der Reinheit der Vielen (טָהֳרַת הָרַבִּים) teilnehmen; wenn er durch eine angemessene Bußzeit seine Umkehr unter Beweis gestellt hat, darf er wieder in die Gemeinschaft der Reinen zurück und an ihren Reinigungen teilnehmen.[17] - Einen ähnlich deutlichen Text, was den Zusammenhang von Umkehr und Reinigungsriten betrifft, finden wir schließlich auch noch in *1QS 5,7b-15a* (bes. ab 5,10): Ob mit den "Männern des Frevels", die nicht zum Bund gehören und von denen sich die Gemeindemitglieder radikal absondern müssen, abgefallene Mitglieder gemeint sind,[18] oder ob wir (wie in 1QS 2,25b-3,6a) überhaupt an Nichtmitglieder im allgemeinen zu denken haben: Fest steht, daß nur derjenige an den Reinigungen teilnehmen kann, der schon nach dem Willen Gottes wandelt.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß rituelle Bäder für die Religion der Qumrangemeinde ein ganz präzise bestimmbare Funktion haben: Die Reinheit im theologischen Sinn ist die geforderte Grundsituation und das erstrebte Endziel des Menschen. Diese Reinheit wird durch die rituellen Waschungen ausgedrückt und angespornt. Somit stellen die Bäder ein Moment im Gesamtsystem dar. Durch die spezifischen Regelungen bezüglich der Regelmäßigkeit des Vollzugs und des graduellen Zugangs bzw. Ausschlusses entsteht ein Reinheitsitinerar.

[16] Siehe 1QS 6,26; 7,3.16.19.25; 8,17.24; CD 9,21.23; 10,2f.

[17] Eine ausführliche Interpretation der Reinheitsthematik im Rahmen des qumranischen Pönalkodex bietet *García Martínez,* limites, 117-120.

[18] So offensichtlich *Gnilka,* Tauchbäder, 195.

3.2.3.4 *Rituelle Reinigungen und gottgewirkte Läuterung*

Da der Weg des Menschen nicht in seiner eigenen Hand und Verfügungsmacht steht,[19] ist auch die geforderte Umkehr und Reinigung nicht sein eigenes Werk; schon bei der Betrachtung von 1QS 3,3-9 haben wir gesehen, daß es Gottes Geist des wahrhaftigen Rates, sein Heiliger Geist, der der Gemeinde gegeben wurde, ist, der den Menschen entsühnt und reinigt und dadurch auf den Weg der Reinheit stellt.[20] Somit ist die Vorstellung von Reinheit weiterhin differenziert: Gott und sein Geist reinigen und heiligen den Menschen; dadurch erst wird er zur Umkehr fähig und findet zur Gemeinde der Reinen, die ihre gottgeschenkte Reinheit durch die Waschungen ausdrücken und erinnernd bewahren. In diesem Sinn ist *1QH 11,10f* äußerst signifikant: "Um deiner Ehre willen hast du den Menschen *von Sünde gereinigt* (טִהַרְתָּה אֱנוֹשׁ מִפֶּשַׁע), *daß er sich heilige für dich* (לְהִתְקַדֵּשׁ לָכָה), von allen unreinen Greueln und von schuldhafter Untat."

Es wird hier gesagt, daß Gott den Menschen reinigt, damit dieser sich für ihn weiter reinigt. Somit wird die gemeinte Reinigungspraxis der Qumrangemeinde in diesen Zusammenhang des göttlichen Wirkens gestellt. Dieses Wirken Gottes stellt aber nicht bloß ein punktuelles Gnadenhandeln dar, sondern ist Ziel einer ganzen Heilsgeschichte, die für die Gemeinderegel ihren Ausgang nimmt von der Situation einer dualistischen Kosmologie: Zwei Geistbereiche sind von Gott gesetzt, zu gleichen Teilen bis zur letzten Zeit. Aber Gott hat einen Zeitpunkt der Heimsuchung bestimmt, an dem er selbst allen Frevel vernichten und einige aus den Menschen reinigen wird: *1QS 4,15-23:*

"In diesen (beiden Geistern) befindet sich der Ursprung aller Menschen, und an ihren Klassen haben Anteil all ihre Scharen in ihren Geschlechtern. Auf ihren Wegen wandeln sie, und alles Tun (16) ihrer Werke geschieht in ihren Klassen entsprechend dem Anteil eines jeden ... Denn Gott hat sie Seite an Seite gesetzt bis zur letzten Zeit (17) und hat ewigen Streit bestimmt zwischen ihren Klassen. Ein Greuel für die Wahrheit sind die Taten des Frevels, und ein Greuel für den Frevel sind die Wege der Wahrheit. Eifervoller (18) Streit ist bei all ihren Satzungen; denn sie können nicht gemeinsam wandeln. Aber Gott hat in den Geheimnissen seiner Einsicht und in seiner herrlichen Weisheit ein Ende gesetzt für das Bestehen des Frevels, und zur festgesetzten Zeit (19) der Heimsuchung wird er ihn vernichten auf ewig. Und dann wird die Wahrheit der Welt für immer hervorkommen; denn sie hat sich dahingeschleppt auf den Wegen der Gottlosigkeit unter der Herrschaft des Frevels bis zum (20) Zeitpunkt des bestimmten Gerichtes. *Und dann wird Gott durch seine Wahrheit alle Werke des Menschen läutern und wird sich einige aus den Menschenkindern reinigen, indem er allen Geist des Frevels aus dem Innern (21) ihres Fleisches tilgt und sie reinigt durch heiligen Geist von allen gottlosen Taten. Und er wird über sie sprengen den Geist der Wahrheit wie Reinigungswasser (zur Reinigung) von allen Greueln der Lüge* und dem Sich-Wälzen (22) in unsauberem Geist, um die Rechtschaffenen zu unterweisen in der Erkenntnis des Höchsten und der Wahrheit der Söhne des Himmels und klug zu machen, die vollkommen im Wandel sind. Denn sie hat Gott erwählt zum ewigen Bund, (23) und ihnen gehört alle Herrlichkeit des Menschen. Und Frevel wird nicht mehr sein, zuschanden werden alle Werke des Trugs. Bis dahin kämpfen die Geister der Wahrheit und des Frevels".[21]

Somit stellt die Qumrangemeinde ihr Reinheitsstreben in einen größeren theologischen Zusammenhang, näherhin in ein *heilsgeschichtliches Reinheitsitinerar:* Gott wird sein großes Reinigungs- und Gerichtswerk tun. Die in 4,20f beschriebene Heimsuchung ist Ziel und Erwartung der Gemeinde; schon jetzt aber bereitet sie durch ihre Umkehr und Reinheit dies vor, schon jetzt stellt sie inmitten von Abfall und Verstockung den Anfang des wahren Israel dar. Die rituellen Bäder blicken auf die eschatologische Reinigung, die gleichermaßen Gericht über die Frevler wie Heil für die Erwählten ist, schon voraus.

3.2.3.5 *Zusammenfassung*

Sowohl individuell - im Blick auf die notwendige vorhergehende Umkehr, die Gottes Geist bewirken muß - als auch kollektiv und heilsgeschichtlich - im Blick auf den Zwei-Geister-Dualismus und die endzeitliche Reinigung - sieht die Qumrangemeinde ihre Reinheitsvorstellung innerhalb eines religiösen Gesamt-

---

[19] Vgl. z.B. 1QH 15,12f.

[20] Vgl. auch 1QH 16,12. Von Gott als dem, der reinigt, ist die Rede in 1QS 11,14; CD 3,18; 4,6.9f; 1QH 4,37; 3,21; 7,30; 11,30f.

[21] 1QS 4,20 fand früher gelegentlich eine individual-messianische Deutung: "Und dann wird Gott ... alle Werke *des Menschen* läutern"; die Übersetzung von גֶּבֶר (Mensch, Mann) bezog den Singular dabei auf eine messianische Einzelgestalt: So übersetzt etwa *Robinson*, Baptism, 188 "And at that time God will purify by his truth all the deeds of *a man*; and he will refine him more than the sons of men ..."; damit sei gemeint, daß Gott selbst den Messias reinigt und für sein Werk zurüstet. Ähnlich noch *Vermes*, Scripture, 56ff und *Reicke*, Baptisten, 84f. - Demgegenüber ist das von *Maier*, Texte I, 28; II, 21 (Kommentar!); *Lohse*, Texte, 15; *Moraldi*, manoscritti, 145 (in der nota zu 20 ein Überblick zu den Autoren und Argumenten in dieser Kontroverse) gebotene Verständnis zu bevorzugen: Das Objekt der göttlich-endzeitlichen Reinigung ist nämlich das *neue Israel*, für welches die qumranische Erwählungsgemeinde die Vorstufe darstellen will: vgl. 1QS 9,10f; 1QSa 2,11.

systems. Ihre Waschungspraxis hat innerhalb dessen einen wohlreflektierten Ort und ist deshalb in ein echtes Reinheitsitinerar eingebettet. - Angesichts eines so explizit an der Reinheit, ihren Bedingungen, Wirkungen und Folgerungen interessierten Milieus in der religionsgeschichtlichen Nähe des joh Schrifttums können wir für unsere Frage nach einer motivkritischen Einordnung der rekonstruierten Fußwaschungstradition festhalten: Die Qumrantexte bieten zwar keine direkte Ableitungsmöglichkeit für die "Waschungsregel" Joh 13,10, doch haben wir hier einen thematischen Horizont vor uns, innerhalb dessen ein Text wie der von uns rekonstrierte überhaupt erst Sinn machen kann. Dieses Zwischenergebnis darf zwar noch nicht als gelungener "Verifikationsversuch" für unsere Arbeitshypothese gewertet werden; es stellt aber eine notwendige Voraussetzung für die weitere Suche nach einem konkreten Sitz im Leben dar.

3.2.4 DIE WASSERTAUFE DES JOHANNES UND DIE TAUFE DES KOMMENDEN STÄRKEREN

3.2.4.1 Vorfragen

Nach der Darstellung der Reinheits- und Waschungsthematik bei den Essenern und vor der nun folgenden Auseinandersetzung mit Johannes dem Täufer läge es nahe, über allfällige religionsgeschichtliche Zusammenhänge und Beeinflussungen nachzudenken. Dies muß hier aber unterbleiben.[1] Nur einen Hinweis auf die zuletzt zitierte Stelle aus der qumranischen Gemeinschaftsregel gestatten wir uns, weil diese überraschende Analogien zum im folgenden zu besprechenden Logion des Täufers Johannes aufweist: In *1QS 4,20f* war die Rede vom eschatologischen Reinigungshandeln Gottes: Dabei werde dieser die erwählten Menschenkinder durch *heiligen Geist* von allen gottlosen Taten reinigen. Und er wird über sie sprengen den *Geist der Wahrheit* wie Reinigungswasser.[2] - Wir verzichten auf Spekulationen über eine allfällige direkte Qumranbeeinflussung des *johannitischen Wortes von den beiden Taufen* (Mk 1,8 parr), erhalten aber jedenfalls einen Hinweis bezüglich des geeigneten Ansatzpunktes der Täuferdarstellung: Vor allem dieses Logion verspricht für die Untersuchung von Reinheitsitineraren im Umfeld des NT einigen Aufschluß.

---

1 Berührungspunkte und Unterschiede wurden oft zusammengestellt und gewertet, für viele: *Sint,* Eschatologie, 93f; *Ernst,* Täufer, 325-330.

2 Die eschatologische Ausgießung des (heiligen) Geistes zur Reinigung und Belebung durch Gott ist in Qumran mehrfach nachweisbar: 1QH 7,6f ("Ich preise dich Herr! ... und deinen heiligen Geist hast du auf mich ausgegossen"); 17,26 ("Du hast deinen heiligen Geist auf deinen Knecht gesprengt"); vgl. noch die oben schon zitierten Stelle 1QS 3,6-8 und 1QH 16,12. - Auch sonst ist das Thema bezeugt: Jes 32,15-18; 44,3-5; Ez 36,25-27; Jub 1,23 ("Und nach diesem werden sie umkehren zu mir ... Und ich werde ihnen schaffen einen heiligen Geist. Und ich werde sie rein machen ...": *Berger,* JSHRZ II/3, 318); Test (XII) Juda 24,2 ("Und der Himmel wird über ihm [dem Stern aus Jakob] geöffnet werden, um den Geist als Segen des heiligen Vaters auszugießen. Und er wird den Geist der Gnade über euch ausgießen": *Becker,* JSHRZ III/1, 76 mit dem Hinweis, daß es sich um eine christliche Interpolation handelt; vorchristlich sei die Ausgießung des Geistes durch den *Messias* nicht belegt). Zum Thema: *Schnackenburg,* Joh I, 304; *Schürmann,* Lk I, 173 mit Anm. 83; *Dunn,* Baptism, 9f; *Ernst,* Täufer, 307 mit Anm. 133; *Hartman,* Namen, 16f. - Ich weise noch darauf hin, daß in der Nähe der oben erwähnten Reinigung durch den Geist (1QS 4,20f) auch vom Gericht "der Vernichtung in finsterem Feuer" die Rede ist (1QS 4,13); diese Analogie zur "Taufe im Heiligen Geist und im Feuer" (Mt 3,11) wurde gelegentlich konstatiert (z.B. *Lang,* Erwägungen, 468f).

In jüngster Zeit hat sich die Täuferforschung neuerlich intensiviert.[3] Wir müssen hier nicht nur die Frage nach seinen religionsgeschichtlichen Wurzeln und seinem unableitbaren proprium auf sich beruhen lassen, sondern ebenso jene nach seinen Einflüssen auf Täuferjüngertum, Jesusbewegung und Urchristentum.[4] Wir gehen vielmehr der Frage nach, ob sich beim Jordanpropheten ein theologisches und praktisches Interesse *an religiösen Waschungen und einem Itinerar solcher Waschungen* feststellen läßt, um von daher die "Waschungsregel" und das Reinheitsitinerar aus Joh 13,10 zu beleuchten. Dabei interessieren wir uns zunächst nur für den *historischen Johannes den Täufer* und stoßen gleichzeitig auf das Problem, daß die ntl. Texte, bei denen wir Auskunft suchen, durchwegs von einer christologisch-apologetischen bzw. einer heilsgeschichtlich-systematischen Absicht der urchristlichen Tradenten überformt sind, so daß die viva vox Joannis zum Thema nur mehr sehr schwach vernehmbar ist.[5] Überdies mag es verwundern, beim Jordanpropheten nach Analogien zu einem Reinheitsitinerar, das Primär- und Sekundärwaschungen unterscheidet, zu suchen: Trotz aller Unterschiede im Detail besteht doch in der neueren Forschung Konsens darin, ihn als den Künder des unerbittlich nahen Gerichtes Gottes und Mahner zur allein noch rettenden Umkehr zu beschreiben. An einer Reinheitsideologie und einem Reinigungs*itinerar* könne Johannes allein wegen der Nähe des Endes kein Interesse mehr haben.

3.2.4.2 *Ein Taufitinerar beim historischen Johannes?*

Diesen Bedenken zum Trotz läßt sich ein zentraler Johannes-Text anführen, in dem wir ein explizites Itinerar von Waschungen (konkret: Taufen) antreffen. Es handelt sich um den *Spruch vom Wassertäufer und vom Geist- und Feuertäufer* Mt 3,11 par Mk 1,7-8 par Lk 3,16. Der synoptische Befund dieser Überlieferung ist, was die wechselnden Übereinstimmungen und Abweichungen betrifft, äußerst kompliziert, so daß eine gesicherte, einfache und konsensfähige traditions-

[3] Ich verweise nur auf die neuen Gesamtmonographien *Ernst*, Täufer und *Webb*, Baptizer sowie die an Spezialthemen interessierten Dissertationen *Backhaus*, Jüngerkreise und *Stowasser*, Täufer; weiters auf den Aufsatz *Murphy-O'Connor*, Baptist. Die Darstellung einer gegenwärtig weithin konsensfähigen Täuferdeutung "der Mitte" bietet *Gnilka*, Jesus, 79-85.

[4] Der zuletzt genannte Themenkreis wird an einem späteren Ort dieser Untersuchungen noch wichtig werden; siehe unter 3.3.1.

[5] Die Frage, welche Relevanz *die Rezeption von Botschaft und Taufe des Johannes durch die Jesusbewegung und das Urchristentum* für unser an Joh 13,10 ausgerichtetes Forschungsinteresse hat, ist natürlich wichtig; sie wird in Kapitel 3.3 eigens behandelt.

geschichtliche Aufschichtung[6] nicht in Sicht ist. Wir können aber jedenfalls *allein schon aus der Komplexität der synoptischen Befunde die Tatsache einer intensiven innerchristlichen Bearbeitungsgeschichte* ableiten. Und letztere kann zu der Frage führen, ob hinter der Decke der christlichen Täuferinterpretation an dieser Stelle überhaupt johannitisches Material liegt und nicht etwa der Spruch von den beiden Taufen und Täufern von vornherein *urchristliche Kreation* ist.[7] M.E. ist aber die pauschale Zuweisung des *Logions von den beiden Täufern bzw. Taufen* an die (jesuanische und) nachösterliche interpretatio baptistae *nicht treffend:* (1) Keines der hier relevanten Motive[8] ist *nur* in einem christlich-christologischen Zusammehang verständlich; alle sind in der atl.-jüdischen Tradition verwurzelt. (2) Alle Motive sind zwar christologisch verwendbar und wurden tatsächlich in den vorliegenden Evangelien auch so verstanden; in sich genommen sind sie aber *vieldeutig und offen*.[9] Wäre das Logion christliche Kreation, so müßte die Ankündigung Jesu eindeutig und unmißverständlich sein, wenn man nicht Gefahr laufen wollte, ihre christliche Anwendung könnte kontraproduktiv sein. (3) Unter der Annahme, daß das Wort von den beiden Taufen/Täufern ursprünglich schon christliche Kreation sei, hätte man die schwierige Tatsache zu erklären, daß Christen *das Auftreten und die Bedeutung Jesu unter dem Sammelbild einer Tauftätigkeit beschreiben*, was in der ganzen sonstigen Tradition nicht der Fall ist.[10] (4) Somit ist das Logion in seinen vorliegenden synoptischen Formen[11] eher als christliche relecture denn als christliche Kreation verständlich.[12]

[6] Etwa nach dem Modell: historischer Johannes - frühchristliche Überlieferung(en) - Redaktionen der einzelnen Synoptiker.

[7] Diese Frage stellt auch *Webb*, Baptizer, 267, beantwortet sie aber im folgenden negativ. Vgl. auch *Reiser*, Gerichtspredigt, 170.

[8] Ankündigung eines Kommenden; Ankündigung eines eschatologischen Gerichtes; Ankündigung einer eschatologischen Geistausgießung. Diese Motive sind verbunden in Form einer Gegenüberstellung von jetziger Wassertaufe und einer kommenden eschatologischen "Taufe".

[9] Dieser *offene Charakter* zeigt sich nicht nur in der faktisch unterschiedlichen Deutung durch die vorliegenden Synoptikertexte, sondern auch in der Unsicherheit der Exegeten, die Motive zu deuten: Wer ist der kommende Stärkere? Ist die eschatologische Taufe ein Vernichtungsgericht im Feuer oder ein Scheidungsgericht im Feuer für die Unbußfertigen bzw. im heiligen Geist für die Bußfertigen? - Als *Gegenprobe* kann auf die jesuanischen und/oder urchristlichen Worte zur Bewertung des Täufers verwiesen werden, die vom Jetzt des eschatologischen Heils *zurückblicken* auf den Täufer und die in ihrer Verkündigungsintention *auf Jesus hin* eindeutig sind: Mt 11,2-19 parr (dazu *Backhaus*, Jüngerkreise, 56-89).

[10] Dieses Urteil gilt, ganz gleich welcher Traditionsvariante bezüglich der zukünftigen Taufe des Stärkeren man auch den Vorzug gibt: Hätte in Mt 3,11fin par ursprünglich *nur die Feuertaufe* gestanden, so würde die Bedeutung Jesu auf die des (Vernichtungs)-Richters eingeschränkt, was aber bei einer angenommenen *christlichen* Kreation undenk-

Da also anzunehmen ist, daß hinter Mt 3,11 par Mk 1,7-8 par Lk 3,16 originales Täufermaterial steht, fragen wir nach der Gestalt dieser Überlieferung: um dadurch festzustellen, ob sich erhellende Analogien zum Waschungsitinerar Joh 13,10 ergeben. Ein solcher Rekonstruktionsversuch stößt auf die schon genannten Schwierigkeiten, auf die wir in aller Kürze eingehen müssen.

3.2.4.3 *Zur Rekonstruktion der ältesten Traditionsgestalt*

(1) *Problemlage*

Bei *Mk* hat die Täuferpassage 1,2-8 folgenden *Aufbau*: (1) "Jesaja-Zitat": Mal 3,1 und Jes 40,3; (2) Auftrittsnotiz und Zusammenfassung der Verkündigung (Tauf- und Bekehrungsaufforderung); (3) Zulauf zu Johannes; (4) Notizen zu Kleidung und Nahrung; (6) Logion vom kommenden Stärkeren und Logion von der Wassertaufe und der Geisttaufe (VV. 7f).[13] Darauf folgen unmittelbar die

bar ist. - Wäre hingegen ursprünglich *nur von einer Geisttaufe* die Rede gewesen, so müßte man erklären, wie dies damit zusammengeht, daß in frühen Traditionen (und bei Mk zumal!) Jesus sonst nie als eschatologischer Geistmittler figuriert. (Auf die Pfingsttradition und die Ostererscheinungsgeschichten kann man in diesem Zusammenhang ja nicht hinweisen, weil dort die Geistmitteilung vor allem ekklesiologisch, keineswegs aber streng eschatologisch ist, wie es bei Mt 3,11 parr der Fall sein müßte!) - Im Fall der Gleichursprünglichkeit von Geist- und Feuertaufe ist die Sachlage nicht anders. - Schließlich kann man die innerchristliche Unerklärlichkeit des Bildes von Jesus als eschatologischem Geist- und/oder Feuertäufer auch nicht mit dem Hinweis beheben, daß Jesus hier ja nur in Analogie zur zweifellosen *Tauftätigkeit des Johannes* so geschildert sei. Denn bei einer originär urchristlichen Traditionsentstehung müßte die Bewegung des Vergleichs ja umgekehrt verlaufen: Nämlich: von einem Charakteristikum Jesu ausgehend zu Johannes, bei dem dieses in heilsgeschichtlich geringerer Weise vorhanden sei. Genau diese Vergleichsform läßt sich bei dem in der vorigen Anmerkung genannten Traditionskomplex zeigen.

[11] Nicht vergessen werden dürfen aber auch die joh Varianten Joh 1,26f.30-33. Umgekehrt zeigt sich auch, wie die *christlichen Kreationen* des joh Traditionsstroms zur Sache aussehen: 1,7f.15; 10,40ff (Zeugnismotiv, Präexistenzmotiv, Zeichenmotiv): Die christliche Absicht und damit auch Herkunft ist dabei unmißverständlich.

[12] So auch die opinio communis der neueren Forschung (für viele: *Reiser,* Gerichtspredigt, 157; *Schenke,* Urgemeinde, 302). - Differenzierter allerdings *Gnilka,* Mt I, 72, der zwar das Wort von den beiden Taufen für johannitisch hält, aber die Motive vom kommenden Stärkeren und vom Ausziehen bzw. Nachtragen der Sandalen als christliche Bildung anspricht.

[13] Dabei folgender Aufbau: Logion I: (a) der kommende Stärkere - (b) Johannes ist unwürdig zum Lösen der Schuhriemen; Logion II: (a) Ich taufte mit Wasser - (b) Er wird mit heiligem Geist taufen.

Kurzperikopen von der Taufe Jesu durch Johannes und der Versuchung Jesu in der Wüste. - Der *Aufbau* von *Mt* 3,1-12 stellt sich hingegen so dar: (2') Auftrittsnotiz und Zusammenfassung der Verkündigung;[14] (1') Zitat von Jes 40,3; (4') Notizen zu Kleidung und Nahrung; (3') Zulauf zu Johannes; (5a) Gerichtspredigt des Täufers;[15] (6') Doppellogion vom kommenden Stärkeren und von der Wassertaufe und der Geisttaufe (V. 11);[16] (5b) Wiederaufnahme der Gerichtspredigt;[17] Dann folgen wie bei Mk die erweiterten Perikopen der Taufe und Versuchung Jesu.

Neben einigen Umstellungen besteht der Unterschied also einerseits darin, daß Mt den *Inhalt der Gerichtspredigt* mitteilt (5a.b). Andererseits ist das uns interessierende Material (Mt V. 11) in sich umgebaut und erweitert: Aus den zwei jeweils zweigliedrigen Logien des Mk wird bei Mt ein (der Mk-Version gegenüber konzentrisch[18] aufgebauter) Vierzeiler, in dem des Logion II des Mk den Rahmen abgibt, der das Logion I umschließt. Die Ankündigung der eschatologischen Taufe ist durch das Feuermotiv erweitert. - Auffällig gegenüber Mk ist somit insgesamt, daß erst durch die Zufügung der Gerichtspredigt (Mt VV. 7-10.12) *vor und nach* den hier zu behandelnden Logia der Ton der unerbittlichen Gerichtsansage erscheint, der fragen läßt, ob denn Johannes überhaupt eine Chance sah, das Gericht bestehen zu können.[19] Bei Mk ist von all dem keine Rede: Johannes ist hier als *Heilsprophet* geschildert, der das Volk durch

[14] Dabei ist gegenüber Mk neu, daß auch die Verkündigung des Himmelreiches in des Täufers Mund gelegt wird.

[15] Näherhin: Schlangenwort und kommendes Gericht; Früchte der Umkehr; Abrahamskindschaft; die Axt an der Wurzel; Verbrennen fruchtloser Bäume; 5a.b haben ein Gegenüber bei Lk, nicht jedoch bei Mk!

[16] Deutlich ist die gegenüber Mk neue konzentrische Verschränkung der beiden Logia ineinander: Ia - IIa - IIb - Ib; dadurch wird der bei Mk deutliche Parallelismus von Wasser- und Geisttaufe geschwächt. Überdies steht bei Mt neben der Geisttaufe auch die Ankündigung einer Taufe ἐν πυρί. Die Frage, wie sich die beiden Varianten in der Frage der traditionsgeschichtlichen Ursprünglichkeit zueinander verhalten, muß im folgenden gestellt werden.

[17] Bildwort vom Worfelmann, der Weizen und Spreu trennt.

[18] In der Literatur wird die Struktur häufig als *chiastisch* beschrieben (*Pesch;* Anfang, 121; *ders.,* Mk I, 83; *Luz,* Mt I, 148, Anm. 27 und oft). Dies scheint mir unglücklich, denn wenn einerseits die Elemente "Wassertaufe" (a) und "Geist/Feuertaufe" (a') und andererseits die Elemente "Stärkerer" (b) und "Unwürdigkeit, ihn zu bedienen" (b') zusammengehen, erhalten wir als Aufbau: a - b - b' - a'; das nenne ich im vorliegenden Fall lieber konzentrisch (*Laufen,* Doppelüberlieferungen, 97f vermeidet auch den Term Chiasmus und spricht lieber von "Verschränkung").

[19] Speziell die Täuferdeutung bei *Becker,* Täufer, bes. 21-37 (über)betont das Fehlen jedweder Heilsansage. Differenzierter etwa *Ernst,* Täufer, 308 (Zusammenfassung).

den Bußaufruf auf das im folgenden erzählte Heilsgeschehen vorbereitet.[20] - Die *lk Variante* (3,1-18) geht in den theologisch und darstellerisch wesentlichen Punkten mit Mt konform.[21] In einigen sprachlichen Details der untersuchten Passage ist Lk aber - bei grundsätzlicher Übereinstimmung mit Mt[22] - näher bei Mk als bei Mt.[23] - Folgende Beobachtung ist noch festzuhalten: Das Motiv der Feuertaufe *korrespondiert* bei den Seitenreferenten sowohl mit dem bei ihnen neu hinzugekommenen *Kontext der Gerichtspredigt* thematisch und verbatim (Mt VV. 10.12; Lk VV. 9.17) als auch mit ihrer sonstigen Darstellungsweise.[24]

(2) *Lösungsversuche*

Wir fragen nach der ältesten Traditionsgestalt; mit dieser Frage ist diejenige der synoptischen Quellenkritik natürlich eng verbunden. *Üblicherweise* wird der Befund so erklärt: Mt und Lk schöpften ihre über Mk hinausgehenden Täufermaterialien dieser Perikope aus einer geschlossenen Täuferperikope in Q, die auch Mt 3,11 par Lk 3,16 enthielt.[25] Die auffälligen gemeinsamen Abweichungen gegen Mk 1,7f stammten somit aus Q:[26] (a) Die Struktur als konzentrisch

[20] Dies wurde immer wieder bemerkt: z.B. *Lang*, Erwägungen, 466f.

[21] Eigenredaktion ist jedenfalls der Synchronismus Lk 3,1-2a; ebenso V. 15, der nach der nur von Lk gebotenen "Standespredigt" (VV. 10-14: Sondergut oder lk Redaktion? vgl. *Bovon*, Lk I, 173) zum Täuferlogion V. 16 zurückführt.

[22] Struktur von Lk 3,16 wie Mt 3,11 diff Mk 1,7f. Einfügung von καὶ πυρί. Gerichts- und Vernichtungskontext diff Mk.

[23] ἔρχεται ... ἰσχυρότερος diff ὁ ἐρχόμενος ἰσχυρότερος (Mt); λῦσαι etc. diff βαστάσαι (Mt).

[24] Bei *Mt* denke man an seine häufige und spezifische Verwendung von πύρ im Gerichtskontext: Neben Mt 3,10.11.12 noch 5,22; 7,19 (vgl. 3,10); 13,40.42.50; 18,8.9; 25,41. Auffälligerweise hat von allen diesen Stellen - außer den hier behandelten Logia - nur 18,8.9 syoptische Paralleln bzw. Vorlagen! - Bei *Lk* kann erwogen werden, ob mit dem Paar "Heiliger Geist und Feuer" nicht auf das Pfingstgeschehen angespielt ist: Apg 2,3.19 (pro: *Chevallier*, apologie, 530; *Bovon*, Lk I, 177; contra: *Laufen*, Doppelüberlieferungen, 104). Darüber hinaus verwendet auch Lk das Feuer (wie Mt und mehr als Mk) als spezifischen Gerichtstopos: Lk 3,9.16.17; 9.,54; 12,49; 17,29.

[25] So in etwa: *Pesch*, Anfang, 121f; *Dunn*, Baptism, 19ff; *Hoffmann*, Studien, 18-25.28-33; *Schulz*, Q, 368; *Laufen*, Doppelüberlieferungen, 93-125; *Schenk*, Synopse, 18f; *Fleddermann*, Coming One, 377-384; *Sato*, Q, 126-128; *Ernst*, Täufer, 13-16.48-55 (bes. 54f!).305-308; *Reiser*, Gerichtspredigt, 170-175; *Webb*, Baptizer, 262-278; *Schüling*, Studien, 59-65 und jüngst *Légasse*, baptême, 259.262ff. Aus der Kommentarliteratur nenne ich: *Pesch*, Mk I, 83-85; *Luz*, Mt I, 143.148f mit Anm. 28; *Gnilka*, Mt I, 63f.70f.72f; *Davies-Allison*, Mt I, 311; *Bovon*, Lk I, 176f.

[26] Meist: Mt folge auch bei 3,11 der Q-Vorlage recht getreu, während Lk die beiden Vorlagen mischt.

aufgebauter Vierzeiler (diff zwei Zweizeiler bei Mk) und (b) der Einbezug des Feuermotivs in die eschatologische Taufe des Stärkeren. Die Frage, ob die angenommene Q-Version oder die Mk-Fassung traditionsgeschichtlich älter ist, wird meist recht schnell zu ungunsten des Mk entschieden.[27] Nun ist für uns die Frage nach der traditionsgeschichtlichen Priorität nicht wegen der synoptischen Texterklärung an sich, sondern *wegen der Rekonstruktion des originalen Täufermaterials* wichtig; deshalb können wir uns auch gleich der Besprechung der zur Debatte stehenden *literarischen Form* und des *Motivs der Feuer- und/oder Geisttaufe* widmen:

(a) Zur Form: Dafür, daß die älteste erreichbare Traditionsgestalt die verschränkte Form, die Mt/Lk überliefern, hatte, plädiert heute die Mehrzahl der Forscher. Dabei wird meist so argumentiert, daß die unmittelbare Gegenüberstellung der beiden Taufen, die die mk Fassung erreicht, eine sekundäre Glättung sei: Mk konzentriere die Aufmerksamkeit ganz auf die Ankündigung des Geisttäufers. Seine *Form* entspreche also dieser Redaktionstendenz und sei deshalb sekundär.[28] Dagegen stehen folgende Beobachtungen: (1) "αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ... muß unmittelbar auf ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι folgen, wenn die Bilder nicht verwirrt werden sollen".[29] "Der streng antithetische Parallelismus membrorum der Markusfassung ist das Ursprüngliche; durch die Verschränkung der beiden Logien wird diese prägnante, für Priorität bürgende Form zerstört".[30] (2) Die thematisch-inhaltliche Geschlossenheit spricht für die mk Version:[31] Der Vergleich von zwei Taufen bzw. den sie spendenden Personen, wie er bei Mk rein vorliegt, wird durch die Einführung der weiteren Motive gestört: Dies gilt besonders für das Wort vom Aufbinden bzw. Nachtragen der Sandalen, das die persönliche Einordnung des Johannes in seine heilsgeschichtliche *Dienst*funktion ausdrücken will. (3) "Zu der Annahme, daß die beiden Logien ursprünglich entschränkt waren, wird man schließlich auch durch die Tatsache ermutigt, daß die Sprüche im neuen Testament noch mehrmals *voneinander ge-*

[27] Für viele: *Lohfink*, Ursprung, 184ff; *Fleddermann*, Coming One, 381ff; *Luz*, Mt I, 148, Anm. 28; *Gnilka*, Mt I, 64; *Lührmann*, Mk, 36; *Davies-Allison*, Mt I, 311; *Schenke*, Urgemeinde, 301f.

[28] Siehe für viele: *Hauck*, Mk, 13; *Pesch*, Anfang, 121; *Hoffmann*, Studien, 19-22; *Schulz*, Q, 370 mit Anm. 317; *Pesch*, Mk I, 83 (e); *Fleddermann*, Coming One, 381ff; *Dobbeler*, Gericht, 52-55; *Schüling*, Studien, 60.

[29] *Dibelius*, Überlieferung, 54.

[30] *Laufen*, Doppelüberlieferungen, 98.

[31] Thematisch-inhaltliche Geschlossenheit wird man auch dann als ein Indiz (unter anderen) für traditionsgeschichtlich hohes Alter ansehen, wenn man es nicht mechanisch und unbefragt anwenden möchte ("Das Einfachere [ist nicht] immer schon das Ältere"; dazu etwa *Berger*, Exegese, 192; *ders.*, Einführung, 85-89).

trennt vorkommen: der Taufspruch Jo 1,31.33, Apg 1,5 und 11,16, das Bild vom Lösen der Sandalen Jo 1,27 und Apg 13,25".[32] (4) Zu den bisherigen, in der Literatur immer wieder vorkommenden Beobachtungen kann man als m.E. schlagendste Argumentation noch anfügen: Der strengere Parallelismus in der Anordnung der Motive in Form des Mk ist gerade deshalb als ursprünglicher anzusehen, weil der Vergleich beim zweiten Logion genaugenommen *nicht die beiden Täufer, sondern deren Taufen* voneinander abhebt: Die Formulierung mit ἐγὼ (μέν) - αὐτὸς (δέ) läßt nur auf den ersten Blick das Gegenteil vermuten: Im Zusammenhang mit dem voranstehen Logion wäre die explizite Selbsthervorhebung des Johannes verwunderlich und ist auch der durch αὐτός bezeichnete ἐρχόμενος und ἰσχυρότερος nur *dunkel und mehrdeutig* eingeführt, so daß das Darstellungsgewicht nicht auf den Personen, sondern nur auf den "Sachen", Wassertaufe zur Umkehr und eschatologischer Taufe im heiligen Geist und/oder im Feuer liegen kann.[33] Wenn hier aber zwei Taufen voneinander abgehoben sind, dann gehören Mk 1,8a.b ursprünglich formal zusammen und die Personenwürde-bezogenen Motive aus Mk 1,7 (stärker [als ich], nicht würdig sein...) sind ein eigenständiges Wort.[34] - Insgesamt kann jedenfalls als gesichert gelten: Im vom historischen Täufer herkommenden Traditionsgut gab es eine Wortüberlieferung, die in *pointierter Weise* das eschatologische Geschehen seiner Taufe gegenüberstellte, bzw. die die Johannestaufe auf jenes hin bezog. Dies ist für unsere Fragestellung festzuhalten. Bevor dies aber ausgewertet werden kann, muß noch gefragt werden, wie der Täufer näherhin dieses eschatologische Geschehen, das er metaphorisch als Taufe bezeichnete (βαπτίσει), darstellt: Dies ist die Frage nach dem ursprünglichen Präpositionalobjekt am Schluß von Mk 1,8 parr.

---

[32] *Laufen,* Doppelüberlieferungen, 98 (siehe insgesamt aaO. 97-99.116). Die Ursprünglichkeit der mk Überlieferungsvariante in formaler Hinsicht vertreten u.a. auch *Dibelius,* Überlieferung, 54; *Lohmeyer,* Mk, 17; *Lang,* Erwägungen, 467; *Ernst,* Täufer, 13f; fragend *Schürmann,* Lk I, 172: "Ob Mk die ursprüngliche Abfolge bewahrt und Q die beiden Hälften sekundär verschachtelt hat?"

[33] Auch *für sich allein genommen* kann das Interesse von Mk 1,8 par Mt 3,11a.d par Lk 3,16b.e nur auf den *Taufen,* nicht auf den Personen, von denen ja überhaupt keine näheren Angaben gemacht werden, liegen: Das Schwergewicht liegt strukturell und von den Motiven her zweifellos achtern!

[34] Damit ist die Frage nach der Herkunft der Motivreihe Mk 1,7 par noch nicht entschieden: Wegen ihres *personenbezogenen* Charakters wäre denkbar, daß sie erst christlichen Ursprungs ist und somit sekundär aus dem Vergleich der Taufen herausentwickelt wurde (*Schüling,* Studien, 63f mit Literatur). Andererseits ist zu bedenken, daß Mk 1,8 parr in der jetzigen Form eines Kontexts bedarf, der das Pronomen αὐτός trägt. (*Hoffmann,* Studien, 25 und *Laufen,* Doppelüberlieferungen, 99 meinen, ursprünglich hätte statt αὐτός überhaupt ἐρχόμενος gestanden; das Pronomen wäre erst eingesetzt worden, als die personenenbezogene Motivreihe und das Wort von den beiden Taufen zusammengekommen waren.)

(b) Zur angekündigten eschatologischen Taufe: Wenn gefragt wird, *wie* sich Johannes die eschatologische Taufe "vorstellte", können wir von den Motiven (heiliger) Geist und Feuer ausgehen: Er sprach also entweder von einer *(Vernichtungs)Taufe im Feuer* des Gerichtes oder einer *Taufe im heiligen Geist,* womit die heilvolle Geistausgießung der Endzeit gemeint sein müßte. Schließlich wäre noch die Ankündigung einer Taufe *im Gerichtsfeuer und im heiligen Geist* bei Johannes denkbar, womit er auf die "alternativen" Schicksale der Menschen hinwiese: Wer jetzt umkehrt und die Wassertaufe annimmt, dem gilt die Heilstaufe im Geist; dem Unbußfertigen gilt die Vernichtungstaufe im Feuer.[35] - Nach der heute zumeist vertretene Erklärung hat der historische Johannes seiner Wassertaufe die endzeitliche Taufe *im Feuer des Gerichts* gegenübergestellt.[36] Doch auch die "alternative" Lösung, wonach beide Motive gleich ursprünglich beim Täufer verankert sind und die beiden eschatologische Möglichkeiten - Heil oder Vernichtung - vorstellen, wurde und wird vertreten;[37] ebenso jene Lösung, derzufolge der johannitische Vergleich ursprünglich der Wassertaufe die eschatologische Taufe mit *heiligem Geist* gegenüberstellte.[38]

Ich spreche mich für die letztgenannte Möglichkeit aus und begründe dies folgendermaßen: (1) Der Parallelismus im Vergleich der beiden Taufen kann nicht als *Gegensatz,* sondern nur als *Überbietung* aufgefaßt werden: Jede andere Deutung würde der Johannestaufe den Heilsaspekt zuweisen, den Unheilsaspekt

---

[35] Weitere Varianten sind noch denkbar: Abstrahiert man vom Adjektiv *heilig,* das dann ein christlicher Zusatz wäre, so könnte das Paar ἐν πνεύματι καὶ πυρί ein (semitisierendes) hendiadyoin sein und als "Taufe im Feuersturm" nur die *Gerichtstaufe* (wie oben) meinen (so *Schweizer,* TWNT VI, 397; vgl. dazu auch Jes 4,4 LXX: ἐν πνεύματι κρίσεως καὶ πνεύματι καύσεως); zur Auseinandersetzung: s. im folgenden Text. - Faßt man das Feuermotiv als Symbol für den Geist (Gottes), so hätten wir das sinnmäßig entgegengesetzte hendiadyoin: Geist und Feuer sei dann eine einheitliche Heilsverheißung. Zu dieser Deutungsvariante kritisch *Laufen,* Doppelüberlieferungen, 103f.

[36] *Laufen,* Doppelüberlieferungen, 413, Anm. 51 bietet eine lange Liste; daraus und darüber hinaus nenne ich: *Bultmann,* Geschichte, 116.134.262; *Hoffmann,* Studien, 29ff; *Schulz,* Q, 368; *Lohfink,* Ursprung, 184ff; weiters: *Luz,* Mt I, 184, Anm. 28; *Bovon,* Lk I, 177; *Sato,* Q, 127; *Reiser,* Gerichtspredigt, 174; *Schenke,* Urgemeinde, 302. - Dabei wird näherhin häufig so differenziert, daß Johannes nur vom Gerichtsfeuer sprach und daß Q das Geistmotiv hinzufügte, um den mit Jesus identifizierten Kommenden nicht ohne eschatologischen *Heilsaspekt* zu lassen (für viele: *Dobbeler,* Gericht, 49ff.55ff).

[37] *Laufen,* Doppelüberlieferung, 413, Anm. 50 bietet eine Autorenliste; ich nenne bzw. füge hinzu: *Sint,* Eschatologie, 141, Anm. 50 (mit älterer Literatur); *Lang,* Erwägungen, 469-472; *Hollenbach,* Aspects, 867; *Schenk,* Synopse, 19; *Webb,* Baptizer, 272-278; *Légasse,* baptême, 265-273.

[38] So nach ausführlichen motivgeschichtlichen und formalen Überlegungen *Schürmann,* Lk I, 174-177; ihm folgen *Laufen,* Doppelüberlieferungen, 107 und neuerdings *Schüling,* Studien, 62f.

aber beim eschatologischen Geschehen belassen, was aber im Rahmen einer vom AT und vom Judentum herkommenden Eschatologie nicht denkbar ist. Auch und gerade weil Johannes der Prophet des bevorstehenden Gerichtes ist, so hätte seine Botschaft und Umkehrforderung keinen Sinn, wenn sie nicht eine Heilschance für die Umkehrbereiten sehen würde. *Es muß in diesem Logion deshalb um das eschatologische Analogon zum Taufempfang der Bußwilligen gehen;*[39] und dies kann nur - wenn man nicht eine absurde Verkündigung unterstellt - ein Heilsgeschehen sein. Deshalb ist P. Hoffmanns "Paraphrase", die den Gegensatz der beiden Taufen begründen soll, auch *nicht textgemäß:* "Jetzt habt ihr noch eine Möglichkeit, nutzt sie, denn bald im Feuergericht wird es zu spät sein".[40] - (2) Die Vorstellung von der Geisttaufe hat aber im Taufspruch nicht nur Platz, sie wird überhaupt das einzige Motiv gegenüber der Wassertaufe gewesen sein: Neuerlich ist mit der prägnanten Gegenüberstellung von Bußtaufe und endzeitlicher Taufe zu argumentieren: Wäre diese, im Sinn der "alternativen" Lösung, nämlich ein Scheidungsgeschehen zum Heil oder zur Vernichtung - je nach jetzt vollzogener Buße und Taufe oder jetziger Unbußfertigkeit -, dann käme der glatte Parallelismus ins Rollen: Wäre im zweiten Glied des Logions auf eine *Alternative* abgehoben, müßte diese auch im ersten Glied wenigstens angedeutet sein, z.B. durch eine *konditionale Nuance*; diese etwa nach dem Muster: "Falls jemand (Buße und) Wassertaufe nicht akzeptiert, der verfällt dem Feuer der Gerichtstaufe. Wer sich hingegen (bekehrt und) taufen läßt, der hat Anteil am endgültigen Heil der Geisttaufe". Nun fehlt im Text aber jeder Anhalt

[39] In diesem Sinn zutreffend *Dunn,* Spirit-and-Fire, 86: "The two baptisms are to be administered to the same people (ὑμᾶς); so the baptisands must have regarded John's prophecy as a promise of grace rather than a threat of wrath, and must have accepted John's baptism as in some sense a preparation for the baptism of the Coming One".

[40] So *Hoffmann,* Studien 28f: Die Paraphrase trifft den Sinn der *Bußpredigt* (Mt 3,7-10), nicht aber den von 3,11! Ebensowenig sachgemäß ist, was *Sato,* Q, 127 "Gattungskritik" des Logions nennt: "Lk 3,16d par ('Er wird euch in Feuer eintauchen') ist der Form nach eine 'unbedingte Unheilsankündigung'", während die erste Spruchzeile diese nur vorbereite; deshalb habe das Ganze den Charakter der *Drohung:* "Ich will euch mit Wasser taufen und retten. Wenn ihr euch aber durch mich nicht taufen laßt ..." (ebd.). Erst die nicht textgemäße Paraphrasierung mit *"wenn"* erzeugt den von Sato gewünschten Sinn. Gerade die *Form* (von "Gattung" sollte man hier nicht sprechen!) mit ihrer Gegenüberstellung indiziert den heilsgeschichtlich-eschatologischen Vergleich, der dann aber nicht im Gegensatzschema Heil/Unheil liegen kann, sondern nur im Überbietungsschema Weniger/Mehr. - Daß dieser *Überbietungscharakter* für das Verständnis der Endzeit-Taufe notwendigerweise einen Heilsaspekt impliziert, betonen auch *Schürmann,* Lk I, 176; *Lang,* Erwägungen, 468 ("Für eine exklusive Gerichtsverkündigung des Täufers entstehen jedoch große Schwierigkeiten durch die Erwägung, daß Johannes seine Wassertaufe als Unterpfand der Rettung anbot, das Feuergericht aber keine positiv überbietende Entsprechung zu der so verstandenen Wassertaufe darstellt"); *Laufen,* Doppelüberlieferungen, 107; *Schüling,* Studien, 62f.

für ein solches Verständnis. Das erste Glied spricht *nicht* von der Wassertaufe des Johannes *unter dem Aspekt ihrer Akzeptanz/Nichtakzeptanz* durch die Menschen, die damit schon der Geisttaufe einerseits und der Feuertaufe andererseits zugewiesen würden. - (3) Gegen unsere Positionsnahme darf nicht ins Treffen geführt werden, daß das Motiv von der eschatologischen Geist*taufe* nicht in der Tradition auffindbar sei. Denn die endzeitliche *Ausgießung* des Gottesgeistes ist ebenso ein gängiger Hoffnungstopos wie die endzeitliche Reinigung durch den Geist.[41] Daß diese Vorstellungen sich - in einem Logion, das die Johannestaufe in eine Beziehung zu ihnen setzt - zur Geist*taufe* transformieren, ist vorstellbar und geradezu erwartbar. Weiters darf nicht vergessen werden, daß der realienkundliche Erklärungsbedarf für die Vorstellung "Feuertaufe" zweifellos größer ist als für "Geisttaufe", da durch das gut bezeugte Motiv von der Geistausgießung das πνεῦμα metaphorisch schon in die Nähe der Vorstellung einer Flüssigkeit gerückt ist. - (4) Daß im *Kontext* des Täuferlogions bei Mt und Lk mehrfach vom Gericht unter dem Aspekt des vernichtenden Feuers die Rede ist, ist kein Argument *gegen, sondern vielmehr für* die Ursprünglichkeit der Gegenüberstellung Wassertaufe/Geisttaufe an *unserer* Stelle. Denn einerseits kann gerade diese *Kontextsituation* die Zufügung der Feuertaufe im Lauf des Redaktionsprozesses angeregt haben.[42] Andererseits kann, wie schon betont wurde, dem historischen Täufer der Heilsaspekt in seiner Verkündigung nicht abgesprochen werden.[43] Daraus folgt aber auch: Gerade wenn es stimmt, daß Johannes in seiner Gerichtsnaherwartung vor allem den Unbußfertigen die Vernichtung androhte, dann ist es umso wahrscheinlicher, daß er *hier, wo jene Wassertaufe bewertet wird, die doch nur den Umkehrwilligen zukommt, vom Heil - und nur von diesem! - spricht:* von dem Heil, das Buße und Taufe überhaupt erst sinnvoll macht!

[41] Belege z.B. bei *Schürmann,* Lk I, 173, Anm. 83; *Lang,* Erwägungen, 468; *Ernst,* Täufer, 307, Anm. 133 sowie oben S. 295, Anm. 2. - Ausführlich und sorgfältig stellt sich *Dunn,* Spirit-and-Fire, 88-91 dem oben formulierten Einwand mit dem Ergebnis (aaO. 91): Eine explizite Vorstellung vom *geistausgießenden Messias* ist im Judentum vor Johannes nicht bezeugt; doch sind die beiden Vorstellungen von der *endzeitlichen Geistausgießung* und vom *geistgesalbten Messias* bezeugt. Eine Fusion der beiden Themen lag in der Luft. Johannes kann sie vollzogen haben.

[42] Entweder schon in der vorsynoptischen Gemeindetradition, (dann wäre aber zu erklären, warum Mk sie wieder strich), oder erst in der nachmk Redaktionsphase.

[43] Eine Gerichtsdrohung im Kontext *einer Umkehrmahnung,* die nicht auch wenigstens implizit die Möglichkeit der Rettung andeutet, wäre absurd. Diese Überlegung findet sich bei der Abwehr eines rein "negativen" Täuferbildes oftmals (so für viele: *Dunn,* Spirit-and-Fire, 85f; *Ernst,* Täufer, 308f; *Légasse,* baptême, 268). Zu fragen ist zudem, inwieweit nicht die christliche Täuferüberlieferung zusätzlich Johannes zum Gerichtsboten stilisierte, um davon Jesus als Heilsbringer abheben zu können.

M.E. kann somit als gesichert angenommen werden, daß zur authentischen Überlieferung von Johannes dem Täufer ein Spruch gehörte, der in direktem und unmittelbarem Gegenüber die von ihm angebotene *Wassertaufe* in Beziehung setzt zum bevorstehend geglaubten endzeitlichen Geschehen. Dieses Geschehen wird in der Metapher der *Taufe im Heiligen Geist* vorgestellt. Eine nähere inhaltliche Bestimmung dieses Zusammenhangs von Wassertaufe und Geisttaufe ist nicht ausgeführt. Angesichts der Tatsache, daß die Übernahme der Taufe zweifellos in Zusammenhang mit einer konkreten Umkehr und Hinkehr zu Gott stehen muß, dürfte klar sein, daß die erwartete Heilstaufe jene betrifft, die der Warnung des Propheten folgen, Buße tun und sich taufen lassen.[44]

3.2.4.4 *Hinweise zur Auswertung*

Wenn wir dieses Ergebnis nun mit unserer Frage nach Reinigungs- und Reinheitsitineraren in der religionsgeschichtlichen Nachbarschaft von Joh 13,10 konfrontieren, so sind *Entsprechungen* wie *Unterschiede* zu bemerken: Während Joh 13,10 sich damit auseinandersetzt, was nach einer grundlegenden Vollwaschung noch nötig sei, um ganz rein zu sein, so geht das Täuferlogion - allerdings ohne die χρείαν ἔχειν-Terminologie - vergleichbar, doch umgekehrt vor: Es redet von dem, was derjenige, der an der kommenden Geisttaufe teilhaben

[44] Wir schließen die Auseinandersetzung mit Mk 1,7-8 an diesem Punkt. Manches ungelöste Problem können wir auf sich beruhen lassen, so vor allem die Frage, wer der Geisttäufer näherhin sei: Gott selbst (so z.B. *Schenk,* Gefangenschaft, 455f; *Reiser,* Gerichtspredigt, 171ff; *Schenke,* Urgemeinde, 302) oder eine eschatologische Gestalt wie etwa der Menschensohn (so z.B. *Becker,* Täufer, 35f)? - Ohne näher darauf eingehen zu können, weise ich zudem darauf hin, daß - *nachdem sich die Version Mk 1,7-8 in Aufbau und Motivik als traditionsgeschichtlich älter erwiesen hat als die Parallelfassung bei Mt/Lk* - auch die *synoptische* Erklärung dieses Befundes neu und mit mehr Vorsicht als bisher anzugehen ist: Die übliche Lösung mit Verweis auf eine parallele (und ursprünglichere!) Überlieferung des Logions in Q dürfte bei näherer Prüfung in arge Schwierigkeiten kommen (vgl. die Hinweise bei *Fuchs,* Überschneidungen, 57-78, bes. 67-73 und zuletzt *Niemand,* Täuferlogien, 63-95). Jüngst versucht auch *Walter,* Mk 1, 457-478 aufgrund der *minor agreements* bei Mk 1,2-8 einen "neuen" quellenkritischen Ansatz ohne Annahme einer Doppelüberlieferung, den er in der Annahme eines (syrischen) Ur-Markus, den Mt und Lk benützen, und eines (römischen) kanonischen Markus sieht. Gerade die obigen Überlegungen zum traditionsgeschichtlichen Vorrang des Mk vor der Mt/Lk-Fassung sollten aber zeigen, daß der gegenüber Mk sekundäre Charakter der Mt/Lk-Fassung Ausgangspunkt aller quellenkritischen Überlegungen sein muß. Deshalb erklärt eine Deutero-Markus-Hypothese den Befund besser als die Annahme eines Ur-Markus, was interessanterweise Walter *für die vorliegende Perikope* selbst zugibt, aber keine Konsequenz daraus zieht (aaO. 467f).

will, *jetzt schon* tun kann und muß: die Übernahme der Bekehrungstaufe im Wasser. Pointiert formuliert: So wie nach Joh 13,10 der "Getaufte" *noch* die Fußwaschung nötig hat, um ganz rein zu sein, so hat nach Mk 1,8 derjenige, der an der Geisttaufe Anteil haben soll, *zuvor* die Umkehrtaufe im Wasser nötig. Es geht also beide Male um das Abwägen zweier verschiedener Waschungen bzw. Taufen. - Die Differenzen sind aber unübersehbar: Bietet Johannes zweifellos ein "eschatologisches Taufitinerar", in dem die endzeitliche Taufe nur im übertragenen Sinn ein Wasserritus ist, so vergleicht Joh 13,10 zumindest auf der Textoberfläche und auf den ersten Blick zwei real gemeinte Waschungen ohne eschatologischen Zusammenhang. Wir sehen also: Das Täuferlogion ist zwar geeignet, den thematischen Horizont zu bezeugen, in dem eine Regel wie Joh 13,10 zu verstehen sein wird: Offensichtlich war es im täuferischen religiösen Milieu, das den Tradenten der Überlieferungen des JohEv geographisch, zeitlich und inhaltlich nicht ferne steht, möglich oder üblich, den eigenen Waschungsritus in einem größeren heilsgeschichtlichen - hier konkret *eschatologischen* - *Rahmen* einen Platz zuzuweisen. Diese erkannte Analogie sollte nicht unterschätzt werden. Allerdings: Eine präzise Auskunft über Sinn und Anlaß des Logions Joh 13,10 in Zusammenhang mit der Fußwaschungserzählung erhielten wir noch nicht.

3.2.5 REINHEIT UND REINHEITSITINERAR BEI DEN MANDÄERN

Wollen wir die religiösen Schriften der *Mandäer,* einer gnostisch-dualistischen Taufreligion, die sich bis heute in Mesopotamien erhalten hat, als Verstehenshilfe und religionsgeschichtliche Konterkarierung unseres johanneischen Textes heranziehen, müssen wir die zeitliche und geographische Nähe ihrer Anfänge zum entstehenden Christentum voraussetzten: Damit ist die früher vieldiskutierte *"Mandäische Frage"* angesprochen.[1] Nachdem sich beide Extrempositionen der Forschungsgeschichte - hie: vorchristliche, jüdisch-heterodoxe Sekte in unmittelbarer Nachbarschaft zu Johannes dem Täufer und Urchristentum; da: Entstehung im mittelalterlichen Arabien ohne jede Beziehung zum westsemitischen Raum - nicht durchsetzten konnten, scheint ein *milieuvergleichender* Blick von unserem Text Joh 13,10 mit seinem Waschungsitinerar auf die verschiedenen religiösen Waschungen der Mandäer legitim.[2]

Nach dem Urteil maßgeblicher Autoren gehen die Wurzeln oder wenigstens die Vorläufer der mandäischen Religion bis in das Palästina der ntl. und nachntl. Zeit zurück: Schon im 4. Jhd. sind sie als eigenständige Sekte extern bezeugt.[3] Ihre Schriften liegen zwar in der heutigen Form nicht vor dem 8. Jhd. vor, aber die Texte selbst lassen auf viel frühere Traditionsentstehungen im westsemitischen Raum schließen: Das gnostisch-dualistische Daseinsverständnis mit den entsprechenden Mythen vom Urmensch und Erlöser, wie es uns in den ältesten

1 Siehe *Thomas,* Mouvement, 186-267, bes. 210-240.240-267 (Zusammenfassung S. 266f); *Brandt,* Baptismen, 146ff (gegen die Verwendung im Zusammenhang mit dem NT); *Schmitt,* DB Suppl V, 758-788, bes. 783ff; *Schnackenburg,* Evangelium, 27-31; *Rudolph,* Mandäer I, bes. 59-118.222-252.252-255 (Zusammenfassung); *Schulz,* Komposition, 170-182; *Sint,* Eschatologie, 99-102; *Rudolph,* Baptisten, 17ff. Zuletzt die Überblicke *Ernst,* Täufer, 372-383 und *Rudolph,* TRE XXII, 19-25. - Die Brennpunkte der Diskussion waren die Fragen nach dem historischen Verhältnis zu den Täuferjüngern (*Sind* die Mandäer Nachfahren von Anhängern des Johannes?) und nach dem religionsgeschichtlichen Verhältnis zu den gnostisierenden Instanzen im JohEv. - Eine weitere Darstellung der Mandäer mit *interessantem Fotomaterial zur heutigen Situation und Lebensweise* bietet *Rudolph,* Gnosis, 366-399.

2 Wir beabsichtigen keine religionsgeschichtlichen Direktableitungen, sondern tasten das Umfeld des NT nach Texten und Vorstellungen ab, die die Frage beantworten sollen, ob ein Text wie die von uns rekonstruierte Fußwaschungstradition motivisch überhaupt denkbar ist!

3 In manichäischen Texten ist davon die Rede, daß der Vater des Mani Mitglied der Mandäer gewesen sei, mithin Mani in dieser Umgebung aufwuchs: dazu *Schmitt,* DB Suppl V, 783f und *Rudolph,* Mandäer I, 191f.

Schichten der Texte entgegentritt, verweist auf die frühe (heterodox-jüdische und heterodox-christliche) Gnosis des Westens.[4] Auch die ausführlichen "Wasserriten sakramentaler und lustrativer Art ... (lassen sich) auf die Welt der ostjordanischen syrischen Taufsekten semitischer Provenienz (zurückführen)".[5] Weiters legen die durchgängige Betonung, daß der *Jordanfluß* das himmlische Taufwasser sei, historische Bezüge auf Jerusalem und die Hinweise auf Johannes den Täufer einen Ursprung im palästinisch-syrischen Raum nahe.[6]

Die Mandäer übten drei verschiedene Formen der Waschung: die eigentliche Volltaufe, maṣbūtā, und zwei Arten von Lustrationen, rišāmā und ṭamāsā. Die maṣbūtā - wir kennen sie durch die noch heute lebendige Übung und aus den entsprechenden Texten der Qolasta, des Gebetbuchs der Mandäer - ist ein ausführlicher Taufritus, der verpflichtend an Sonntagen vollzogen wird.[7] Die Anwesenheit eines Priesters ist dafür Voraussetzung. Nach vorbereitenden Riten zur Weihe und "Eröffnung" des "Jordanflusses" werden die Mandäer eingeladen, ins Wasser zu steigen; dabei wird folgendes Invitatorium rezitiert: "In the name of Life! Let every man whose strength enableth him and who loveth his soul, come and go down to the Jordan and be baptised and receive the Pure Sign; put on robes of radiant light and set a fresh wreath on his head".[8] Zunächst vollzieht der Täufling selbst eine dreifache Immersion. Dann taucht ihn der Priester un-

4 Dazu etwa *Rudolph,* Mandäer I, 252f; auf die leidige Frage nach einer "vorchristlichen" Gnosis braucht hier nicht eingegangen zu werden.

5 *Rudolph,* Mandäer I, 254; siehe auch II, 380.

6 Die Ansicht, daß die Täuferhinweise im mandäischen Schrifttum *allesamt* erst aus islamischer Zeit stammten, wodurch die Mandäer sich unter den Schutz eines auch von den Arabern anerkannten Propheten stellten, ist seit den Untersuchungen in *Schou-Pedersen,* Überlieferungen, 206-226 (Zustimmung: *Ernst,* Täufer, 381ff) widerlegt. Die Spätdatierung (z.B. H. Lietzmann) wird heute insgesamt kaum mehr vertreten, womit umgekehrt natürlich noch nichts über den Grad der Verwendbarkeit für die NT-Auslegung gesagt ist. Für ein ganz frühes "Auswanderungsdatum" der Urmandäer aus Palästina in östlichere Gegenden trat *Macuch,* Alter, 452-467 ein: Die Regierungszeit des Perserkönigs Artabanus III. (12-38 n.Chr).

7 Siehe die entsprechenden Qolasta-Stellen in den Ausgaben *Lidzbarski,* Liturgien, 3-61 bzw. *Drower,* Prayerbook, 1-32 (bes. 18,1 [ich zitiere jeweils nach den Editionen mit Seiten- und evt. Zeilenangabe]). Weitere Hinweise finden sich auch im sog. Ginzā, dem "Schatz" der Mandäer (*Lidzbarski,* Ginzā, 283,16ff.31ff; 451,34) und im sog. Johannesbuch (*Lidzbarski,* Johannesbuch, 45 [§ 11, Nr. 41]) und an vielen weiteren Stellen. - Ich folge hier der zusammenfassenden Darstellung bei *Rudolph,* Mandäer II, 77-90; vgl. weiters die Studien *Segelberg,* Maṣbūtā, 115-124 und *Widengren,* Inthronisation, 129-152; vgl. zuletzt *Grech,* pratica, 66-68.

8 *Drower,* Prayerbook, 13 (vgl. auch aaO. 30) bzw. *Lidzbarski,* Liturgien, 26f (vgl. auch aaO. 56f).

ter, was das Zentrum der ganzen Handlung darstellt.[9] Dann zeichnet der Priester dem Täufling dreimal die Stirn mit Wasser und spricht dabei die Taufformel: "N. son of N. [Name der Mutter!] thou hast been signed with the Sign of Life and the name of the Life and the name of Manda-d-Hiia were pronounced upon thee. Thou hast been baptised with the baptism of the great Bihram, son of the mighty (life). Thy baptism will protect thee and will be efficacious. The name of the Life and the name of Manda-d-Hiia are pronounced upon thee!"[10] Ein ritueller Wassertrunk, eine Bekränzung des Täuflings mit einem Myrtenkranz, eine Handauflegung und ein ritueller Handschlag schließen die Taufe ab. Es folgt noch die "Dekonsekration", wörtlich "Festigung" des Jordans. Weiters sind mit dem Ritual der Sonntagstaufe noch ein Mahlsakrament und ein Salbung mit Öl verbunden.[11]

Die kleineren Waschungsriten, rišāmā und ṭamāsā sind demgegenüber jederzeit und ohne Gegenwart des Priesters vollziehbar, erstere ist eine einfache körperliche Reinigung, zweitere eine dreifache Selbstimmersion; beide haben ein fixes Ritual und werden bei bestimmten rituellen, ethischen oder magischen Verunreinigungen angewendet.[12] - Die drei Taufformen wurden bei vielen, jeweils festgelegten Anlässen angewendet und auch mit weiteren Riten kombiniert: Priesterweihen, Reinigungen des Priesters nach Vergehen - dabei mußte bis zu 360mal die maṣbūtā vollzogen werden -, Reinigung nach Schwangerschaft, nach dem ersten Geschlechtsverkehr, Reinigung zu Festzeiten u.a.m. *Für uns interessant ist die Tatsache, daß auch ein Fußwaschungsritus mit der Taufe kombiniert werden konnte:* Der šišlam-rba, der mythische Prototyp aller mandäischen Priester und zugleich eine messianische Personifikation des "verborgenen Adam", *erhält nach seiner Investiturtaufe die Füße gewaschen.*[13] Man wird annehmen müssen, daß diese Beschreibung eines mythischen Geschenens einer konkreten rituellen Praxis bei der mandäischen Priesterweihe entspricht.[14] Eine schlagende Parallele zu Joh 13,10, wo ebenso eine Vollwaschung und eine Fußwaschung zusammengestellt sind, ist jedenfalls feststellbar. Auch wenn man die-

9 "And they shall descend behind thee and shall submerge three times ... Dip them with thy right hand, grasp them with thy left and place them between thee and thy staff and dip them under twice": *Drower,* Prayerbook, 13 bzw. *Lidzbarski,* Liturgien, 27.

10 *Drower,* Prayerbook, 14 bzw. *Lidzbarski,* Liturgien, 27.

11 *Drower,* Prayerbook, 14-21.

12 Dazu *Rudolph,* Mandäer II, 105-112.

13 So das "mythische Ritual" bei *Drower,* Coronation, IX und 11. - Noch vor der Veröffentlichung dieses Rituals konnte *Rudolph,* Mandäer II, 300-306 die Priesterweihe nur allgemein beschreiben; aaO. 302 erwähnt auch er die Fußwaschung nach der Taufe.

14 So zuletzt auch *Buckley,* Making, 199 (mit Anm. 39) in ihrer ausführlichen Beschreibung des Priesterweiherituals.

sen Befund nicht im Sinn einer - in welche Richtung auch immer führenden - Direktbeeinflussung überbewerten darf: Jedenfalls weist dieses Mythenmotiv und die damit einhergehende rituelle Praxis auf die Tatsache der Zusammenstellung verschiedener Reinigungsriten und -stufen in "Theorie und Praxis" im religiösen Umfeld des joh Logions hin.[15]

Welchen Sinn gaben die Mandäer diesen ihren Waschungen? In ihren dualistischen kosmologischen Spekulationen gehört das Element Wasser zunächst ganz in den göttlichen Bereich der Lichtwelt.[16] Alles lebendige, d.h. fließende und insofern kultfähige Wasser wird Jordan genannt und hat seine reinigende Lebenskraft vom Ursprung des himmlischen Jordan. Diese Idee des Lebenswassers aus der Lichtwelt ist sehr breit ausgeführt und begegnet allenthalben: z.B. in den stehenden Ausdrücken aus der rituellen Praxis und mythischen Soteriologie wie etwa Gürtel, Stab, Fächel, Duft, Höhen, Schwert *lebendigen Wassers.* Der "himmlische Jordan" scheint zudem personifiziert zu sein; er hat zwei Hüter, ja er ist überhaupt die Urmaterie, aus der die Schöpfung entstanden ist;[17] auch die Seelen sind aus ihm geboren, alles Leben kommt aus ihm.[18] Von daher versteht sich die Bedeutung der Taufe: Sie gibt Anteil am Leben in universeller Weise: Auch im Himmel wurden oder werden die Lichtwesen getauft.[19] Demgegenüber ist "die irdischen Taufe ... Abbild der himmlischen Taufe und zugleich Symbol der Zugehörigkeit der Seele zur Lichtwelt. Die Taufe gewährleistet und gibt die reale Verbindung der gefallenen göttlichen Seele mit dem ebenfalls aus dem Jenseits stammenden Wasser".[20] Der häufige Vollzug der Taufe stellt somit die Verbindung der Seele zu ihrer Heimat sicher und ist Bedingung für eine Rück-

15 In der Forschung zur joh Fußwaschungsperikope spielte die erwähnte mandäische Praxis bei der Priesterweihe bisher keine Rolle. Einzige Ausnahme, soweit ich sehe, ist *Lattke,* Einheit, 149, Anm. 2 mit der kurzen Notiz: "Die Frage der Herkunft der Fußwaschung (gerade auch im Sinne der vorjohann. Erzählung) ist m.E. noch nicht geklärt. Die Erwägung irgendeines Bezugs zur Fußwaschung bei der mandäischen Priesterweihe (vgl. *Rudolph,* Mandäer II, S.302 *ohne* Hinweis auf Joh 13) habe ich wieder verworfen". - Die Frage nach der *Herkunft* der vorjoh Fußwaschungsüberlieferung wird die mandäische Priesterfußwaschung tatsächlich nicht klären können; doch zur Klärung des ursprünglichen Milieus und Sinnzusammenhangs ist sie nicht von vornherein auszuschließen.

16 Etwa: "Alle Welt bezeugt, daß das lebendige Wasser unterhalb des Thrones Gottes hervorkommt", *Lidzbarski,* Ginzā, 281,21f.

17 Dazu etwa folgende Stellen: *Lidzbarski,* Ginzā, 292,14-21; weiters 235,28ff; 290,2ff; 381,14; 566,5f; *ders.,* Johannesbuch, 207 (§ 59, Nr. 218).

18 Etwa: *Lidzbarski,* Ginzā, 73,21-26; *ders.,* Johannesbuch, 9,4 (§ 1, Nr. 4fin); 82,14 (§ 18, Nr. 76); 115,11f (§ 32, Nr. 116fin). Dazu die ausführliche und belegte Darstellung bei *Rudolph,* Mandäer II, 61-74.

19 Darstellung und Belege bei *Rudolph,* Mandäer II, 92f.

20 *Rudolph,* Mandäer II, 93 (im Original kursiv).

kehr nach dem Tode.[21] Zugleich vermittelt die Taufe die Sündenvergebung, wenn dieser Aspekt auch untergeordnet bleibt: Diese Reinigung ist magisch gedacht und beinhaltet keinen ethischen Imperativ zum Reinbleiben von Sünden.[22] Eine ähnliche Wirkung haben auch die beiden kleineren Waschungsriten, welche in der späteren Praxis überhandnahmen und das echte Taufsakrament, das den gefallenen Seelen die Rückkehr zum Lichtreich ermöglichen soll, durch reichlich magische Riten ersetzten, die alle möglichen Unreinheiten entfernen.[23] Sowohl für die maṣbūtā wie für die beiden Lustrationen ergibt sich also die Notwendigkeit oftmaliger Wiederholung. Als Zentrum der ganzen mandäischen Religiosität müssen also die lebenslang wiederholten Taufen als Mittel zur Überwindung der unreinen Welt und zur Heimkehr der Seele ins Lichtreich angesehen werden. - Somit: Die Reinheit ist Ziel eines langen Weges, erreicht wird sie in vielen einzelnen Etappen vorläufiger und anfanghafter Reinigung, bis die Seele endgültig in den Lebensbereich zurückkehrt. Der bei den Mandäern aufgefundene religiöse Themenhorizont ist insofern mit jenem *vergleichbar*, in dem die rekonstruierte Fußwaschungsüberlieferung angesiedelt sein wird.

21 Vgl. dazu die Totenriten, masiqtā, d.h. Aufstieg. Interessant ist die Vorstellung der *Jenseitstaufe:* Die aufgestiegene, gereinigte Seele wird vor Erreichung des letzten Ziels im himmlischen Jordan nochmals getauft und somit endgültig und ganz rein. Texte: *Lidzbarski,* Johannesbuch, 239,12ff (§ 74, Nr. 270); *ders.,* Ginzā, 385,39f; 492,29ff. Darstellung und Kommentierung: *Rudolph,* Mandäer II, 93.

22 Dazu *Rudolph,* Mandäer II, 97-100.

23 Dazu *Rudolph,* Mandäer II, 112.

3.2.6 WEITERE MATERIALIEN

Bevor wir unseren Rundgang durch das religionsgeschichtliche Umfeld des NT, der sich auf die Suche nach Reinheitsvorstellungen und Waschungsitineraren machte, beenden, weise ich noch auf einige Überlieferungskomplexe hin, die in einschlägigen Untersuchungen gelegentlich eine Rolle spielten. Dies geschieht im Bewußtsein, daß die aus diesen Bereichen noch beibringbaren Texte und Motive *zu unserer Sache nichts Wesentliches mehr beitragen*. Es ist hier also vor allem davon die Rede, warum die folgenden Themen bzw. Texte nicht mehr eigenständig und ausführlich zur Sprache kommen: (1) die im rabbinischen Schrifttum belegte Praxis der *Proselytentaufe;* (2) mögliche Zeugnisse für ein Fortleben von *Täuferjünger-Gemeinden* (auch und vor allem außerhalb Palästinas); Hinweise auf (juden)christliche Tauf- bzw. Wiedertäufersekten; (3) Überlegungen zu rituellen Waschungen in den hellenistischen Mysterienreligionen.

(1) Zur Proselytentaufe:[1] Spätestens für das 2. Jhd. n.Chr. ist beim Prozeß der Eingliederung von Proselyten in die jüdische Volks- und Religionsgemeinschaft neben der Beschneidung ein rituelles Vollbad als Initiationsritus belegt.[2] Dieser Usus spielte innerhalb der Forschung bei der Frage nach den Wurzeln der Johannestaufe und der christlichen Taufe eine nicht unbedeutende Rolle. Dabei ging es vor allem um die Fragen, ob die Proselytentaufe auch in ntl. Zeit schon geübt wurde[3] und ob sie thematisch-inhaltlich mit der eschatologisch geprägten Bußtaufe des Johannes bzw. der eschatologisch geprägten Buß- und Geisttaufe der Urkirche vergleichbar sei.[4] - Im Blick auf unsere Themenstellung könnte man fragen, ob dieser Waschungsritus zur Eingliederung in das erwählte Bundesvolk auch die *Eingliederung in ein bestimmtes Reinheitsitinerar* bezeugt. Deshalb ist für uns die Einordnung der Proselytentaufe in ihren eigenen Themenzu-

1 Siehe aus der breiten Literatur z.B. *Brandt,* Baptismen, 57-62 (hier bereits die meisten wesentlichen Texte!); *Strack-Billerbeck,* Kommentar I, 102-112; *Thomas,* mouvement, 356-374; *Jeremias,* Proselytentaufe, 418-428; *Sint,* Eschatologie, 86-88; *Beasley-Murray,* Taufe, 35-53; *Barth,* Taufe, 30f; *Ernst,* Täufer, 322-325; *Tragan,* origini, 13f; *Grech,* pratica, 62-66; *Webb,* Baptizer, 122-130 (Literaturhinweise, z.B. S. 123, Anm. 93!)

2 Bei Proselytinnen war diese Taufe natürlich alleiniger Initiationsritus.

3 Die Frühdatierung vor 70 n.Chr. (so etwa *Jeremias,* Proselytentaufe, 418-428) ist heute im wesentlichen aufgegeben. Belege im NT, bei Josephus und Philo, in JosAs und anderen Schriften fehlen. Die ältesten Zeugnisse finden sich in der Mischna (*Strack-Billerbeck,* Kommentar I, 102-108, bes. 106). Siehe zur Datierungsfrage den Überblick bei *Sint,* Eschatologie, 86f und *Ernst,* Täufer, 322f.

4 Dazu etwa: *Sint,* Eschatologie, 87; *Ernst,* Täufer, 323ff.

sammenhang wichtiger als die bloße Datierungsfrage.[5] Nun ergibt sich aber bei näherem Zusehen gerade in dieser Fragerichtung eine Fehlanzeige: Die Proselytentaufe hat Initiationscharakter in der Hinsicht, als die Aufzunehmenden dadurch *in die normale levitische Reinheitsübung eintreten,* deren Anforderungen sie nun auf sich nehmen.[6] Über die vom AT herkommenden und in mannigfacher Auslegung weiterlebenden Regelungen zur kultischen Reinheit hinaus findet sich im Zusammenhang mit der Proselytentaufe aber *kein spezifisch reinheitsorientiertes Themenfeld.* Höchstens die Tatsache, daß dieser in früherer Zeit nicht geübte Brauch der Eingliederungstaufe nun neben der Beschneidung[7] stehen konnte und in der Folge z.T. sogar wichtiger werden konnte als diese,[8] läßt aufhorchen: Man wird dem aber nicht mehr entnehmen können, als daß auch im "mainstream judaism" Einflüsse von seiten heterodoxer Gruppen, die Waschungen und Taufen mit Vorliebe praktizierten,[9] rezipiert wurden.

(2) Zeugnisse für ein Fortleben von Täuferjünger-Gemeinden und Notizen über (juden)christliche Taufsekten? Die Annahme, daß es nach dem Tod des Johannes noch längere Zeit hindurch regelrechte *Täuferjünger-Gemeinden* gab, die sich bis Syrien,[10] Kleinasien[11] und sogar bis Rom[12] ausbreiteten, spielt gelegentlich in Forschungsbereichen, die mit unserem Thema verwandt sind, eine Rolle.[13] Die johannitische Bußtaufe angesichts des nahen Gerichts hätte sich bei ihnen zur *wiederholbaren Lustrationspraxis* oder zum *einmaligen Initiationsritus* gewandelt. Sie seien eine Art religiöse Sondergemeinschaft neben dem entstehenden Urchristentum gewesen.[14] - In unserem Zusammenhang kann dann gefragt werden, ob nicht bei solchen Gruppen ein religiöser Sinnhorizont aufzeigbar ist, in dem Waschung(en), Taufe(n) und Reinheit strukturbildende Merkmale sind. Dann hätten wir nämlich ein weiteres benachbartes religiöses Mi-

5 Stünde diese Waschungspraxis nämlich im Kontext eines mehrstufigen Reinheitsitinerars, wäre dieser Komplex für die motivkritische Einordnung von Joh 13,10 jedenfalls heranzuziehen, auch wenn diese Praxis erst in nachntl. Zeit voll ausgeprägt wäre.

6 Im Hintergrund steht u.a. die Idee der grundsätzlichen Unreinheit der Heiden. M Pes 8,8 und M Ed 5,2 bzw. T Pes 7,13 (167) kombinieren dies mit dem Gedanken der Leichenunreinheit: "Wer sich von der Vorhaut scheidet, ist wie einer, der vom Grab scheidet" (Texte: *Danby,* Mishnah, 148.431; *Strack-Billerbeck,* Kommentar I, 103); deshalb gelte für den Proselyten - nach der Auslegung der Schule Hillels - dieselbe Regel wie für den durch Leichenberührung verunreinigten Juden: Nach der Beschneidung muß er noch sieben Tage warten, dann nimmt er das Taufbad und ist dann rein und vollgültiges Mitglied der Gemeinde.

7 Dazu der interessante Text bT Jeb fol 46a (Bar): "Die Rabbanan lehrten: Ein Proselyt, der beschnitten worden und nicht untergetaucht ist, gilt, wie R. Elieᶜzer sagt, als Proselyt, denn dies finden wir bei unseren Vorfahren (Anm.: den Auszüglern aus Ägypten), sie waren beschnitten und nicht untergetaucht. Ist er untergetaucht und nicht beschnitten worden, so gilt er, wie R. Jehošuaᶜ sagt, als Proselyt, denn dies finden wir bei unseren Stammüttern, sie waren untergetaucht und nicht beschnitten wurden. Die Weisen sagen, wenn er untergetaucht und nicht beschnitten worden oder beschnitten worden und nicht untergetaucht ist, gelte er nicht als Proselyt; nur wenn er beschnitten worden und untergetaucht ist" (Text nach *Goldschmidt,* Talmud, IV, 469; vgl. auch *Strack-Billerbeck,* Kommentar I, 106).

8 In diesem Zusammenhang ist die gelegentlich zitierte Stelle *Epiktet,* diss 2,9,21 zu nennen, wo unter den - für den Außenstehenden auffälligen - Kennzeichen des wirklichen Juden das Aufsichnehmen von Taufe und Entschiedenheit (τὸ πάθος τοῦ βεβαμμένου καὶ ἠρημένου) genannt sind, was möglicherweise auch die Proselytentaufe, jedenfalls aber die Wichtigkeit der levitischen Reinigungen im zeitgenössischen (Diaspora-) Judentum bezeugt (Text und Deutung z.B. bei *Brandt,* Baptismen, 58f; *Thomas,* mouvement, 360f; *Lichtenberger,* Täufergemeinden, 47).

9 Etwa: Qumraniten, Anhänger Johannes des Täufers, Urchristentum, Mandäer.

10 Wenn Syrien eine Heimat des johanneischen Christentums war, dann könnte die Täuferdarstellung und -polemik des JohEv dafür in Anspruch genommen werden. - Auch die Täuferdarstellung und die Täuferjüngernotizen der *Pseudoklementinischen Literatur,* die meist im syrischen Raum angesiedelt wird, werden in diesem Zusammenhang diskutiert: *Thomas,* mouvement, 174-183; *Ernst,* Täufer, 363-369; *Backhaus,* Jüngerkreise, 275-298. PsCl rec 1,54.60 nennt von christlicher Perspektive aus die Johannesjünger unter den jüdisch-häretischen Sekten (zusammen mit Sadduzäern, Samaritanern u.a.) und sagt von ihnen, daß sie "magistrum suum veluti christum praedicarunt". PsCl hom 2,23-24 macht aus Johannes überhaupt den Häresiarchen; PsCl hom 2,16-17 stellt innerhalb von gnostisierenden Syzygienspekulationen den Jordanpropheten gar als Antipoden Jesu dar. Aus all dem kann man auf die Existenz von religiösen Gruppen, die sich auf den Täufer zurückführten, für das beginnende 2. Jhd. in Syrien schließen. - Da über diese Gruppen nichts Näheres mit Sicherheit auszumachen ist (haben sie etwas mit den "Hemerobaptisten" zu tun?), verbietet sich auch eine nähere Befragung in unserem Zusammenhang.

11 Dafür werden die "ephesinischen Johannesjünger" Apg 19,1-7 gern als Beleg genannt (dazu unten ab S. 365).

12 Als Beleg für eine "römische Täuferjünger-Diaspora" wird gern SibOr 4,161-169 genannt, wo angesichts des kommenden Zorns Gottes den Menschen Umkehr, Volltaufe des Leibes (165: ἐν ποταμοῖς λούσασθε ὅλον δέμας ἀενάοισιν) und Vergebungsbitte empfohlen wird. Text und Einleitungsfragen etwa bei *Lichtenberger,* Täufergemeinden, 38ff. Kritisch, was einen Zusammenhang dieses Textes mit dem Jordanpropheten Johannes betrifft: *Backhaus,* Jüngerkreise, 304ff. Die gesamte Literatur zur Täufer- und Täuferkreisforschung (von *Thomas,* mouvement, 46-60 bis *Webb,* Baptizer, 120f) setzte sich meist auch mit dieser Stelle auseinander.

13 Siehe dazu etwa *Thomas,* mouvement, 89-139; *Lichtenberger,* Täufergemeinden, 36-57 und die kritische Auseinandersetzung mit dem gesamten Fragenkomplex bei *Backhaus,* Jüngerkreise, bes. 114-316.317-334.

14 In der *ntl. Exegese* werden diesbezügliche Vermutungen verschiedentlich verwendet: So sei etwa die Täuferdarstellung in den Evangelien, insbesonders im JohEv, nicht ohne polemische Nebentöne gegenüber zeitgenössischen Täuferjünger-Gemeinden. Auch die *urchristentumsgeschichtlichen Modellentwürfe* sprechen häufig von Täuferjünger-Gemeinden: So komme etwa Jesus und die frühe Jesusbewegung aus täuferjüngerischen Kreisen, seien nachjohannitische Jünger ein bevorzugtes Missionsziel der Urkirche und stelle das spätere Täuferjüngermilieu einen Wurzelboden für judenchristliche und/oder gnostische Häresien dar.

lieu[15] vor uns, das womöglich Rückschlüsse auf den thematischen Horizont von Joh 13,10 erlauben könnte.

Nun erlauben die Quellen keine ernsthaften religionsgeschichtlichen Vergleiche in der angegebenen Richtung: Einerseits ist die Frage, ob es überhaupt nennenswerte Gruppen von Johannes-Täuflingen gab, die nach dessen Tod unterscheidbare religösen Gemeinschaften bildeten und ob diese weiters über einen längeren Zeitraum hin lebendig blieben, keineswegs leichtfertig positiv zu entscheiden: Die kritischen und weithin überzeugenden Untersuchen von *K. Backhaus* haben das diesbezüglich verwertbare Quellenmaterial stark reduziert: Die ntl. Hinweise auf Täuferjünger geben ebensowenig wie die kargen häresiologischen Notizen aus der frühpatristischen Zeit Aufschluß über *konkrete, religionssoziologisch faßbare Gemeindebildungen von späteren Johannes-Anhängern.*[16] Deshalb solle man von den "Täuferkreisen" nur mehr für folgende belegte Phänomene sprechen: *1. Die Gruppe der "Schüler"*, die sich um den historischen Täufer gesammelt hatte ("narrower circle"), der aber aufgrund ihrer eschatologischen Prägung kein ekklesiologisches Selbstverständnis zukommen konnte. *2.* Daneben stehen die "wider circles" der von Johannes angeregten *palästinischen Umkehrbewegung; diese bildet den religionsgeschichtlichen Ausgangspunkt Jesu.*[17] Als nicht gemeindlich strukturierte Bewegung hatte sie keine eigenständige Nachgeschichte. *3.* "Lediglich der überlieferungsgeschichtliche Kern der pseudoklementinischen Johannes-Interpretation[18] und vor allem die Schlußredaktion des vierten Evangelium stellen eine Ausnahme dar. *Hier ließ sich in der Tat eine als Täufergemeinde zu charakterisierende Formation mit einem hinreichenden Wahrscheinlichkeitsgrad ermitteln.* Diese Gruppierung ist aber auf das Syrien der Wende zum zweiten Jahrhundert beschränkt".[19] - Will man sich also nicht auf

[15] Benachbart in zeitlicher, örtlicher und religionsgeschichtlicher Hinsicht.

[16] Zum folgenden siehe *Backhaus,* Jüngerkreise, 368-371 (Forschungsertrag).

[17] Die ntl. Täuferhinweise und -interpretationen rühren von *dieser* religionsgeschichtlichen und -soziologischen Nähe: "Berücksichtigt man die breite, quasi-messianische Verehrung des Täufers in der palästinensichen Bußbewegung einerseits und die Ursprungseinheit von Täufertum und dem Anhang Jesu bzw. der frühesten Kirche andererseits, so ergeben sich die zahlreichen christologischen und heilsgeschichtlichen Aporien, mit denen sich die neutestamentliche und frühnachneutestamentliche Johannes-Interpretation konfrontiert sieht. Demgegenüber erweist sich das gängige Hypothesensystem einer Täuferkreis-Polemik, -Apologetik und -Mission zur Erklärung des einschlägigen Textmaterials durchweg als dysfunktional" (*Backhaus,* Jüngerkreise, 370).

[18] Dazu oben Anm. 10 in diesem Abschnitt; die entscheidenden Urteile zum Thema jetzt von *Backhaus,* Jüngerkreise, 275-298 und *Ernst,* Täufer, 363-369.

[19] *Backhaus,* Jüngerkreise, 370 (Hervorh. C.N). Nur in diesen beiden Literaturen (vgl. aaO. 230-265.275-298) sind die polemischen Täuferhinweise so dicht, daß sie die Annahme von regelrechten Johannessekten als historischem Gegenüber rechtfertigen.

das Feld von Spekulationen begeben, empfiehlt sich für unsere Untersuchung der Verzicht auf den Hinweis auf die Gemeinden von postjohannitischen Täuferjüngern an argumentationstragender Stelle.[20] Positiv zusammenfassend: Täuferanhänger sind vor allem ein Phänomen der Lebenszeit des Johannes selbst, als es sowohl weitverbreitete Sympathisantenkreise wie auch Jünger im engeren Sinn gab. Nachwirkungen sind in den jesuanischen Traditionen zu vernehmen. Eine durchgehende "antitäuferjüngerische Frontstellung" ist für die Entstehung einzelner ntl. Schriften als Interpretationsansatz jedoch nicht anzunehmen.[21]

Somit wird man nicht mehr sagen können als folgendes: Die Tatsache der johannitischen Buß- und Taufbewegung und deren nicht näher erforschbare Nachgeschichte können als allgemeiner Beleg für eine verbreitete religiöse Konjunktur von Reinheitsorientierung und Waschungsriten im Umfeld des NT gewertet werden.[22] Diejenigen *NT-Texte,* die immer wieder als Belege für nichtchristliche Täuferjüngergemeinden herangezogen werden, kommen in unserem Untersuchungsgang an späterer Stelle noch zur Sprache.[23] Sie geben nach dem Voranstehenden zwar keine klare Auskunft über *baptistische Gemeinden* im Gegenüber der urchristlichen Autoren. Daraufhin, ob sie nicht möglicherweise indirekte Belege für den zu ermittelnden Sitz im Leben und für die historische Anlaßsituation der Fußwaschungstradition sind, müssen sie noch befragt werden.

(3) Religiöse Waschungen in den hellenistischen Mysterienreligionen: In der älteren religionsgeschichtlichen Arbeit war dieser Bereich ein relativ wichtiges Bezugsfeld für das Verständnis der johannitischen und christlichen Taufe.[24] Für unsere Frage nach dem religionsgeschichtlichen Themenhorizont für Joh 13,10 geben die - wenigen wirklich einschlägigen - Texte[25] kaum etwas her.

[20] Ähnliches gilt für die Elchasaiten, die Hemerobaptisten und verschiedene judenchristliche Gruppen wie etwa die Ebioniten. Dazu die entsprechenden Abschnitte bei *Thomas,* mouvement, 140-183 *Rudolph,* Baptisten, 8-10.20f *Ernst,* Täufer, 369-372 und *Backhaus,* Jüngerkreise, 299-312.

[21] Bei letzterem sind nur bzgl. des JohEv die oben erwähnten Eischränkungen nötig.

[22] Aus der bereits erwähnten Pseudoklementinischen Literatur kann für die nachntl. Zeit noch darauf hingewiesen werden, daß in den romanhaften Passagen für Petrus, Klemens und andere eine *regelmäßige Lustrationspraxis* erzählt wird: z.B. PsCl hom 10,1.26; 11,1; rec 5,36 (weitere Stellen und Details bei *Thomas,* mouvement, 175ff).

[23] So etwa Apg 18,24-28; 19,1-7; Joh 3,22-4,3.

[24] Siehe die Hinweise bei *Schneider,* Ursprung, 178f; *Tragan,* origini, 12f und vor allem *Grech,* pratica, 68-73

[25] Eine Zusammenstellung verschiedener hellenistischer Materialien bietet *Oepke,* TWNT I, 528-532.

3.2.7 FAZIT

Wenn wir nach dem religionsgeschichtlich-motivvergleichenden Rundgang dieses Abschnitts noch kurz innehalten und den Ertrag in Hinblick auf unser Untersuchungsziel betrachten, so kann das Fazit positiv wie negativ formuliert werden. Als *positives* Ergebnis kann verbucht werden, daß nunmehr gesichert ist, *daß ein Text wie die rekonstruierte Fußwaschungserzählung vom Themen- bzw. Motivbestand her innerhalb der gegebenen religionsgeschichtlichen Nachbarmilieus des NT jedenfalls möglich und sinnvoll ist:* Daß in Analogie zu Joh 13,10 eine Waschungshandlung auf ein größeres religiöses Bezugssystem hin, das seinerseits durch Themen aus dem Bereich der Reinheit gebildet ist, bewertet wird, begegnete uns in vielfachen Variationen. Nach den erhobenen Befunden ist eine taxierende Einordnung einer konkreten Waschungshandlung in ein mehrgliedriges *Lustrationsitinerar*[1] genauso denkbar wie eine deutende Einordnung der Waschung in ein *heilsgeschichtliches Szenario*, das womöglich nur mehr metaphorisch von Reinheitsvorstellungen bestimmt ist, jedenfalls aber den engen Rahmen bloßer Lustrationsregelungen übersteigt.[2] Aber nicht nur die Spitzensentenz der Einheit (Joh 13,10) läßt sich religionsgeschichtlich in das nähere Umfeld einordnen; auch vom Motivbestand der Handlungserzählung selbst (VV. 4-5) ließ sich ähnliches erheben.[3] - Andererseits, und das ist der *negative* Aspekt des Untersuchungsertrags, muß festgehalten werden, *daß es* - wenn unsere Arbeitshypothese sich durch ihren eigenen heuristischen Erklärungswert plausibel machen soll! - *noch nicht sehr viel ist*, wenn wir nunmehr sagen können, daß die im Rekonstrukt vorkommenden Motive und ihr Zusammenhang im anzunehmenden sozio-religiösen Milieu nicht von vornherein undenkbar und unmöglich sind, weil sie etwa völlig isoliert und mit verwandten Literaturen unvergleichbar wären. Somit: Der religionsgeschichtliche Rundgang hat uns noch keinen positiven Hinweis auf einen möglichen konkreten Sinn des rekonstruierten Textes innerhalb einer konkreten geschichtlichen Situation oder eines faßbaren Sitzes im Leben Jesu bzw. der Urkirche gebracht.

1 Ein klassischer Fall wäre etwa die Abfolge von Volltaufe und Fußwaschung im oben dargestellten *mandäischen* Priesterweiheritual. Auch die atl. mehrgliedrigen Waschungsriten zur Wiedererlangung der *levitischen Reinheit* (Besprengungen, Vollbäder, Kleiderwaschen ...) bei bestimmten Verunreinigungen gehören hierher.

2 Etwa: der Zusammenhang von Waschungspraxis und gottgewirkter Läuterung in *Qumran* oder der heilsgeschichtliche Überbietungszusammenhang von Wassertaufe und endzeitlicher Geisttaufe in der Vorstellung des Jordanpropheten *Johannes*.

3 Ich erinnere vor allem an die mehrfach angesprochene Beschreibung der essenischen Tauchbäder durch Josephus Flavius (s. oben S. 245 mit Anm. 27 und S. 286 mit Anm. 2).

Im Sinn der in Kapitel 3.1.1 eingeführten methodologischen Terminologie bilanzieren wir: Nach den bisherigen Schritten der vergleichenden Motiv- und Themenuntersuchung muß unsere Arbeitshypothese als *"nicht falsifiziert"* gelten. Der geforderte positive Erklärungswert, den man als eine Art *"Verifikation"* (Bewährung!) nehmen kann, kam noch nicht in den Blick. Ein solcher positiver Erklärungsversuch muß im folgenden unternommen werden.

Eine weitere Präzisierung für die folgenden Arbeitsschritte erscheint jetzt aber möglich: Es ist wenig wahrscheinlich, daß die rekonstruierte Fußwaschungserzählung im Traditionszusammenhang des Urchristentums als bloße Lustrationsregelung aufzufassen ist (etwa in dem Sinn: zuerst rituelle Vollwaschung, dann noch rituelle Teilwaschung der Füße, dadurch vollständige rituelle Reinheit). Wenn dies so ist, dann erweisen sich als die näheren Parallelen unter den aufgefundenen Texten jene, die eine religiöse Waschungspraxis in den Zusammenhang eines *heilsgeschichtlich-eschatologischen* Sinnhorizonts hineinstellen. Dies war - im Anschluß an die von den Propheten herkommende Traditionslinie[4] - einerseits bei den Qumran-Essenern und dann *vor allem bei Johannes dem Täufer* der Fall.[5] Da diese beiden Überlieferungskomplexe von vornhein zum unmittelbaren religiös-thematischen Umfeld der Evangelien gehören, wird somit die Suche nach einer konkreten situativen Verortung der ältesten Fußwaschungserzählung an den historischen Schnittpunkten dieser Überlieferungskomplexe mit der jesuanischen und urchristlichen Geschichte ansetzen. Dies gilt zugespitzt für die Berührungsflächen von Johannes dem Täufer mit Jesusbewegung und Urkirche, weil wir davon konkrete und historisch auswertbare Nachrichten besitzen.

4 Siehe oben S. 275f.

5 Dem gegenüber stehen die mehr rituell-lustrativ bestimmten Itinerarien aus der atl.-levitischen Tradition und auch die z.T. recht abseitigen Vorstellungen des Mandäismus.

3.3 DER SITZ IM LEBEN DER ÄLTESTEN FUSSWASCHUNGS-ERZÄHLUNG - ÜBERLEGUNGEN ZUR SITUATION IHRER ENTSTEHUNG UND ÜBERLIEFERUNG

3.3.1 BEMERKUNGEN ZUM RELIGIONSGESCHICHTLICHEN HERKUNFTSMILIEU DES URCHRISTENTUMS: JOHANNES DER TÄUFER - TÄUFERJÜNGER - JESUS - URKIRCHE

3.3.1.1 Rückgriff auf die Einstiegsthese

Im Kapitel 3.1.3 haben wir im Sinn einer historisch-konstruktiven Hypothese als Anlaßsituation für Entstehung und Überlieferung der ältesten Fußwaschungserzählung folgendes Abgrenzungsproblem vorgeschlagen: Wie verhalten sich die Johannestaufe und die nachösterliche Taufe der entstehenden Kirche zueinander? Müssen Menschen, die nun Christen werden und zuvor schon die Bußtaufe des Jordanpropheten empfingen, nochmals getauft werden? Im vorangegangenen Abschnitt 3.2 konnten wir immerhin soviel ermitteln, daß eine solche Problematik und die in Joh 13,4-5.9-10 gebotene Antwortgeschichte in den religiösen Nachbarmilieus der Zeit nicht außerhalb des bezeugten Themen- und Motivrepertoires liegen. Nun muß aber die arbeitshypothetische Erklärung selbst ihre Brauchbarkeit erweisen: Dies geschieht dann, wenn sich einerseits die *angenommene Hintergrundsituation* einer Interferenz von Johannesbewegung und Urchristentum *im Hinblick auf die Taufpraxis* ausgehend von einer ausreichend breiten Textbasis erhärten läßt. Andererseits muß *die von Joh 13,4-5.9-10 gebotene Antwort* auf die angenommene Fragesituation dadurch Plausibilität gewinnen, daß sie mit den in anderen situationsverwandten Texten aufzeigbaren Antwortmustern stimmig zusammengestellt werden kann. Auf diese Weise sollte es gelingen, die eigentlich exegetische Frage nach dem präzisen Sinn der ursprünglichen Fußwaschungsgeschichte einer Klärung zuzuführen.

Bevor wir uns aber den Texten zur urchristlichen Taufe selbst zuwenden, folgen noch zwei Vorbemerkungen zur allgemeinen Interferenzsituation von Urchristentum und der Johannesbewegung. Sie sollen belegen, daß es vom verbreiteten Modellbild der Geschichte des Urchristentums her legitim und vielversprechend ist, den geplanten Erklärungsversuch in Angriff zu nehmen.

3.3.1.2 Verhältnisbestimmungen Täuferbewegung/Jesusbewegung in der synoptischen Tradition

Der folgende Abschnitt zeichnet nach, daß Jesusbewegung und Urchristentum in intensivem thematisch-inhaltlichem und personalem Kontakt mit Johannes dem Täufer und der von ihm ausgehenden Bußbewegung standen. Wenn aber dies zutrifft, dann ist es in der Folge historisch nur wahrscheinlich, daß dieser Kontakt sich auch bezüglich der von beiden Seiten praktizierten Taufe formulierte. Damit hätten wir eine Einbettung für die angenommene Hintergrundsituation von Joh 13,4-5.9-10 aufgezeigt.

In der neueren Forschung konzentrieren sich die Überlegungen bezüglich der historischen Berührungen der von Johannes und Jesus ausgelösten Bewegungen häufig auf präzise Entscheidungsfragen: War Jesus ein Jünger des Täufers?[1] Hat Jesus zu Beginn seines eigenen öffentlichen Wirkens eine Bußtaufe wie Johannes verkündet und praktiziert?[2] Hat Johannes eine Schule von Täu-

[1] Diese Frage wurde meist positiv beantwortet, für viele weitere Autoren nenne ich: *Dibelius,* Überlieferung, 65f ("Jesus [ist] einmal Anhänger des Täufers gewesen"); *Bultmann,* Jesus, 21 ("Jesus [gehörte] ursprünglich zur Sekte des Täufers und ... die Jesus-Sekte [ist] eine Absplitterung der Johannes-Sekte"); *Goguel,* seuil, 252f (und passim); *Gyllenberg,* Anfänge, 144-147, bes. 147; *Becker,* Täufer, 12-15 und passim; *Schmitt,* milieu, 237f; *Brown,* Community, 34; *Köster,* Einführung, 506; *Rudolph,* Baptisten, 11.19; *Hollenbach,* Conversion, 203f; *Merklein,* Botschaft, 27; *Coulot,* Jésus, 235f; *Böcher,* TRE XVII, 177; *Cambe,* Jésus, 99. - Neuerdings mehren sich demgegenüber kritische Stimmen, wobei auch bezüglich der zugrundeliegenden Definitionen von *Jünger* näher differenziert wird: Jünger im regelrechten religionssoziologischen Sinn (als Mitglied in einer konstituierten Gruppe von Nachfolgenden in konkreter Lebensgemeinschaft mit Johannes) wird Jesus nicht gewesen sein; Täufling und Sympathisant der von Johannes ausgelösten Umkehrbewegung jedoch sehr wohl: So oder ähnlich z.B. *Ernst,* Täufer, 338f und ausführlich *ders.,* Jesus, 13-33; *Backhaus,* Jüngerkreise, 22-112 (Ergebnis S. 110: Nach ausführlicher Prüfung der Belege erweist sich die Annahme der Zugehörigkeit zu einer Jüngergruppe des Johannes als unhaltbar; dagegen werden die inhaltliche Nähe der beiden Propheten und die soziologische Ursprungsidentität von Täuferbewegung und Christentum deutlich sichtbar!); *Gnilka,* Jesus, 83-85 ("Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß Jesus die Täuferbewegung akzeptierte, sich ihr anschloß, indem er sich von Johannes taufen ließ, aber nicht sein Jünger wurde", aaO. 85). Schon früher haben sich abschlägig oder vorsichtig differenzierend zur Sache ausgesprochen z.B. *Schütz,* Täufer, 100; *Beilner,* Jesus, 24f; *Leroy,* Jesus, 68f. - Daß Jesus die Taufe von Johannes empfing, steht aufgrund des einhelligen Zeugnisses der Evangelien außer Streit (eine seltene Ausnahme: *Haenchen,* Weg, 57-63) und muß als Ausgangspunkt für die nähere Beantwortung der gestellten Frage dienen.

[2] Von einem "Jesus dem Täufer" ist nur Joh 3,22ff; 4,1 die Rede. Allein die Abseitigkeit dieser Notizen, die darüberhinaus intratextuell noch korrigiert werden (4,2), und die Tatsache der Taufe Jesu durch Johannes, die ja irgendeinem Verhältnis entsprechen mußte, haben dazu geführt, daß viele Autoren eine Tauftätigkeit Jesu in einer frühen

ferjüngern gegründet, die nach seinem Tod noch fortbestand?[3] Bestand die Anhängerschaft des historischen Jesus vornehmlich aus vormaligen Täuferanhängern?[4] Werden die Fragen in dieser präzisen Form gestellt, so ist eine Antwort mit ja oder nein ohne weitere Differenzierungen wohl kaum möglich, will man nicht die sperrigen Quellenbefunde überfordern. Aber nicht nur diese konkreten Einzelfragen stellen vor Probleme, auch die *gegenüberstellende Gesamtbeschreibung* der zentralen Botschaftsinhalte Jesu und des Täufers läßt zögern: Einerseits stößt man nicht selten auf Positionen, die vom fundamentalen Unterschied ausgehen - gelegentlich auch unter Nachgeben einer "darstellungstechnischen Verführung" zur Schwarz-weiß-Malerei[5] -, andererseits finden sich auch Themenbearbeitungen, die fast die Identität der Botschaften konstatieren.[6]

Phase seines Wirkens für historisch halten: *Aland,* Vorgeschichte, 194f; *Beasley-Murray,* Taufe, 96-103; *Becker,* Täufer, 15 ("Wahrscheinlich hat er ... mit einer Schar Gleichgesinnter selbständig neben Johannes getauft"); *Rudolph,* Baptisten, 19; *Hollenbach,* Conversion, 204-207; *Lichtenberger,* Täufergemeinden, 48.52; *de Boer,* Jesus, 94-100; *Gnilka,* Jesus, 84 (äußerst vorsichtig zustimmend); *Murphy-O'Connor,* Baptist, 361-366; *Stowasser,* Täufer, 213f; viele weitere Autoren sind aaO. 214, Anm. 325 und bei *Backhaus,* Jüngerkreise, 264, Anm. 884 genannt. - Gegen die Annahme einer eigenständigen Tauftätigkeit Jesu z.B. *Barth,* Taufe, 42f; *Schnelle,* Christologie, 199f; *Ernst,* Jesus, 16-18; *ders.,* Täufer, 206-210. 349f.362 (vorsichtige Präferenz gegen die historische Auswertung von Joh 3,22-4,3 für die Zeit Jesu); *Backhaus,* Jüngerkreise, 263f. - Die Argumente für die Historizität einer Täufer-Phase Jesu scheinen mir gewichtiger, besonders die innerchristliche *Unerfindlichkeit* dieser Notiz.

3 Die Frage nach der Existenz von Täuferjüngergruppen, die sich ihrerseits auf Johannes beriefen, ist dabei von jener anderen zu scheiden, die nach der Gründung einer Täuferjüngergemeinde durch den Jordanpropheten fragen. Letztes wird heute meist mit Verweis auf die Naherwartung des Johannes verneint, die eine "Kirchengründung" nicht zuließ (für viele: *Becker,* Täufer, 63ff; *Ernst,* Jesus, 28-32). - Eine historisch-kritische Prüfung des Quellenwertes der Täuferjüngerpassagen im NT führt *Backhaus,* Jüngerkreise, 114-274 zu den schon oben referierten Ergebnissen (S. 316f).

4 Diese Frage wird oft auf die Diskussion des historischen Quellenwertes von Joh 1,35-51 eingeengt (unlängst dazu recht optimistisch: *Murphy-O'Connor,* Baptist, 362; siehe weiters unten Anm. 53 in diesem Abschnitt). Man wird aber breiter ansetzten müssen: Die authentischen Traditionen, die eine positive Bewertung von Person, Mission und Botschaft des Johannes durch Jesus bezeugen (dazu im folgenden), zeigen jedenfalls auf, daß in der Zuhörerschaft Jesu nicht wenige Sympathisanten der johannitischen Bußbewegung sind, die Jesus zu gewinnen sucht.

5 Demzufolge wäre Johannes der Prophet des *vernichtenden Unheilsgerichtes* Gottes über alle Sünder; Jesus hingegen der Verkünder des hereinbrechenden Reiches Gottes, welches als *Heilsgeschehen* für die Sünder begriffen wird. - Übrigens wird wohl die Tendenz zum systematisierenden Betonen der Unterschiede nicht erst bei den modernen Autoren aufgetreten sein: Schon die frühesten Tradenten und Redaktoren werden im Sinn einer griffigen Darstellung die Unterschiede pointierter gestaltet haben als die Gemeinsamkeiten.

6 Vgl. hierzu den schon oben S. 266, Anm. 16 zitierten Satz von Knut Backhaus!

Eine selbständige Bearbeitung kann hier weder für die vorgenannten Einzelfragen noch für die Gesamtbewertung der inhaltlichen Berührungspunkte und Unterschiede geleistet werden. Es sollen vielmehr in einem möglichst kurzen Durchgang die ntl. Traditionen geprüft werden, in denen Jesus selbst sein Verhältnis zum Täufer bestimmt. Wenn der kritische Blick auf diese Traditionen ergibt, daß die Ursprungsbeziehungen von Jesus und Urkirche zu Johannes und seiner Bewegung inhaltlich und praktisch-"rituell" tatsächlich so eng waren, daß Verhältnisbestimmung, Abgenzungen und In-Bezug-Setzungen vielfach nötig wurden, so hätten wir eine historische Rahmensituation aufgezeigt, innerhalb derer unsere Arbeitshypothese einen sinnvollen Platz einnehmen könnte. In diesem Rundgang werden wir zusätzlich auch auf die *"Strategien" der Verhältnisbestimmung* achten, ob sich darin Analogien zu Joh 13,4-5.9-10 andeuten. Da die diesbezüglichen Traditionen im JohEv von besonderer Prägung sind und eine eigene forschungsgeschichtliche Problematik darstellen, finden sie sich ausgegliedert in einem eigenen Kaptitel (3.3.1.3), während zunächst die synoptischen Einheiten betrachtet werden sollen.

Wichtiges einschlägiges Material findet sich im duplex-traditio-Komplex Mt 11,7-19 par Lk 7,24-35.[7] Dieser Komposition ist die *Perikope von der Anfrage des Täufers und der Antwort Jesu* vorangestellt: Mt 11,2-6 par Lk 7,18-23. Da die traditionsgeschichtlichen und historischen Fragen, die diese Perikope aufgibt, derart umstritten und derzeit wohl nicht konsensfähig lösbar sind,[8] ist eine Rekonstruktion der geschichtlichen Situation aus der und in die hinein hier erzählt wird, eine prekäre Sache. Für die Auswertung einer solchen Situationsbestimmung auf unsere Frage nach jesuanischen und urchristlichen Verhältnisbestimmungen gegenüber Johannes und seinem Anhang ist es deshalb gut, nur von minimalen Annahmen auszugehen, wie K. Backhaus sie unlängst in seiner Bearbeitung vorlegt:[9] Wenn man - "sicherheitshalber" - weder die Rahmenerzählung für historisch hält noch das Logion Mt V. 5.(6) als jesuanisch zu verteidigen unternimmt,[10] dann stellt sich für die diese Überlieferungseinheit *schaffende und*

---

7 Dabei hat sowohl Mt als auch Lk je eine Sprucheinheit in einen anderen Zusammenhang gestellt: Lk bringt den "Stürmerspruch" in 16,16 unter; Mt fehlt gegenüber Lk 7,29f, hat dafür aber in 21,31b-32 einen vergleichbaren Spruch, wo Akzeptanz bzw. Nichtakzeptanz des Johannes verhandelt wird.

8 Siehe etwa die zögernde Analyse bei *Luz,* Mt II, 164.

9 *Backhaus,* Jüngerkreise, 116-137 mit intensiver Literaturaufarbeitung.

10 Für jesuanische Herkunft der Argumentation in V. 5 kann einiges sprechen, vgl. *Becker,* Täufer, 83ff: "Die Wunder kennzeichnen hier die Zeit, legitimieren nicht eine Person" (aaO. 84); gerade dies geht gut mit der impliziten Christologie der als jesuanisch bestimmbaren Materialien (etwa Lk 10,18; 11,20 par; 13,16f) zusammen. Ähnlich *Kümmel,* Antwort, 192-200 gegen *Vögtle,* Wunder, 222-236: Diese beiden Autoren bringen die in der Kontroverse wichtigen Argumente jeweils meisterhaft auf den Punkt; eine echte

tradierende Gemeinde die Frage nach der Anlaßsituation. Diese wird häufig mit den Stichworten *Täuferjüngermission* oder *Täuferjüngerpolemik* zu bestimmen gesucht.[11] Methodisch ist es jedoch angebracht, *vor* dem Postulieren einer *externen Anlaßsituation* diese im Inneren der Gemeinde selbst zu suchen. Eine solche ist - nicht zuletzt im Blick auf den folgenden Kontext - unschwer auszumachen: Die "christologische Unsicherheit, vor die die Phänomene 'Täufer' und 'Täuferbewegung' die junge Gemeinde stellten",[12] wird sich auch in der quaestio Ioannis ausdrücken. Allein die Tatsache, daß ein so umfangreicher Komplex wie Mt 11,7-19 mit Bewertungen der Johannesbewegung aus der Perspektive der Jesusbewegung überliefert wurde, zeigt die Notwendigkeit von Verhältnisbestimmungen. Wenn Mt 11,7-19 z.T. jesuanisches Gut enthält, VV. 2-6 aber vergleichsweise unsicher sind, kann man jedenfalls für die Tradentengemeinde des Gesamtkomplexes das virulente *Bedürfnis nach Standortbestimmung gegenüber dem Täufer und seiner Bewegung* festhalten. Mehr soll aus Mt 11,2-6 par für unsere Fragestellung nicht abgeleitet werden; das Gesagte kann aber als gesichert gelten und für die leitende Forschungsaufgabe verwertet werden. - Auf unsere Zusatzfrage nach den "Strategien" der Verhältnisbestimmung kann vorderhand festgehalten werden: *Die jesuanische Jetztzeit wird als eschatologische Heils- und Erfüllungszeit qualifiziert.* Das Wirken des Johannes selbst erfährt hier keine explizite Bewertung. Implizit ist in der Formulierung der Frage mit dem leitenden Verb *warten* (προσδοκεῖν) aber deutlich eine solche gegeben: Diese umfaßt gleichzeitig die positive Hinordung auf das Erwartete wie auch die klare Aussage, daß die Johannesbewegung auf ein noch Ausstehendes hin orientiert sein muß, das sie nicht selbst hervorbringen kann.[13]

Nach der quaestio Ioannis folgt bei Mt und Lk übereinstimmend die *Spruchgruppe Mt 11,7-11 par Lk 7,24-28:*[14] Sie besteht erstens aus den drei rhetorischen

Entscheidung scheint mir unmöglich; vgl. die offenen Formulierungen bei *Luz,* Mt I, 165f und *Frankemölle,* Jesus, 53 ("Vielleicht könnte gerade diese implizite Christologie ein Zeichen für ein hohes Alter für das hinter dem Text liegende Verständnis sein").

[11] *Täuferjünger*mission bzw. -polemik meint in diesem Sinn meist klar umgrenzte Gruppen von Baptisten außerhalb der Kirche, die zu gewinnen oder in ihren Ansprüchen zurückzuweisen wären. Siehe insgesamt den auslegungsgeschichtlichen Überblick zu den vermuteten Anlaßsituationen bei *Backhaus,* Jüngerkreise, 124ff.

[12] *Backhaus,* Jüngerkreise, 137. Vgl. auch *Nolland,* Lk I, 326f: "The most persuasive of the explanations of the text as nonhistorical speak in terms of evangelistic contact with Baptist disciples ... or *in terms of an internal Christian discussion,* possibly involving *former* disciples of the Baptist, which seeks to resolve the tension between the Baptist's messianism and the Christian understanding of Jesus" (Hervorh. nicht original).

[13] Die aufgezeigte "Strategie" der Verhältnisbestimmung bringt hier aber keinen Hinweis auf das Verhältnis der *Bußtaufe* zum Erfüllungsgeschehen.

[14] Zur Auslegung z.B. *Ernst,* Täufer, 60-72.

Fragen Jesu an seine Zuhörer, was zu sehen diese in die Wüste zu Johannes hinausgegangen seien (Mt VV. 7-9); zweitens (Mt V. 10) aus dem Reflexionszitat nach Mal 3,1 (vgl. noch Ex 23,20), das die Evangelien auch in anderen Zusammenhängen überliefern (Mk 1,2; Lk 1,17.76); drittens aus dem zweitgliedrigen Kommentarwort, das den Rang des Täufers zwischen den beiden Polen ἐν γεννητοῖς γυναικῶν und ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν/τοῦ θεοῦ bestimmt. Die traditionsgeschichtliche Grobbestimmung weist Mt VV. 7b-9 als Jesuswort aus,[15] zu dem erst literarisch das Reflexionszitat Mt V. 10 hinzukam.[16] Ob das Kommentarwort Mt V. 11, in beiden Vershälften oder nur im ersten Teil, jesuanisch ist oder ob hier die Gemeinde am Wort ist, ist umstritten.[17] Für unsere Fragestellung können wir das Schriftzitat Mt V. 10 übergehen.

Wir nehmen also VV. 7b-9 zunächst für sich. Dies empfiehlt sich schon wegen der Unsicherheit in der Bewertung von V. 11a.b. Der Zusammenhang der VV. 7b-9.11 muß nämlich dann nicht ursprünglich sein, wenn man die περισσότερον προφήτου-Prädikation für eine ausreichend gewichtige Pointe ansieht. Auch die Tatsache, daß sowohl V. 9b als auch V. 11a Redeeinleitungen haben und die περισσότερον προφήτου-Pointe von V. 9 in V. 11 nicht weitergeführt ist, könnte für Unabhängigkeit sprechen.[18] Für die Ebene des historischen Jesus ergibt sich folgendes Bild: Eine antijohannitische Polemik ist nicht vernehmbar, vielmehr wird mit den Adressaten des Spruchs grundsätzliche Übereinstimmung in der Bewertung des Johannes vorausgesetzt: daß er gottgesandter Prophet sei. Das Urteil περισσότερον προφήτου wird man nicht im Sinn eines bloßen Kompliments

[15] *Backhaus,* Jüngerkreise, 57-60 mit ausführlichen Literaturhinweisen (bes. Anm. 205); weiters *Bultmann,* Geschichte, 178; *Hahn,* Hoheitstitel, 374 *Ernst,* Lk, 249 (mit Differenzierungen); *Marshall,* Lk 293; *Schnackenburg,* Mt I, 100f; *Gnilka,* Mt I, 419; *Bovon,* Lk I, 371; *Luz,* Mt II, 173; *Davies-Allison,* Mt II, 246 u.v.a. - Interessantes zeitgeschichtliches Material zum Wort vom schwankenden Schilfrohr bei *Theißen,* Lokalkolorit, 25-44 liefert weitere Indizien für eine Verankerung der Einheit im Leben Jesu.

[16] Dazu etwa mit früheren Autoren *Gnilka,* Mt I, 419; *Luz,* Mt II, 173.175 mit Anm. 23; *Davies-Allison,* Mt II, 246. Die Traditionsgeschichte des Zitats in christlicher Anwendung auf Johannes ist ein eigener Fragebereich, den wir hier nicht weiter verfolgen.

[17] Dafür, daß beide Hälften ursprünglich zusammengehören und auf Jesus zurückgehen: *Schürmann,* Lk I, 419; *Marshall,* Lk, 293; *Schlosser,* règne I, 159-161; *Schnackenburg,* Mt I, 101; *Davies-Allison,* Mt II, 250; *Backhaus,* Jüngerkreise, 60-62 (mit überzeugender Auflistung der Argumente). *Bovon,* Lk I, 371 läßt die Frage offen. *Luz,* Mt II, 173 (mit Anm. 10).175f plädiert für Einheitlichkeit, jedoch nachjesuanische Herkunft. - Daß Mt V. 11b gegenüberüber dem jesuanischen V. 11a sekundäre Gemeindeschöpfung sei, behaupteten früher u.a. *Bultmann,* Geschichte, 178; *Hahn,* Hoheitstitel, 375; *Ernst,* Lk, 249 (korrigiert aber in *ders.,* Täufer, 62f mit Anm. 99) und jüngst noch *Gnilka,* Mt I, 419.

[18] Doch all dies wären keine unüberwindlichen Schwierigkeiten für die Annahme des ursprünglichen Zusammenhangs. Verstehenskonstitutiv scheint mir aber diese ganze Frage nicht zu sein.

aufzufassen haben, sondern dahingehend, daß "der Täufer für Jesus der entscheidende Endzeitbote ... ist; ... und wenn gerade Jesus hier das Urteil des Volkes weiterführt, so wird man das maius nur im Licht der βασιλεία-Botschaft deuten können. Für das ... Logion ist kein anderer 'Sitz im Leben Jesu' anzunehmen als die Legitimierung seines eigenen Wirkens, näherhin eben die Predigt von der Gottesherrschaft, durch Rekurs auf das von seinen Zuhörern anerkannte Wirken des Täufers".[19] Auch auf der Ebene der Gemeinde ist übrigens keine Polemik gegen Täufer oder Anhänger des Täufers im Text sichtbar.

Für *Mt V. 11a.b* gehe ich von ursprünglicher Einheit aus. Ob der Spruch auf Jesus zurückgeht oder gemeindliche Explizitmachung der jesuanischen Täufer- und Selbstbewertung im Rahmen der Reich-Gottes-Botschaft aus Mt V. 9 ist, trägt für unseren Überlegungsgang nicht viel aus, da für beide möglichen Sitze im Leben dieses Logions keine fundamentalen Diskontinuitäten auszumachen sind. Wenn man nämlich zugibt, daß es bei dem μικρότερος μείζων weder um die *bloße Legitimierung* einer Person (etwa Jesu) oder eines Amtes (etwa der Tradenten des Spruches) und schon gar nicht um Polemik gegen eine eventuelle spätere Täuferjüngersekte geht, sondern um die Reich-Gottes-Erfahrung von Jesusbewegung und Urgemeinde, dann wird auch die antithetische Struktur des Logions durchsichtig: Das Jetzt des Heils ist nicht einfach aus Vergangenem ableitbar, auch aus dem Bußruf des Johannes nicht. Wenn aber noch in dieser *Antithese* der Täufer überschwenglich positive Bewertungen erhält, so heißt dies jedenfalls: Jesus bzw. Urgemeinde und die Adressaten des Spruchs sind sich von vornherein und ungefragt über die Gottgesandtheit des Johannes einig; dies wird nochmals durch das "kein größerer stand auf" ähnlich wie zuvor durch περισσότερον προφήτου überboten. Und auch dies ist im Blick auf das Jetzt noch inkommensurabel. Somit: Wenn die *gemeinsame* Erfahrung der johannitischen Bußbewegung für die Sprecher und die Zuhörer des Logions die Gipfelerfahrung der Religion war, und die Erfahrung der Gottesherrschaft dann nochmals alle Größenordnung sprengt, wird wiederum *die bereits festgestellte Grundstruktur der wertenden Rede Jesu vom Täufer sichtbar:*[20] Er geht aus vom *Jetzt* des hereinbrechenden Reiches. Daneben wird das Wirken des Johannes hingestellt: an dieser Stelle nicht im Sinn einer Epochentheorie,[21] auch nicht negativ qualifizierend, sondern parataktisch im Sinn eines positiven Überbietungszusammenhangs: War schon das Wirken des Johannes durch περισσότερον und οὐκ ἐγήγερται ... μείζων Ἰωάννου charkterisiert, so sprengt die neue Botschaft und Praxis des Reiches alles Dagewesene.

[19] *Backhaus,* Jüngerkreise, 59.

[20] Eine heilsgeschichtlich-systematische Einweisung des Johannes *außerhalb* oder *innerhalb* des Reiches ist vom Logion nicht intendiert: Es ist keine Reflexion über das eschatologische Schicksal des Täufers, *sondern Ausdruck des eigenen Erfüllungsanspruchs!*

[21] Solches geschieht erst durch die explizit Vorläufer- und Elija-Thematik wie in Mt V. 10.14, die aber nicht authentisches Jesus-Gut sind. Eine rudimentäre Form der Epochentheorie kommt aber auch im folgenden "Stürmerspruch", vor allem in seiner lk Überlieferungsform zum Ausdruck.

Die Rekonstruktion der ursprünglichen Sinnrichtung und der Traditonsgeschichte des nun folgenden *"Stürmerspruchs"* Mt 11,12f par Lk 16,16 ist derart umstritten und kompliziert, daß in Anbetracht unseres Untersuchungsziel eine Beschäftigung damit unterbleiben muß.[22] Festgehalten werden kann aber zumindest soviel: In den jesuanischen Worten, in denen der Täufer eine Rolle spielt, ist regelmäßig *vom Verständnisrahmen der aktuellen Reich-Gottes-Erfahrung ausgegangen;* so auch hier. Der Täufer wird durchwegs positiv bewertet, doch die eigentliche Heilserfahrung, die Jesus verkündet und die in der Gemeinde weiterlebt, geht nicht von ihm aus. Wenn allerdings von den Anfängen dieser neuen Erfahrung die Rede ist, kommt Johannes mit in den Blick: "In unserem Logion geht es ... weder um 'heilsgeschichtliche Epochen' noch um 'Handlungsprinzipien', die aufeinander folgen oder einander ablösen. Vielmehr geht es darum, dass Gott 'seit Johannes' eine neue, aus dem Bisherigen und damit auch aus Gesetz und Propheten nicht ableitbare, eschatologische Heilsinitiative betreibt ...".[23]

Dort, wo Mt den Stürmerspruch bietet, den Lk 16,16 überliefert, steht bei *Lk 7,29* ein Wort, das auf *die Akzeptanz bzw. Nichtakzeptanz der Johannesbotschaft und seiner Taufe* hinweist. Mt hat eine Parallele dazu ausgangs seines Sondergut-Gleichnisses von den beiden Söhnen (21,28-32, hier VV. 31b-32). Trotz mancher Gegenstimme[24] wird man die beiden Texte als - redaktionell überarbeitete - Versionen eines Logions ansehen dürfen, das - wenn schon nicht jesua-

[22] Zudem gilt, daß Mt 11,12f par Lk 16,16 *nicht eine Bewertung des Täufers von Seiten Jesu darstellt,* sondern ein Reich-Gottes-Wort Jesu ist, in dem Johannes als zeitlich-heilsgeschichtlicher Bezugspunkt dient. - Zu Rekonstruktion und Deutung siehe etwa *Schmid,* Mt, 193 (positiver Sinn: "Das Wort ist ... ein Jubelruf Jesu und keine Klage") und bes. *Merklein,* Gottesherrschaft, 80-96 (positiver Sinn: "Die Gottesherrschaft bricht sich mit Gewalt Bahn [=intr.-med.] und gewalttätige Menschen [die zu allem entschlossen sind][=in bon. part.] reißen sie an sich": aaO. 81), dem viele Autoren folgen; so z.B. *Schlosser,* règne II, 510-515; *Gnilka,* Mt I, 412f; *Kosch,* Tora, 430ff. Anders aber *Ernst,* Täufer, 65.69-71 (negativer Sinn: "Die Basileia wird seit der Zeit des Täufers angefeindet und die Gewalttäter, d.h. die Gegner Jesu, entreißen sie [den Menschen, die sich ihr zuwenden]": aaO. 65) und *Luz,* Mt II, 176-179). - *Backhaus,* Jüngerkreise, 63-66 bietet einen kompakten Überblick über die neueren Positionen und spricht sich für einen positiven ("in bonam partem") Ursprungssinn aus (aaO. 65); ebenso - mit ausfühlicher Diskussion der Positionen und m.E. überzeugend - jüngst *Häfner,* Gewalt, 21-51.

[23] *Kosch,* Tora, 439.

[24] Vor allem *Dömer,* Heil, 15-18 (vgl. die Literaturdokumentation ebd. Anm. 10).

nisch[25] - so doch alte Tradition ist: Hinter den Versionen des Mt und Lk wird ein Spruch sichtbar, in dem noch folgende Elemente auszumachen sind:[26] die Erwähnung des Johannes; das Vorkommen zweier getrennter Gruppen von Menschen; ihr jeweiliges Verhalten gegenüber seiner Bußaufforderung; die eine Gruppe ist durch "die Zöllner" geprägt; die leitende Idee des Ganzen liegt darin, daß nur die Sünder im Bußaufruf und in der Bußtaufe den Heilsweg Gottes erkannten. - In einer derart geprägten Tradition wird ein "wirkungsgeschichtlich adäquater Reflex des Täuferwirkens"[27] vorliegen. Auffällig ist vor allem, daß dabei eine positive Reaktion auf das Täuferwirken gerade jenen Schichten der religiös Deklassierten attestiert wird, die auch als die vornehmlichen Adressaten und Akzeptanten des Wirkens Jesu genannt sind, während die etablierten Gruppen der religiösen Umwelt in Opposition zu Jesus wie zu Johannes stehen.[28] Diese Erkenntnis wird dann nicht überraschen, wenn die religionssoziologische Herkunftsverwandtschaft von Täufertum und Jesusbewegung in Betracht gezogen wird. Wenn auch der ursprünglichste Überlieferungskontext dieses Logions nicht mehr sicher auszumachen ist, so darf doch vermutet werden, daß gerade *die Analogie in Akzeptanz bzw. Nichtakzeptanz durch bestimmte Schichten die Pointe des Spruchs gewesens sein wird.* Eine rangmäßige Bewertung von Johannes gegenüber Jesus wird dabei nicht sichtbar. Auf die *Bußtaufe des Johannes* ist in der lk Version explizit Bezug genommen. - Ich halte fest: Jesus und/oder Urgemeinde sahen sich vielfach veranlaßt, die eigene Praxis und das eigene Ergehen der Praxis und dem Ergehen des Täufers gegenüberzustellen; die hier aufgefundene Variante dieser Gegenüberstellung betrifft die Erfahrung der höchst unterschiedlichen Resonanz in der Zuhörerschaft, wobei diese Resonanz erfahrungsgemäß die sozio-religiöse Schichtenzugehörigkeit widerspiegelt.

Die letzte Einheit des Täufermaterialienkomplexes der duplex traditio ist Mt 11,16-19 par Lk 7,31-35: Das *Gleichnis von den spielenden Kindern* auf den Marktplätzen mit dem *folgenden Deutewort*, das vom Fasten des Täufers redet und vom Vorwurf an Jesus, er sei ein Fresser und Säufer, ein Kumpan der Zöllner und Sünder. Nachdem die Forschung längere Zeit von der Annahme der

[25] So auch *Backhaus*, Jüngerkreise, 67: "... das isolierte Logion ist so farblos, daß man es einem Sitz in der Verkündigung Jesu nicht zuordnen kann" (mit Verweis auf *Schürmann*, Lk I, 423). So schnell läßt sich m.E. die Frage nicht entscheiden!

[26] Dazu vor allem *Schlosser*, règne II, 451-476, hier 456.

[27] *Backhaus*, Jüngerkreise, 67.

[28] "Das Wirken des Johannes im Milieu der religiös Deklassierten und der ansprechbaren Massen" läßt sich nach *Backhaus*, Jüngerkreise, 67 vor allem aus "Mt 11,7-9/Lk 7,24-26; Mt 11,16-19/Lk 7,31-35; Mt 3,5/Mk 1,5; vgl. Lk 3,21.10-14; Josephus, Ant., 18,116-119" ableiten, seine Opposition zu den etablierten Schichten aus "Mk 6,14-29/Mt 14,1-12; vgl. Lk 3,19f; 9,7-9; ferner Mt 3,7; Josephus, Ant., 116-119".

traditionsgeschichtlichen Heterogenität von Gleichnis und Deutung geprägt war,[29] gibt es in letzter Zeit nicht wenige Stimmen, die für eine primäre Einheit votieren und darüber hinaus jesuanisches Gut hinter den überlieferten Fassungen aufzeigen.[30] - Wenn man das Gleichnis so versteht, daß mit τοῖς ἑτέροις Johannes und Jesus gemeint sind, gewinnt die Sequenz einen bestechenden Sinn: Die Menschen dieses Geschlechts ähneln "Kindern, die verärgert auf dem Marktplatz sitzen, und jene tadeln, die nicht 'nach ihrer Pfeife tanzen wollen'": nämlich den Gerichtspropheten Johannes und den Künder des Gottesreichs Jesus. "Während Johannes zu den Freudengesängen seiner Zeitgenossen nicht zu tanzen vermag, verweigert sich Jesus den Trauerzeremonien".[31] Die ursprüngliche Pointe liegt dann *nicht in einem wertenden Vergleich zwischen Johannes und Jesus*, sondern in der prächtig gestalteten Aussage, daß "dieses Geschlecht" offensichtlich nicht in der Lage ist, die jeweiligen Zeichen der Zeit zu deuten und die eschatologisch drängenden Angebote Gottes zu ergreifen. Jesus sagt: "Ihr entlarvt durch eure Widersprüchlichkeit, daß ihr letztlich gar nicht wollt!"[32] - Die Auswertung für unsere Fragen liegt auf der Linie des bereits anderwärts Erhobenen: (1) Bei Jesus selbst ist die Rede vom Täufer kaum heilsgeschichtlich periodisierend oder christologisch personenwertend.[33] (2) Beide Propheten stehen nebeneinander; die Mißerfolgserfahrungen werden auf die selbe Ursache zurückgeführt. Die Erfahrung, daß "dieses Geschlecht" dem jeweils angesprochenen Propheten zum Vorwurf macht, daß er nicht das inhaltliche proprium des je anderen verkörpert, und das Resultat, daß die Leute sich dann beiden Gottgesandten überhaupt verweigern, ist hier in ganz *urspünglich-paradoxaler Weise*, fern von Schulweisheit und fern von theologischer Standardisierung dargestellt. Dies spricht ebenso für einen authentischen Traditionskern wie die Tat-

[29] Für viele: *Bultmann*, Geschichte, 166; *Hoffmann*, Studien, 224f; *Schulz*, Q, 380f.

[30] Siehe den Überblick bei *Backhaus*, Jüngerkreise, 69f und 72 mit Anm. 302. Für ursprüngliche Zusammengehörigkeit etwa *Ernst*, Lk, 252; *Marshall*, Lk, 298; *Schönle*, Johannes, 75-78; *Luz*, Mt II, 183ff; ausführlich abwägend und m.E. überzeugend: *Backhaus*, Jüngerkreise, 69-72. - Als Hauptargument muß jedenfalls geltend gemacht werden, daß Mt VV. 16-17 für sich keine ausreichende Pointe hat und kaum tradierfähig ist.

[31] *Backhaus*, Jüngerkreise, 78. - Der Vorteil dieser Deutung liegt vor allem darin, daß weder inhaltlicher Bruch noch unvermitteltes, zufällig-stichwortartiges Nebeneinanderstehen von VV. 16f und VV. 18f postuliert werden müssen. Der Zusammenhang wäre dann tatsächlich jener von Gleichnis und Deutung. Die Reihenfolge der Angesprochenen wäre dann in beiden Textteilen gleich und die historisch richtige: Johannes - Jesus.

[32] *Luz*, Mt II, 186.

[33] Auffallend ist aber in jedem Fall, daß Jesus überhaupt, wenn er vom eigenen Geschick und der Resonanz auf das eigene Wirken redet, regelmäßig *auf die analogen Erfahrungen des Johannes* rekurriert; *das* ist es ja auch, was hinter der komplizierten Traditionsentwicklung von Mk 9,11-13 par Mt an authentischem Gut stecken wird.

sachen, daß im passendem dörflich-palästinischen Lokalkolorit erzählt wird, daß jede kirchlich-explizite Christologie fehlt und daß vor allem die Fresser-und-Säufer-Invektive gemeindlich unerfindbar ist.[34] (3) In der Darstellung des propriums der je eigenen Wirksamkeit wird *implizit der Erfüllungsanspruch Jesu* deutlich: War es in den bisher betrachtenten Texten die Rede vom anbrechenden Reich Gottes, die Jesus vom Täufer abhob, so bleibt auch die hier angeprochene Tradition auf dieser Linie. Allerdings fällt nicht der Term von der βασιλεία, die Bildsprache des Gleichnisses und das kontrafaktisch-ironische Zitat der Vorwürfe gegen Jesus sind aber eindeutig genug: Flötenspiel und Tanz gehören zur Hochzeitsfeier und wecken die Assoziation auf das eschatologische Hochzeits- und Freudenmahl; Jesu Mähler mit den Ausgestoßenen und Sündern, bei denen es offensichtlich gelegentlich hoch herging, sind prophetische Aktionen und Antizipationen des Festes im vollendeten Reich.

Ich schließe diesen Rundgang durch die synoptischen Verhältnisbestimmungen von Täufer- und Jesusbewegung mit dem Hinweis auf einige markusstämmige Traditionen:

In *Mk 2,18-20 par Mt 9,14-15 par Lk 5,33-35*, der sogenannten "Fastenkontroverse", schimmert neuerlich das bereits erkannte Selbstverständnis der Jesusbewegung und Urgemeinde gegenüber dem Wirken des Täufers durch. Die Stelle wird häufig daraufhin ausgewertet, daß es zur Zeit Jesu und/oder der Evangelienentstehung eine gemeindlich konstituierte Jüngerschaft des Johannes gegeben haben müsse: Der Hinweis auf eine *geordnete Fastenpraxis* sei in religionssoziologischer Perspektive ein Indiz dafür.[35] Diese Fragerichtung interessiert hier aber nicht. - Für uns bedeutsam ist hingegen folgendes: Falls diese Überlieferung noch einen jesuanischen Kern transportiert, so besteht dieser jedenfalls in der *Kennzeichnung der Gegenwart als eschatologische Freuden- und Hochzeit*. Eine allfällig authentische Überlieferung, die dann wohl Mk 2,18b.19a umfaßte[36] - eine direkte christologisch-titulare Auswertung des "Bräutigam"-Bildes ist nicht sichtbar! -, stellte der Johannesbewegung in bekannter Weise den eigenen *Anspruch der Heilserfüllung* unpolemisch entgegen. Sollte es sich hingegen insgesamt um Gemeindebildung handeln, wäre der Sitz im Leben am ehesten in der urkirchlichen Legitimation der Einführung einer geordneten Fastenpraxis zu suchen.[37] Dabei hätten die Schöpfer dieses Wortes die jesuanische Bildsprache aufgenommen. - Festzuhalten bleibt: Jesus und die älteste Gemeinde stellen sich unpolemisch neben die Täuferbewegung; allerdings im klaren Bewußtsein des jetzt hereinbrechenden und mit der Person Jesu verknüpften Reiches Gottes, dessen Heils- und Erfüllungsaspekt in den traditionellen Bildworten von Hochzeits- bzw. Festmahl ausgedrückt ist.

Aus der kleinen Perikope *Mk 6,14-16* parr, die die *Meinung des Herodes über Jesus* mitteilt, derzufolge Johannes der Täufer auferweckt wurde und - in Jesus - nun solche Wunder tut, soll für unsere Untersuchung nur der folgende Gesichtspunkt fesgehalten werden:[38] Es scheint so, daß Johannes und Jesus in ihrem historischen Auftreten zumindest nach außen hin tatsächlich *verwechselbar* waren. Klärungen des Verhältnisses waren deshalb eine historische Notwendigkeit: Sowohl für Jesus als auch für die Urgemeinde; wahrscheinlich auch für die Zeitgenossen außerhalb von Täufer- und Jesusbewegung.[39] Denn: "Jedenfalls geht Jesus für die äußeren Beobachter in den Fußstapfen des Täufers".[40]

Zuletzt noch ein Hinweis auf den Rekurs Jesu auf das gottgesetzte Täuferwirken des Johannes im Rahmen der sogenannten *"Vollmachtsfrage", Mk 11,27-33 parr*: Ohne näher auf die form- und traditionskritische Problematik der Perikope eingehen zu können,[41] sei hier nur soviel gesagt: Die Rahmensituation der aggressiven Kontroversen und die polemische Darstellung der unaufrichtigen

---

[34] Einziges Problem ist die hier titulare (nicht verallgemeinernde!) Menschensohnbezeichnung, die aber in der Gleichnisdeutung nicht ursprünglich sein muß (dazu *Luz*, Mt II, 187).

[35] Häufig wird so oder ähnlich gedeutet: Von Johannes hätten seine Jünger für ihre praxis pietatis also sowohl eine Fasten- als auch eine Gebetsinstruktion erhalten (vgl. Lk 11,1); aus der eschatologischen Bußtaufe sei nach dem Tod des Propheten ein Initiationsritus geworden; zu den Indizien für die Existenz einer postjohannitischen Jüngergemeinde insgesamt *Ernst*, Täufer, 349ff; zur Fasten- und Gebetspraxis speziell *Backhaus*, Jüngerkreise, 327-329 mit weiterer Literatur.

[36] Zuversichtlich dazu *Kuhn*, Sammlungen, 62; *Roloff*, Kerygma, 223-229; *Schweizer*, Mk, 32f; *Backhaus*, Jüngerkreise, 149ff. Skeptischer *Gnilka*, Mk I, 114.

[37] *Backhaus*, Jüngerkreise, 146f spricht sich überzeugend gegen die Annahme aus, der Anlaß für die Gemeindebildung bzw. -Bearbeitung wäre *eine Auseinandersetzung mit jüdischen bzw. täuferjüngerischen Fastenpraxen* gewesen ("... die Fastenpraxis trennt Christen und Juden ja gar nicht [vgl. Did 8,1]... Die Rechtfertigung einer Gemeindeaskese, die von der Praxis Jesu und seiner Jünger evident abweicht, reicht als Motivation völlig aus": aaO. 147): So zuvor schon *Pesch*, Mk I, 176.

[38] Die Parallele Mk 8,28 parr ist demgegenüber wohl sekundär; so auch *Gnilka*, Mk I, 244; *Ernst*, Mk, 178f.

[39] Nähere Auskünfte über eine allfällige Historie hinter Mk 6,14ff, womöglich mit Johannesjüngern als Erfindern bzw. Tradenten eine fama Ioannis redivivi in operibus Iesu, halte ich für unmöglich. Die historische Auswertung sollte jedenfalls nicht über das hinausgetrieben werden, was *Pesch*, Mk I, 336 zusammenfaßt: "Die konkurrierenden Einschätzungen Johannes' des Täufers und Jesu als Prophet, als wiedergekommener Elija, als Endzeitprophet verlangen nach einem Ausgleich, der nicht nur in christlicher Täuferüberlieferung, sondern auch bei den Zeitgenossen Jesu versucht wurde". - Zumindest *diesen* Punkt sollte man nicht wie *Guelich*, Mk I, 326 als "fanciful" kritisieren!

[40] *Backhaus*, Jüngerkreise, 93.

[41] Dazu etwa die Darstellungen *Gnilka*, Mk II, 136ff; *Backhaus*, Jüngerkreise, 83ff.

Reflexion der Gesprächsgegner Jesu (VV. 31ff) bilden einen Bruch gegenüber VV. 28-30, die mit ihrem in sich unpolemischen Frage-Gegenfrage-Muster rabbinischen Formen nahestehen: "In den rabbinischen Gesprächen ist bei der Gegenfrage in der Regel vorausgesetzt, daß sie einen Gegenstand aufgreift, dem die Kontrahenten zustimmen".[42] Wenn es nun so wäre, daß der - möglicherweise authentische[43] - Traditionskern die VV. 28-30 umfaßte, der erst sekundär durch VV. 27b.31-33 zur polemischen Kontroverse umgestaltet wurde,[44] dann hätten wir in ersterem neuerlich eine Variante des bereits mehrfach ermittelten Täuferbezugs Jesu vor uns: In der Frage der Legitimität Jesu konnte *gemeinsam mit den ursprünglichen Adressaten des Spruchs* von folgendem *ausgegangen* werden: Johannes, seine Botschaft und seine Taufe, "stammen vom Himmel", sind von Gott legitimiert. Jesus leitet seine Legitimität nicht von der des Johannes ab, aber er stellt sich unbefangen neben den Jordanpropheten. Diese Stelle verdankt sich offensichtlich nicht einem internen Selbstbestimmungs- oder Abgrenzungsbedürfnis, sondern tatsächlich einer (unpolemischen) Frage nach dem πόθεν Jesu. Darum fehlt hier auch einmal der Hinweis auf das proprium des Selbstverständisses und Wirkens Jesu, den geglaubten und erfahrenen Anbruch des Reiches.[45]

Zwischenfazit: Wir eröffneten diesen Rundgang mit der Behauptung, daß Jesusbewegung und Urchristentum in intensivem Kontakt mit Johannes dem Täufer und seiner Bußbewegung standen. Weiters sei dann auch *wahrscheinlich*, daß sich dieser Kontakt bezüglich der Taufpraxis formulierte, womit ein möglicher Sitz im Leben für Joh 13,10 in Sicht wäre. *Die erste Behauptung ist nun zur Genüge nachgewiesen* und wir können in der Folge der zweiten - bisher bloß als

[42] *Gnilka,* Mk II, 136. - Für ursprüngliche Traditonseinheit, gerade auch im Hinblick auf rabbinische Stellen, argumentiert allerdings untauglich *Daube,* New Testament, 217-223, hier 219f.

[43] *Backhaus,* Jüngerkreise, 84-87 spielt die üblichen Kriterien der Frage nach dem historischen Jesus durch. Es sei "keine Situation der nachösterlichen Gemeinde vorstellbar, in der diese die Vollmacht ihres Herrn mit dem Rekurs auf die Dignität der Taufe des Johannes erklären konnte" (84). "Der Passus verzichtet ... auf jede heilsgeschichtliche Reflexion über das Verhältnis zu Johannes oder zur Johannestaufe und parallelisiert unbekümmert" (aaO. 85). Weiters für jesuanische Herkunft: *Shae,* Question, 14f; *Hultgren,* Jesus, 72; *Mudiso M. Mundla,* Jesus, 27ff; reservierter *Gnilka,* Mk II, 140.

[44] Der Sitz im Leben dieser Bearbeitung wäre der Konflikt zwischen Kirche und Synagoge.

[45] Neben den hier angeführten gibt es bei den Synoptikern noch zwei weitere, mehrfach bezeugte Traditionslinien der *urgemeindlichen* Verhältnisbestimmung zwischen Johannes und Jesus: Die Elija-Vorläufer-Rollenzuweisung an Johannes und die interpretatio christiana des Täuferlogions (dazu oben 3.2.4). Diese beiden Bereiche können hier ausgeklammert bleiben.

"wahrscheinlich" zu apostrophierenden - Behauptung nachgehen. Als Grundlinien in der Verhältnisbestimmung zeichneten sich bisher ab: 1. Ein unpolemisch-unproblematisches Nebeneinanderstellen von Jesus und Johannes ist zumindest im Mund Jesu anzunehmen. 2. Dort wo die Präzisierung der eigenen Sendung vorgenommen wird und in diesem Zusammenhang der Täufer erwähnt ist, wird dieser zwar nicht polemisch "abgewertet", die völlige Inkommensurabilität der eigenen Neuheitserfahrung kommt - auch ihm gegenüber - aber deutlich zum Ausdruck in der Rede vom Reich Gottes und in der Bildsprache vom endzeitlichen Hochzeits- und Freudenmahl, wozu auch das Bräutigammotiv gehört.

3.3.1.3 Täuferische Instanzen im Johannesevangelium

Bevor wir zum eigentlichen Hauptstück in diesem Abschnitt der Untersuchung kommen, sei noch - analog zum Rundgang durch die Synoptiker in 3.3.1.2 - der Blick auf das *JohEv* insgesamt gerichtet und der Versuch unternommen, allfällige joh Sondertraditionen zum Verhältnis von Jesus- und Täuferbewegung zu Gesicht zu bekommen.

(1) Allgemeines:

Im Forschungsfeld "Johannes der Täufer im vierten Evangelium" spielt neben den einschlägigen Textexegesen[46] und der Frage nach dem Sitz im Leben für die überraschenden *Negativ*aussagen über den Täufer (z.B. "er war *nicht* das Licht", 1,8) seit alters auch *die These* eine Rolle, die Traditionswurzeln des joh Christentums rührten von einem gegenüber den Synoptikern unterschiedlich geprägten jüdischen Substrat her. Die ersten Christen johanneischer Prägung stammten demzufolge nicht - wie aber die ersten Zeugen der synoptischen Tradition - aus dem pharisäisch-rabbinischen "mainstream judaism", sondern aus dem "pietistisch-heterodoxen Randjudentum", das *vor* dem Jüdischen Krieg weitverbreitet war: Gnostisierende Gruppen, Erwählungs- und Heiliger-Rest-Gruppen wie die Qumran-Essener, Taufbewegungen und nah-eschatologisches Prophetentum bildeten den sozio-religiösen Hintergrund und Herkunftsbereich der ersten johanneischen Christen:[47] Deshalb auch die religionsgeschichtlichen

[46] Dazu etwa *Ernst,* Täufer, 186-215 und ausführlich *Stowasser,* Täufer.

[47] Stellvertretend für viele nenne ich: *Cullmann,* Rätsel, 260-291; *Schulz,* Komposition, 182-187 (vgl. die graphische Einfluß-Skizze aaO. 182, welche Qumraniten, Apokalyptiker, Täuferkreise und Urmandäer als Exponenten des heterodoxen Ursprungsmilieus der joh Tradition anführt; aaO. 186: "die johanneische Habura [bestand] in ihrem Kern aus Gliedern, die aus dem spätjüdischen Sektenmilieu Palästinas stammten und Christen wurden"); *Schnackenburg,* Joh I, 101-134, bes. 131ff; *Cullmann,* Kreis, 30-40; *Vielhauer,* Geschichte, 449 ("... daß es um die Zeitenwende in Palästina neben dem offiziellen Ju-

Sonderheiten des vierten Evangeliums. Wie nicht anders erwartbar ist das große Problem dieser Versuche zur Herkunftsbestimmung die Tatsache, daß dabei auf der historisch-konstruktiven Ebene über Vermutungen nicht sehr weit hinauszukommen ist.[48] Wir gehen deshalb auch nicht näher darauf ein, sondern formulieren hier nur thesenhaft: Das JohEv ist gegenüber dem Täufertum *einerseits* geprägt durch eine offensichtlich *aktuelle* Kontroverse mit Gruppen, die dem Propheten Johannes eine (quasi)christologische Funktion zusprechen.[49] *Ande-*

dentum ein synkretistisches, dh vom orientalisch-hellenistischen Synkretismus beeinflußtes Judentum gab; und ebenso, daß es im palästinischen Urchristentum zwei entsprechende Schichten gab, grob gesagt, die 'synoptische' und die 'johanneische'"); *Brown,* Community, 26-31; *Becker,* Joh I, 53-55 ("... daß weniger das offizielle, vornehmlich pharisäisch und dann frührabbinisch orientierte Judentum als vielmehr das randständige und eher 'heterodoxe' Judentum auf die Geschichte der joh Gemeinden Einfluß nahm": aaO. 53 unter Herausstreichung der "Täufersekte"); *Gnilka,* Joh, 8f ("... der vielleicht am Anfang liegende Bezug zum heterodoxen Judentum, wie er uns durch die Täufersekten schon länger bekannt ist und in einem verwandten Zweig durch die Handschriften von Qumran bekannt wurde": aaO. 8); *Smith,* Christianity, 23-31 (Er spricht aaO. 26 von "a sort of Jewish Christianity with less orthodox forms of Jewish life and thought" an der Wurzel der joh Traditionen, zählt dann Analogien zu Qumran, zum Täufer, den Samaritanern, den Mandäern und zu gnostisierenden Tendenzen im Judentum auf. Schließlich befindet er aaO. 29: Diese Hinweise "constitute a series of rather well-established vectors pointing inward toward a common center. That center is a matrix or milieu within Judaism or at its periphery from which Johannine Christianity [understood as a tradition-bearing community] developed"); *Heekerens,* Zeichen-Quelle, 102; jüngst *Olsson,* History, 29 ("Jn is a witness of *a syncretistic heterodox Jewish milieu* - if we can use such a word as heterodox about a part of Judaism at this time") und *Thyen,* TRE XVII, 218-222.

[48] Der Grund dafür ist klar: Die religionsgeschichtliche Rückverfolgung joh Motive und Themen führt oft in religionsgeschichtliche Randfelder des Judentums. Über die Geschichte deren Trägergruppen wissen wir aber meist recht wenig. Vor allem aber wenn dann *eine historisch mögliche Querverbindung zur Jesusbewegung und zu den joh Gemeinden konstruiert werden soll, beginnen die Unsicherheiten.*

[49] Nach *Baldensperger,* Prolog ist diese Auseinandersetzung überhaupt *der* Verstehensschlüssel für das vierte Ev. - Weiters: *Bauer,* Joh, 16-18 (Exkurs); *Bultmann,* Joh, 4f.29.121f;125;300 etc.; *Richter,* Elias, 13f; *Wengst,* Gemeinde, 174-177; *Schenk,* Gefangenschaft, 456-459; *Stowasser,* Täufer, z.B. 53.151.219. 238.241-245 (Zusammenfassung; z.B.: "Der Sitz im Leben für die Orientierung des joh. Täuferbildes ad extra wird hier erkennbar. Die Linien dieser Darstellung entspringen also nicht in erster Linie dem Wunsch nach Systematik, d.h. dem Bestreben nach einem einheitlichen Entwurf, in welchen der Täufer theologisch integrierbar ist, sondern über weite Strecken sind die Texte das Resultat einer Auseinandersetzung mit konkurrierenden Täuferkreisen zu einem je konkreten Problem": aaO. 241f). Ähnlich im Bezug auf das JohEv auch *Backhaus,* Jüngerkreise, 345-366 ("Der johanneische Kreis des JE steht zur Zeit der Abfassung des Werkes, also um die *Jahrhundertwende* in *Syrien*, in einer vor allem um die entscheidende Heilsgestalt geführten Auseinandersetzung mit einer am Rand des Judentums anzusiedelnden Formation von Anhängern des Täufers Johannes": aaO. 365); jüngst eher zurückhaltend *Schmithals,* Johannesevangelium, 162f (mit Nennung von älterer Literatur).

rerseits - und dies ist für uns wichtiger - lassen sich im JohEv aber auch Traditionsspuren erheben, die auf eine besondere *Nähe des (post)johannitischen Täufertums und der Ursprünge des johanneischen Urchristentums* zueinander schließen lassen, so daß gelegentlich ventiliert wurde, der joh Kreis wurzelte überhaupt in der Täuferbewegung, sei sozusagen aus dessen christlich gewordenem Flügel hervorgegangen.[50]

Von verschiedenen Ansätzen her wurde diese Annahme getroffen und begründet. Ich nenne bloß folgendes: (1) Die Passage *Joh 1,35-51* berührt hinter der kerygmatischen Erzählebene, die durch einladende Imperative und futurische Verheißungen geprägt ist (ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε) und paränetisch und missionarisch zweifellos auf die Leser gemünzt ist, doch eine *historische Erzählebene: Die erste Anhängerschaft Jesu bestand auch - wenn nicht vornehmlich - aus Leuten, die aus der eschatologischen Bußbewegung des Johannes kamen.*[51] Das JohEv bewahrt diese Spur, in den synoptischen Berufungserzählungen ist sie verwischt.[52] Gelegentlich wird dabei so weit gegangen, daß der anonyme Begleiter des Andreas als literarischer Platzhalter für den Lieblingsjünger, den Evangelisten oder für die historische Gründungsfigur der joh Christengruppe gedeutet wird, wodurch neuerlich eine ganz intensive Anfangsbeziehung zwi-

[50] Vgl. - neben dem im Anschluß Auszuführenden - *Cullmann,* Rätsel, 271.289 ("Die johanneische Gruppe hat ihre Mitglieder vor allem aus den Kreisen um Johannes den Täufer rekrutiert"); *ders.,* Kreis, 34f.64; *Schulz,* Komposition, 183; *Vielhauer,* Geschichte, 451; *Heekerens,* Zeichenquelle, 102; andeutungsweise *Wengst,* Gemeinde, 177; *Schenke,* Urgemeinde, 306 ("Das johanneische Christentum ist sich seiner Wurzeln in der Täuferbewegung noch deutlich bewußt"); ausführlich und mit Literaturdiskussion *Backhaus,* Jüngerkreise, 361ff.

[51] So z.St. ausführlich *Backhaus,* Jüngerkreise, 230-249. - Daß Jesu erste Jünger aus der Jüngerschaft des Täufers kamen, wird mit Verweis auf Joh 1,35ff häufig vertreten: z.B.: *Bultmann,* Joh, 76; *Schütz,* Täufer, 100; *Wink,* Baptist, 91f; *Becker,* Täufer, 14 (vorsichtig); *Aland,* Vorgeschichte, 187f; *Brown,* Community, 27.31f; *Rudolph,* Baptisten, 19; *Coulot,* Jésus, 221-236, bes. 235f (weitere pro-Stimmen aaO. 435, Anm. 149); *Ruckstuhl,* Jesus, 264-267; *Wengst,* Gemeinde, 177; *Schenk,* Gefangenschaft, 459; *Gnilka,* Jesus, 84; *Murphy-O'Connor,* Baptist, 362. - Skeptischer jedoch *Hahn,* Jüngerberufung, 183; *Ernst,* Jesus, 28f; widersprüchlich die Aussagen in *ders.,* Täufer, 205 ("Hier wird nicht berichtet, sondern theologisch gedeutet. ... Über das Problem der historischen Beziehungen zwischen Täufer- und Jesusbewegung ist damit zunächst noch nichts gesagt. Es kann zwar nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, daß die Jesusbewegung aus der Täuferbewegung herausgewachsen ist, aber hier wird nicht berichtet, sondern gedeutet".) und aaO. 357 ("Die Notiz ... über die Herkunft der ersten Jesusjünger aus dem Täuferkreis [Joh 1,35-42] hat über die symbolische Bedeutung hinaus auch einen historischen Aspekt: Was damals geschah, wiederholte sich am Anfang der Kirche"). - Die ausführliche Perikopenmonographie *Kuhn,* Christologie geht auf die hier gestellte Frage nicht näher ein.

[52] Apg 1,21f; 10,37; 11,16 bewahrt aber einen Reflex dieses Anfangs bei Johannes.

schen Täufertum und *joh* Urchristentum in den Blick käme.[53] - (2) Nicht wenige der Ausleger des vierten Ev, die mit der Annahme einer "Semeia-Quelle" operieren und für diese einen Sitz im Leben und eine ursprüngliche Tradentenschaft mit spezifischer Ausrichtung suchen, bringen sie mit täuferischen Instanzen in Beziehung: Die "Semeiaquelle" sei eine an Täuferjünger gerichtete Missionsschrift oder aber apologetisch-polemische Auseinandersetzung mit konkurrierenden Täuferjüngern; ihr Herkunfts- und Tradentenmilieu sei dasjenige ehemaliger, zum Christentum gekommener Täuferjünger.[54] - Zusätzlich kann überlegt werden: (3) Weitere "sédiments johannites", die bereits vom *entstehenden* joh Christentum aufgenommen wurden und dann sukzessive und fast bis zur Unkenntlichkeit weiterbearbeitet wurden, zählt J. Schmitt auf, liefert dabei aber eingestandenermaßen eher Hypothesen für weitere Forschung denn ausgearbeitete Begründungen: Hinter dem soteriologischen Titel "Lamm Gottes" (ἀμνὸς τοῦ θεοῦ), mit dem auf der Ebene des JohEv der Täufer Jesus belegt, sei noch ein Stück *originaler johannitischer Messiasvorstellung sichtbar, die den "Reinen*

[53] Vgl. *Bultmann*, Joh, 76 (allerdings ohne Identifikation mit dem Anonymus von 1,35ff): "Daß der Evglist selbst zu solchen Jüngern [des Täufers] gehört, ist wahrscheinlich"; *Cullmann*, Kreis, 75-88; *Böcher*, TRE XVII, 179; *Schenke*, Entstehungsgeschichte, 51: "Schon in der [von Schenke aaO. 45ff rekonstruierten] Vorlage [für Joh 1,19-51] dürfte einer der beiden Jünger, die von Johannes zu Jesus übergingen, unbenannt gewesen sein. Damit könnte der Autor der Vorlage auf sich selbst hinweisen (vgl. Mk 14,51f). Nur dann wäre wirklich erklärt, warum der Name des Jüngers nicht genannt wird. Er würde sich damit selbst als ehemaliges Mitglied des engsten Jüngerkreises des Täufers kennzeichnen. Dann erklärt sich auch seine Tendenz, Täuferjünger für die Jesusnachfolge zu gewinnen ... Sollte diese Vermutung zutreffen, müßte die Frage nach Alter und historischem Wert der Überlieferungen des JohEv vielleicht doch neu gestellt werden". Noch radikaler *Bonsack*, Presbyteros, 61, der meint, das nachösterliche johanneische Christentum führe sich über den Anonymus von 1,39f, der Täuferschüler war, auf den Täufer selbst zurück, der damit als "Heros eponymos" sogar Namensgeber der *johanneischen Christen* sei! - Mit *Backhaus*, Jüngerkreise, 246 scheinen mir *diese* Auswertungen von 1,35-51 unzulässig: *Was bleibt, ist aber: Viele erste Jesusjünger waren zuvor Täuferjünger und im JohEv ist die Erinnerung an diese Frühzeit bewahrt.*

[54] Die diesbezüglichen Andeutungen in *Bultmann*, Joh hat *Smith*, Christianty, 63f, Anm. 1 und 84, Anm. 11 zusammengestellt. Ausführlich Smiths eigene Darstellung aaO. 62-79 ("The Milieu of the Johannine Miracle Source") und aaO. 84ff mit ausführlicher Literaturdokumentation; *Becker*, Joh I, 44.112-120 ("Grundlegend und sachlich stets gleich verhandelt ist ... das Verhältnis zur konkurrierenden Täufergemeinde", 114; vgl. noch aaO. 116). Auch nach *Backhaus*, Jüngerkreise, 357-365.366 läßt sich ein kontrollierbarer "Zusammenhang zwischen SQ und der Täuferbewegung herstellen" (358); er ist "eher missionarisch als apologetisch-polemisch" (366). Für viele weitere: *Heekerens*, Zeichen-Quelle, 99-109. bes. 102ff ("... die ZQ sei in der frühen johanneischen Gemeinde zu dem Zeitpunkt entstanden, als sie in Auseinandersetzung mit den Täuferjüngern stand ...": aaO. 104). *Ernst*, Täufer, 362; *Lütgehetmann*, Hochzeit, 193 - Andeutungsweise auch: *Reim*, Studien, 207f; *Martyn*, Gospel, 31ff.

Gottes" (ὁ ἀγνὸς τοῦ θεοῦ) erwartete, der die Sünden des Volkes wegnehmen sollte. Auch in 1 Joh 3,3.5 sei diese *täuferische* Vorstellung noch bewahrt.[55] Weiters ventiliert er, hinter der Reinheitsterminologie von Joh 13,4-10 (!) und 15,2b-3 könnten Spuren täuferischen Denkens stehen. - (4) Auf ursprüngliche Nähe der joh Traditionen zu Täuferkreisen könnte man auch durch die bekannte Tatsache verwiesen werden, daß im vierten Ev Johannes immer nur mit Namen, anders als sonst im NT aber nie titular als Ἰωάννης ὁ βαπτίζων - so ein Teil der mk Erwähnungen - oder als Ἰωάννης ὁ βαπτιστής - so in den übrigen mk Erwähnungen und bei Mt und Lk - bezeichnet wird.[56] Man kann zumindest überlegen, ob dieser Befund nicht jenen, die diesen Sprachgebrauch prägten, eine besondere Nähe zum Täufer attestiert: "Außenstehende" hätten Johannes mit den ihn kennzeichnenden Titel bezeichnet, Täuferschüler ihren Meister dagegen bloß mit dem Namen. Diese Redeweise hätten diejenigen von ihnen, die dann joh Christen wurden, in ihre neue Gemeinschaft mitgebracht.[57]

Endgültige Sicherheit darüber, ob *tatsächlich* die joh Traditionsanfänge von einer besonderen Nähe zu Johannes dem Täufer und seiner Bewegung gekennzeichnet waren, läßt sich aus den genannten vier Argumentationsansätzen schwerlich gewinnen. Immerhin lassen sie den Versuch, ein Stück wie Joh 13,4-5.9-10, das deutlich von Reinheitsvokabular geprägt und ansonsten schwer einzuordnen ist, in *diesem* Milieu zu verankern, als möglich und versuchenswert erscheinen. Dies gilt umso mehr, als die Wortfamilie des Zielbegriffs der rekonstruierten Einheit - 13,10: καθαρός - *überraschenderweise im ganzen JohEv sonst nur an Stellen auftritt, die ebenso fragen lassen, ob sie nicht alte Traditionssplitter sind, die täuferische Instanzen in die joh Überlieferung einbringen:* Es sind dies Joh 2,1-11 (V. 6: καθαρισμός); 3,22-30 (V. 25: καθαρισμός); 15,2f (V. 2: καθαίρω; V. 3: καθαρός). Auch diese Stellen sollen noch kurz beleuchtet werden.[58]

(2) Joh 2,6:

Joh 2,1-11 erzählt die Geschenkwundergeschichte von der Verwandlung von Wasser in Wein bei der *Hochzeit in Kana*. Die Perikope wird üblicherweise der

[55] Siehe *Schmitt*, milieu, 240f und *Bastin*, Jésus, 41 mit Anm. 42 (dort weitere Vertreter). Dazu noch *Coulot*, Jésus, 224 ("L'hypothèse est intéressante, mais elle reste dans le domaine de la conjecture" - was sich mit meiner Meinung deckt!).

[56] So wie die Synoptiker verwendet das JohEv aber das Verb βαπτίζω in den Aktionsbeschreibungen für Johannes!

[57] Die gegenteilige Interpretationsmöglichkeit: bewußte Tilgung des Titels aus antitäuferjüngerischer Polemik in einem späteren Stadium der Geschichte der joh Gemeinden; so *Wengst*, Gemeinde, 176 mit Hinweis auf *Böcher*, TRE XVII, 174.

[58] Das Konzept des *Zeugen Johannes* der joh Hauptschichten interessiert *hier* nicht. Es geht vielmehr um die "täuferischen Instanzen" an den *Wurzeln* der joh Traditionen.

joh Semeia-Quelle zugewiesen[59] und in ihrer Zielsetzung verschieden interpretiert: Während auf der Ebene des Endtextes ziemlich einhellig die joh Christologie - "Jesu göttliche Herkunft und Einheit mit dem Vater"[60] - erhoben wird, ist die Tendenz auf der Ebene der Vorlage umstrittener: Fast alle Ausleger ermitteln zwar als deren generelle Textabsicht den positiven Aufweis Jesu als Wundertäter,[61] der darum Glauben verdient; doch die Bewertung der Motive und Erzählelemente, die über die nähere Herkunft und Hintergrundsituation der Überlieferung Auskunft geben könnten, differiert stark: *Einerseits:* "... das Zeichen der Verwandlung von Wasser zu Wein [stellte] Jesus als den Dionysos überlegenen göttlichen Wundertäter dar, um missionarisch unter Anhängern des Weingottes für Jesus zu werben".[62] *Andererseits* wurde jüngst als Entstehungssituation der Kana-Wunder-Geschichte wiederum die historische Berührung von Täuferanhängern und Jesusbewegung vertreten: Anders als in der Auslegung W. Baldenspergers, der in der Verwandlung des Reinigungswassers in Hochzeitswein einen polemischen Zug sah, der die "Depotenzirung [sic!] der Johannestaufe" betreibe,[63] erklärt nun K. Backhaus den Zusammenhang zu täuferischen Kreisen hinter der Perikope *positiv:*[64] Er vermutet, "daß Joh 2,1-12 auch auf die Verwandlung der Täuferbewegung in das Novum des Christentums abhebt".[65]

[59] Vgl. dazu den ausführlichen Forschungsrückblick bei *Lütgehetmann*, Hochzeit, 41-122; anders zuletzt *Schnelle*, Christologie, 87ff.168ff.

[60] *Becker*, Joh I, 111; weiters *Schnackenburg*, Joh I, 341 u.v.a.

[61] "Jesus als Wundertäter" wird dabei - schematisierend dargestellt (vgl. *Kuhn*, Christologie, 270-293) - entweder vor dem religionsgeschichtlichen Hintergrund einer θεῖος ἀνήρ-Vorstellung oder vor dem Hintergrund des Elija- Elischa-Zyklus als "Prophet-Messias" verkündet.

[62] *Lütgehetmann*, Hochzeit, 339; ähnlich schon *Bultmann*, Joh, 83f. Für einen religionsgeschichtlichen Zusammenhang des Wasser-Wein-Verwandlungsmotivs mit dem Dionysos-Mythos auch *Broer*, Ableitung, 103-123 (mit allen wichtigen Belegtexten).

[63] *Baldensperger*, Prolog, 60-65 (Zitat S. 60); weiters *Dibelius*, Überlieferung, 112; *Thyen*, Studien, 142f, Anm. 4; *Geyser*, Semeion, 12-21. - Fragend *Sint*, Eschatologie, 133; zurückhaltend *Schnackenburg*, Joh I, 343; ablehnend *Bultmann*, Joh, 84, Anm. 2 ("absurd").

[64] Auch sonst ist ja in der Interpretation der täuferischen Instanzen des JohEv bei *Backhaus*, Jüngerkreise ein in zeitlicher Hinsicht zweifacher Sitz im Leben ermittelt: Steht an der *Traditionswurzel* (Semeia-Quelle) die prägende Herkunftsverwandtschaft von Täuferbewegung und Jesusbewegung (speziell auch in ihrer joh Ausformung), die sich in unpolemisch werbender Tendenz und in der historischen Erinnerung an den Übergang vieler Täuferanhänger zu Jesus bzw. ins joh Urchristentum niederschlägt, so ist auf der *Ebene des Evangelisten* (90-100 n.Chr.) der Ton tatsächlich polemisch geworden und zeugt von der Konfliktsituation mit einer späten Täufersekte: aaO. 356-366.

[65] *Backhaus*, Jüngerkreise, 358-361, 360. Ähnlich *Ernst*, Täufer, 197.208f. Vgl. noch *Wink*, Baptist, 92f ("... the transformation of the water may also signify the transformation of the Baptist movement").

So wie in Joh 1,35-51 wird auch hier "die Transformation der Johannes- in die Jesus-Bewegung *beschrieben*, andererseits diese Übergangsdynamik missionarisch werbend vorgestellt".[66]

Die Argumente, die Backhaus für diese Deutung zusammenstellt, sind vielgestaltig und eindrücklich:[67] (1) Der *literarische Zusammenhang* der Kana-Perikope mit 1,35-51 ist evident und legt darum auch für die Wundergeschichte einen Täuferbezug nahe.[68] Dieser Zusammenhang scheint nicht erst auf der Ebene des Endtextes geschaffen zu sein. (2) Der *narrative Zusammenhang* der beiden Perikopen ist evident: Die Jünger, die mit Jesus bei der Hochzeit sind und durch das dort gewirkte Zeichen zum Glauben kommen, sind die Johannesjünger aus 1,35-51. Das Geschenkwunder ist zweifellos die erste Einlösung der Verheißung von 1,50! (3) Das Motiv des *Wassers* aus 2,7.9 läßt an 1,26.31.33; 3,23 denken: Das Element Wasser ist ja das Charakteristikum der Johannestaufe schlechthin.[69] Das Wort καθαρισμός steht im ganzen Ev überhaupt nur noch ein weiteres Mal, 3,25: in evidentem Zusammenhang mit Fragen, die die Johannestaufe aufwirft! (4) *Motivkritisch:* "Hochzeit und Bräutigam" gehören zum traditionellen Themenbereich der ntl. Täuferbewertung, wie oben in 3.3.1.2 deutlich wurde und durch Joh 3,29 auch für die joh Tradition bezeugt ist. Der *Wein* ist ein topisches Element in der *Rede von der erfüllten Heilszeit*, wobei daran zu erinnern ist, daß wir zuvor gerade diese Rede als theologisches Charakteristikum der traditionellen Selbstbestimmung gegenüber dem Täufer bei Jesus (und z.T. noch in der Urgemeinde) erkannten. (5) Die religionsgeschichtliche Nähe von Täufer- und Jesusbewegung verschafft der gebotenen Deutung jedenfalls einen "Startvorteil" gegenüber einer "Ableitung" der Wundergeschich-

[66] *Backhaus*, Jüngerkreise, 361; für eine *positive* Deutung sprechen der Charakter des *Geschenk*wunders, das keinerlei polemische, vielmehr freudige Untertöne transportiert, und vor allem die Schlußbemerkung V. 11, die *jetzt* den ehemaligen Täuferjüngern *Glauben an Jesus* attestiert, was den Bogen zu 1,39.46.51 schließt.

[67] Ich referiere *Backhaus*, Jüngerkreise, 359f und ergänze.

[68] "Joh 1,43 bereitet den Ortswechsel, Joh 1,50f das Zeichen vor. Joh 2,1.11 weisen auf die Jüngerberufung zurück. Zudem verknüpft die Tageszählung Joh 2,1 mit Joh 1,43.35.29": *Backhaus*, Jüngerkreise, 359. Zusätzlich: Natanaël wird außer 1,45ff nur in 21,2 (Ναθαναὴλ ὁ ἀπὸ Κανὰ τῆς Γαλιλαίας) genannt, was mit 2,1 (ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας) korrespondiert.

[69] Über die Argumentation bei *Backhaus*, Jüngerkreise, 360 hinaus kann ergänzt werden: Gerade die Tatsache, daß im *JohEv* als Charakterisierung der Johannestaufe das bei den Synoptikern wichtige εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν sowie die Erwähnung der Metanoia fehlen, läßt als Merkmal nur noch das *Element Wasser* - in Opposition zum Geist - übrig: *Je sterotyper und exklusiver der Beschreibungszusammenhang "Johannestaufe - Element Wasser", umso wahrscheinlicher ein Verweiszusammenhang auch in der umgekehrten Richtung bei 2,1-12!*

te aus der Dionysos-Legende. (6) Sollte in der Diskussion mit Täuferjüngern tatsächlich auch der *chronologische Vorrang* des Johannes als Anfrage an die von der Gemeinde bekannte *heilsgeschichtliche Überlegenheit* Jesu ein wichtiges Thema gewesen sein, was nach Joh 1,15.27.30 doch wahrscheinlich ist, dann könnte eventuell die sog. *"Weinregel"* von 2,10 neben der vordergründigen Textfunktion einer Konstatierung des Wunders hintergründig eben auch auf diese Frage anspielen: "Das Neue der Jesusbewegung ist dem Alten der Täuferbewegung überlegen".[70]

Nach einigem Zögern votiere ich für die hier dargestellte Erklärung. Daß sie auch ihre Probleme hat, braucht nicht verschwiegen zu werden; diese sind aber nicht unüberwindlich: (1) Es ist im Text zugegebenermaßen nicht explizit auf eine Verhältnisbestimmung zum Täufer und Täuferkreis abgehoben. Der Hinweis κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων ist schwer in diesem Sinn zu deuten, solange die literarkritische Feinanalyse nicht sicher sagen kann, auf welcher Stufe er steht.[71] Aber: Den Hinweis auf die Steingefäße V. 6 *überhaupt* aus der Vorlagengeschichte zu verbannen, geht nicht an,[72] da dann nur noch ein Erzähltorso übrig bliebe und V. 7 in der Luft hinge. Sollte dann *nur die Genitiv-Bestimmung* τῶν Ἰουδαίων Hinzufügung zur Vorlage sein, hätte die vorgeschlagene Auslegung überhaupt kein Problem, legte sich vielmehr nahe.[73] Aber auch für den Fall, daß schon in der Tradition κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων gestanden hätte, schlösse dies einen Bezug auf die Johannestaufe *nicht aus,* wie der Blick auf die zweite Verwendung von καθαρισμός in 3,25 zeigt: Dort treten in der ζήτησις περὶ καθαρισμοῦ ja *Täuferjünger und "Jude(n)" gemeinsam* auf! - (2) Vor allem die von I. Broer vorgebrachten Argumente lassen das völlige Ausblenden von Elementen der heidnischen Dionysos-Legende aus der Erklärung der Wasser-Wein-Verwandlung nur schwer zu. Dies scheint mir aber auch in-

[70] *Backhaus,* Jüngerkreise, 360: Der Autor argumentiert *hier* etwas leidend , weil so doch ein eher *polemischer* Aspekt ins Spiel kommt, den er sonst zurückweist.

[71] Nach *Schmithals,* Johannesevangelium, 326f gehört der ganze Hinweis schon zu seinem Grundevangelium. Viele andere weisen ihn erst der evangelistischen Hauptschicht zu: *Fortna,* Signs, 32; *Boismard - Lamouille,* Jean, 107; *Becker,* Joh I, 107 ("E pflegt solche Erklärungen zu geben"); *Fortna,* Predecessor, 54 ("establishing a contrast between Judaism and Christianity, the latter having now in 4E's time been forced to become a separate religion"); *Schnelle,* Christologie, 90.

[72] So aber *Heekerens,* Zeichen-Quelle, 69f.77.

[73] Dafür könnte sprechen: (a) Die distanzierte Rede von *"den Juden"* gehört nur dem Evangelisten, nicht seinen Quellen (dazu für viele *Fortna,* Predecessor, 294ff). (b) Andererseits verwendet das vierte Ev καθαρισμός etc. kaum; und wo doch, scheint es traditionell. - So könnte es sein, daß die Erklärungsfigur *"Judentum* - Wasser" und "Christentum - Wein" erst vom Bearbeiter der Tradition durch die Zufügung τῶν Ἰουδαίων ins Spiel gebracht wurde.

nerhalb der vorgeschlagenen Deutung nicht notwendig! Denn daß die *ursprüngliche* Erzählung auf eine veritable Konkurrenzsituation zwischen Christusglauben und Dionysos-Kult abziele und sozusagen dem heidnischen Gott sein typisches Wunder enteignet und dem überlegenen Christus zuweist, wird man doch wohl nicht ernstlich behaupten wollen.[74] Vielmehr: Die Motivik des ntl. Wandlungswunders wird *auch* aus diesem Legendenkreis geschöpft haben und die Rezeptionsdisposition von hellenistischen Erstlesern wird *auch* einen Bezug dazu hergestellt haben. *Dies heißt aber nach den Methodenvorgaben der neueren vergleichenden Religionsgeschichte*[75] *eben nicht, daß die Wundererzählung insgesamt und primär auf dessen Überbietung ausgelegt ist.* In diesem Sinn erscheint mir J. Becker im Recht, wenn er die Bezüge der Kana-Tradition zu Johannes dem Täufer und zur Dionysos-Motivik nicht gegeneinander ausspielt.[76] - Ich halte fest: Auch an der Wurzel dieses joh Überlieferungsstücks steht die jesuanische und/oder urchristliche Verkündigung vom Anbruch des eschatologischen Heils. Ein wichtiger thematischer Horizont und soziologischer Hintergrund dieser Verkündigung ist dabei das Wirken und die Wirkung des Johannes, worauf auch hier ein Seitenblick fällt.

(3) Joh 3,22-30:

Das Stück ist tatsächlich "voller Merkwürdigkeiten"[77] und hat in jüngster Zeit in Monographien und Artikeln z.T. recht intensive Bearbeitung erfahren, die aber noch keinen Konsens absehen läßt.[78] Gerade im Hinblick auf unser Thema, nämlich der Frage nach Berührungspunkten mit Johannes dem Täufer, seiner Anhängerschaft und Taufpraxis *an der Wurzel von joh Traditionsstücken,*

[74] So aber die oben bei Anm. 62 zitierte Deutung von *Lütgehetmann,* Hochzeit, 339, der von Mission unter den Anhängern des Weingottes spricht. - Insgesamt skeptisch zur Aufhellbarkeit des religionsgeschichtlichen Hintergrunds *Schnelle,* Christologie, 92f.

[75] Siehe dazu oben unter 3.1.2, S. 260f.

[76] *Becker,* Joh I, 110f: Auf der Suche nach dem Hintergrund für die Kana-Geschichte nennt er als erstes die "Konkurrenzsituation, die in bezug auf den Täufer direkt ausgesprochen wird (10,41)", fährt dann aber fort: "Aber er war keinesfalls der einzige Konkurrent. Fragt man nach Analogien zur Weinspende, stößt man auf den Dionysoskult ... Daß man in Syrien bzw. Kleinasien beim Erzählen von Joh 2,1ff nicht an den Weingott Dionysos dachte, ist kaum vorstellbar". - Fraglich bleibt allerdings, ob man von Bezügen zum Täufer bzw. zur Weingott-Legende gleich auf *Konkurrenz*situationen schließen darf.

[77] *Ernst,* Täufer, 207.

[78] Neben den Kommentaren vgl. speziell: *Cambe,* Jésus, 98-102; *Schnelle,* Christologie, 196-213; *Ernst,* Täufer, 206-210; *ders.,* Jesus, 16ff; *Ruckstuhl,* Jesus, 267-270; *Wengst,* Gemeinde, 174-177; *Murphy-O'Connor,* Baptist, 362-366; *Klaiber,* Zeuge, 205-233; *Lütgehetmann,* Hochzeit, 193; *Backhaus,* Jüngerkreise, 250-265; *Stowasser,* Täufer, 153-219.

ist die Forschungslage kontrovers: Verdankt sich die Perikope einer zur Zeit des Evangelisten *aktuellen Kontroverse* mit einer Sekte von Täuferjüngern, so daß die Erzählnotizen aus 3,22-26, aber auch 4,1, nichts über die Zeit Jesu bzw. über die Anfangszeit des joh Christentums hergeben, sondern redaktionelle Bildung sind, die nur dazu geschaffen wurden, um eine Anlaßsituation für das Täuferzeugnis 2,27-30 zu bilden? *Oder* darf man die - den Synoptikerberichten ebensowenig wie der Erzählakoluthie des JohEv angepaßten - Notizen gerade wegen ihrer Sperrigkeit ernstnehmen und für ein Modellbild der Frühphase der joh Gemeindegeschichte auswerten?[79]

An Autoren, die die erstgenannte Option vertreten, fehlt es nicht.[80] Doch ist ihr m. E. Gewichtiges entgegenzuhalten: Die Vorstellung eines *einheitlichen Redaktionsprozeßes* für VV. 22-26, der literarisch und ohne Traditionsanhalt bloß eine Anlaßsituation für ein neuerliches, gegen eine konkurrierende Täuferjüngersekte polemisierendes Täuferzeugnis VV. 27-30 gewinnen möchte, scheitert an der unbestreibaren Tatsache, daß die Passage so voll von Unausgeglichenheiten und Widersprüchen ist, daß die Annahme von traditionsgeschichtlicher Heterogenität unausweichlich ist. Auch wenn wir nicht Folgerichtigkeit und Erzählogik im "modernen" Sinn erwarten dürfen: Kein Evangelist, der für VV. 27-

[79] Diese Frage reduziert sich *nicht* auf jene andere, ob der historische Jesus selber getauft hat, wie 3,22.26; 4,1 sagen (dazu oben S. 321f, Anm. 2). - Auf das Problem der undurchsichtigen Sequenzenfolge in Joh 3 mit den zwei "situationslosen" christologischen Monologen (des Erzählers!), 3,13-21.31-36, die auch vorsichtige Autoren zu "Umstellungshypothesen" veranlaßte (*Schnackenburg,* Joh I, 374-377; dagegen u.a. *Becker,* Joh I, 130; *Backhaus,* Jüngerkreise, 252), gehe ich gar nicht ein; siehe die ausführlichen Analysen zu Abgrenzung, Kontext und Komposition bei *Stowasser,* Täufer, 157-180.

[80] *Wengst,* Gemeinde, 175: Das JohEv gibt "hier wiederum nicht historische Wirklichkeit der Zeit Jesu wieder ..., sondern [projiziert] die Konkurrenz zwischen Täufergemeinde und christlicher Gemeinde seiner Gegenwart in die Geschichte Jesu zurück". *Ernst,* Jesus, 18: "Im Hintergrund stehen reale Auseinandersetzungen zwischen der nachösterlichen Täufergruppe und den Christen in der Johannesgemeinde". Auch *Backhaus,* Jüngerkreise, 250-265 zieht eine vornehmlich *redaktionskritische* Erklärung der traditionsgeschichtlichen Rückfrage vor: "Für den Evangelisten hat er [V. 25] eine darstellungstechnische Funktion, indem er den Hintergrund für die Anfrage der Johannesjünger schafft, die zum Täuferzeugnis als dem Kern der Erzählung führt", aaO. 259. - Am radikalsten, aber m.E. verfehlt, *Schmithals,* Johannesevangelium, 333f: "Die Erwähnung des Disputs, über dessen Inhalt wir nichts erfahren, "soll offensichtlich nur den Anlaß dafür hergeben, Johannes auf die Tauftätigkeit Jesu hinzuweisen (V. 26), so daß er seine Rede beginnen kann. Daß die Frager ... über Jesu Tauftätigkeit verärgert oder gar erbittert, ja nur verwundert sind, wird nicht angedeutet. *V. 26* will einfach die folgenden Worte des Täufers Johannes provozieren ...". Der Autor streicht also sogar eine aktuell-historische Kontroverssituation des Evangelisten (Die Anfrage beim Täufer sei völlig neutral!) und läßt V. 26 nur mehr *literarisch* Anlaß sein. Das hätte der Evangelist/Redaktor auch billiger haben können!

30 eine situative Einbettung *schafft,* wird - wenn er im wesentlichen frei schreibt - VV. 22-26 produzieren.[81] Auch wenn die polemische Redaktionstendenz gegen eine Täuferjüngersekte für den Endtext richtig erfaßt sein sollte und somit tatsächlich die Erzählvorgabe auf das Täuferzeugnis hin ausgerichtet wurde - letzteres kann kaum bestritten werden -, so dürfen und müssen die Notizen aus VV. 22-26 auch eigenständig betrachtet werden. Dies erzwingen die *Aporien,* die seit alters beobachtet wurden:[82]

(1) Wie kann Johannes nach seinem Zeugnis für den ihn ablösenden Geisttäufer (1,25-27.33) noch weiterhin taufen, wo doch seine Wassertaufe schon in 1,25 fragwürdig war und in 1,31 nur damit begründet werden konnte, daß dadurch der Geisttäufer dem Volk bekannt gemacht werden solle. (2) Wie können nach all dem die Täuferjünger in 3,25f an Jesu Erfolg Anstoß nehmen.[83] (3) Aber auch im näheren Kontext ist die Erzählung unausgeglichen: Mit der hyperbolischen "Erfolgsmeldung" von V. 26fin ("*alle* kommen zu ihm") geht das ebenso hyperbolische wie dualistische Verdikt, daß *niemand* das Zeugnis des vom Himmel Gekommenen annimmt (V. 32), nicht zusammen. (4) Während das Problemthema im Erzählteil das Nebeneinader von Jesustaufe (3,22.26; vgl. 4,1) und Johannestaufe (3,23) sein muß, worauf auch der Ausdruck ζήτησις περὶ καθαρισμοῦ hinweist, ist darauf weder in der Täufermartyria 3,27-30 noch im folgenden christologischen Monolog 3,31-36 eingegangen, so daß auch gattungsmäßig keine Einheitlichkeit sichtbar wird.[84] (5) Daß in V. 25 neben den Johannesjüngern als Streitpartei ein ansonsten funktionsloser Ἰουδαῖος die Bühne betritt und gleich wieder verläßt, ist ein vielbesprochenes Problem:[85]

[81] Deshalb auch das Zögern bei *Bultmann,* Joh, 121ff, der VV. 22-26 für ein "literarisches Gebilde" halten möchte, "in dem sich die Konkurrenz der Täufer- und der Jesus-Sekte widerspiegelt", die der Evangelist auf diese Weise bildhaft darstellt. Aufgrund der Probleme, die vor allem V. 25 bietet, rechnet er dann doch mit der Verwendung von Traditionsmaterial, das allerdings nur bruchstückhaft Aufnahme fand.

[82] So z.B. schon *Schwartz,* Aporien II, 119f; *Wellhausen,* Joh, 18ff; *Bultmann,* Joh, 121ff; *Boismard,* traditions, 26-30; *Dodd,* Tradition, 279-283; *Jeremias,* Theologie I, 53; *Brown,* John I, 153; jüngst *Ernst,* Täufer, 207; *Lütgehetmann,* Hochzeit, 193f; *Stowasser,* Täufer, 181-184.

[83] Anders ist die Anfrage - gegen *Schmithals,* Johannesevangelium, 334 - nicht zu verstehen, wie schon der Ausdruck ζήτησις erzwingt.

[84] Die Bestimmung als "eine Chrie mit einer ausführlichen Einleitung und einem weitausgesponnenen Wortteil" (*Klaiber,* Zeuge, 213; ähnlich *Stowasser,* Täufer, 181f) mag zutreffen, zeigt in ihrer Weitschweifigkeit aber ebenso in Richtung Heterogenität.

[85] Neben dem Singular μετὰ Ἰουδαίου (p75 A B L) ist auch der Plural μετὰ Ἰουδαίων bezeugt (p66 ℵ* Θ *f*1.13 u.v.a.), wird aber meist als Angleichung an die joh Redeweise bzw. an 2,6 zurückgewiesen (anders *Boismard,* Traditions, 25, Anm. 24; *ders.* - *Lamouille,* Jean, 125).

Wenn hier Johannes und Jesus gleichzeitig taufen und in der Folge Johannes "so antwortet, als bestünde zwischen seinen Jüngern und Jesus ein Disput",[86] müßten dann nicht auch die Proponenten des Streits *die Betroffenen* sein, also einerseits Johannesjünger und andererseits Jesusjünger bzw. Jesus selbst?[87] (6) Die binnentextlichen Rückverweise 3,26 (ὃς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας) und 3,28 sowie die erklärenden bzw. ausgleichenden Anmerkungen (3,23b.24; 4,2) heben sich sprachlich deutlich vom jetzigen Textgefüge ab und sind inhaltlich z.T. in Spannung dazu.[88] (7) Stilcharakteristika des joh Soziolekts fehlen zwar nicht, doch konzentrieren sie sich auf jene Passagen und Satzteile, die von vornherein redaktionell erscheinen bzw. auf die Ränder der häufig als traditionell eingestuften Sätze. Umgekehrt erweisen sich die sachlich schwierigen Stellen auch in sprachlicher Hinsicht auffällig.[89]

Insgesamt erscheint aufgrund dieser Aporien-Beobachtung also ein Blick auf die Vorgeschichte des Textes möglich. In der bisherigen Forschung finden sich dazu Analyseergebnisse, die im Maximalfall zur Rekonstruktion eines durchlaufenden Vorlagentextes bei Abhebung einer oder mehrere Redaktionsschichten gelangen, im Minimalfall wenigstens in den Text eingeflossene Traditionssplitter und Notizen auffinden.[90]

---

86 *Becker,* Joh I, 153.

87 Um dieser Aporie auszuweichen, wurden Konjekturen vorgeschlagen und werden *bis heute* (!) noch vertreten (Allein diese Tatsache unterstreicht das Ausmaß der Schwierigkeit!): Ἰησοῦ bzw. τῶν Ἰησοῦ statt Ἰουδαίου, was tatsächlich viele Probleme erleichtern könnte (alte Diskussion: siehe *Baldensperger,* Prolog, 66; Anm. 1; *Goguel,* seuil, 89 mit Anm. 3.4). In jüngerer Zeit konjizieren z.B. *Brown,* John I, 152 (?); *Lindars,* John, 165; *Becker,* Joh I, 153; *Haenchen,* Joh, 231(?); *Schnelle,* Christologie, 198; *Ernst,* Täufer, 208. - Mit beachtlichen Gründen plädieren die neuesten Arbeiten z.St. aber doch für den überlieferten Text (im Singular von p75 etc.): *Backhaus,* Jüngerkreise, 257; *Stowasser,* Täufer, 154f. - Festzuhalten bleibt aber, daß so oder so der Text derartige Probleme aufgibt, daß literarische Schichtung und/oder traditionsgeschichtliche Heterogenität der verwendeten Erzählnotizen naheliegt.

88 Beobachtung von *Stowasser,* Täufer, 182, der folgert: "... deutet eher auf Adaptierung einer älteren Einheit an neue Gegebenheiten denn auf die Möglichkeit, frei von Vorgaben einen Text zu schaffen". Vgl. *Boismard,* traditions, 26f (Nr. 2).

89 *Stowasser,* Täufer, 191-197 diskutiert ausführlich die Befunde im Blick auf das Verfahren E. Ruckstuhls. - Nicht der joh Schreibweise entspricht z.B. γῆ im Sinn von Gegend (anders: χώρα), διατρίβειν (anders μένειν im äußeren Sinn 2,12; 4,40 usw.), παραγίνεσθαι, ζήτησις, αὐξάνειν, ἐλαττοῦσθαι.

90 Einige Beispiele der Analyseergebnisse: *Bultmann,* Joh, 123: "Apophthegma aus der täuferischen Tradition": VV. 25.27 "und allenfalls V. 29a". - *Dodd,* Tradition, 279-283: Itinerar-Fragment aus V. 22, topographische Notiz aus V. 23, Streitnotiz V. 25, Parabel V. 29. - *Lindars,* John, 165: "traditional material, which has left traces only in 25 and 29". - *Becker,* Joh I, 152f: *SQ* VV. 23.24.25.26 (außer "Zeugnis-Zusatz" von E). 28.30; *E:* VV. 22.27; *KR:* V. 29. - *Schnelle,* Christologie, 198f: VV. 23.25-29, wobei in V. 26 der rückblikkende Relativsatz vom Zeugnis des Johannes redaktionell ist. "V. 27 kann als Täuferwort verstanden werden, in dem der Täufer sich ursprünglich auf die ihm von Gott verliehene Vollmacht berief. Im jetzigen Kontext bestätigt er hingegen den Anspruch Jesu. ... V. 28-29 [reihen] sich in die Täuferpolemik der Tradition ein". - *Klaiber,* Zeuge, 213-217: Tradition: VV. (22?).23.25.26 (außer "Zeugnis-Zusatz"). (27?).29ab.(30?). - Ausführlich argumentierend *Stowasser,* Täufer, 191-202: Vorlage des Evangelisten: VV. 22.23.(24?).25.26 (außer "Zeugnis-Zusatz"). 29ab. Als "älterer Nucleus" (aaO. 193) kommt dahinter in V. 25 noch ein Traditionssplitter zum Vorschein, der "von der Auseinandersetzung um Reinigungsbräuche zwischen jüdischen Kreisen und Täuferbewegung handelte", aaO. 198.

Für unseren Zweck brauchen wir keine eigene Analyse vorlegen. Es genügt der Hinweis auf das jedenfalls Gesicherte: In Joh 3,22-30 haben alte joh Traditionselemente Eingang gefunden, *die für die Zeit der Traditionsentstehung eine Situation konkreter Abgrenzungsfragen gegenüber der Taufbewegung des Johannes bezeugen*. Dies allein schon dürfte den oben vorgeschlagenen und im folgenden noch zu präzisierenden Versuch einer Deutung des Traditionsstückes Joh 13,4-5.9-10 in diesem historischen Kontext rechtfertigen.

Wenn wir die versprengten Notizen hinter 3,22-30 jedoch hypothetisch und probeweise noch weiter auswerten und zu einem Bild zusammenbauen, ergeben sich weitere Perspektiven: Wenn man annehmen dürfte, daß sich der Taufstreit[91] tatsächlich zwischen Angehörigen der Johannesbewegung und *Jesus oder Jesusjüngern* bzw. der ältesten joh Gemeinde abspielte, dann hätten wir eine Tradition vor uns, die sich sowohl in der Hintergrundsituation als auch in der Antwortstrategie ganz in die Reihe jener alten ntl. Traditionen fügt, die wir zuvor schon betrachteten (3.3.1.2): Johannesbewegung und Jesusbewegung verkündigen im selben Umfeld. Wenn das *proprium* der letzteren angefragt wird, wird dieses in der Verkündigung und Praxis der anbrechenden Gottesherrschaft namhaft gemacht, was auch in der Bildsprache vom eschatologischen Freuden- und Hochzeitsmahl ausgedrückt werden kann. Dieser Erfüllungsanspruch ist hier in den Mund des Täufers gelegt, der Jesus als den Bräutigam bekennt.[92] Diese Deutung liegt besonders nahe, wenn man die ζήτησις περὶ τοῦ καζαρισμοῦ per coniecturam tatsächlich als zwischen Täuferjüngern und *Jesus/Jesusjüngern*

---

91 Daß es ein *Tauf*streit ist und nicht eine Kontroverse über die mosaisch-levitischen Reinigungsvorschriften im allgemeinen, ist sicher: Allein die spezifische Gegenwart der Johannesjünger macht dies schon unzweifelhaft; so auch *Schnelle,* Christologie, 198; *Ernst,* Täufer, 208; *Stowasser,* Täufer, 181 u.v.a. - Daß "der urchristlichen Terminologie ... der Begriff ὁ καθαρισμός für die Taufe vertraut" ist, betont mit Angaben der Stellen und Literaturhinweisen auch *Backhaus,* Jüngerkreise, 258 mit Anm. 853.

92 Ich glaube nicht, daß *Bultmann,* Joh, 123 recht hat, wenn er *ventiliert,* daß ursprünglich von einem Streit der Täuferbewegung mit Juden über Reinigungsbräuche die Rede gewesen sein könnte, im Laufe dessen Johannes seine und seiner Taufe Legitimität durch V. 27 (auf ihn bezogen!) mit Hinweis auf vom Himmel verliehene Vollmacht (vgl. dazu Mk 11,30) begründet. Ähnliches erwägt auch *Schnelle,* Christologie, 198f.

verlaufend lesen dürfte.[93] Doch auch ohne Textänderung ergibt sich immerhin eine Problemsituation, in der die taufende *Jesusbewegung* eine Rolle spielt: Denn der "Jude" streitet dann mit den Johannesjüngern wegen des für den Außenstehenden nicht einsehbaren Nebeneinanders von eschatologischen Taufbewegungen![94] Die Klärung bliebe immer die gleiche, im einen Fall ziele sie ad extra im anderen auf das Binnenfeld der Taufbewegungen Jesu und Johannis. - Also: Das JohEv kennt in alter Schicht eine den Synoptikern vergleichbare Verhältnisbestimmung Jesus-Täufer, die das Motiv des Erfüllungsanspruches Jesu im Bild von Hochzeit und Bräutigam transportiert. *Überdies ist hier einmal - anders als bei den Synoptikern - die Notwendigkeit der Verhältnisbestimmung durch die Praxis der Taufen ausgelöst.* Das rückt womöglich Joh 13,9.10 in die Nähe dieser Tradition.

(4) Joh 15,2-3:

Daß diese Passage hier Erwähnung findet, erscheint vielleicht verwunderlich: Der Anlaß - wie in der Kana-Perikope, beim Taufstreit und in der Fußwaschung erscheinen Vertreter der Wortfamilie καθαρός - ist aber nur auf den ersten Blick ein äußerlicher: Die *literarische Situation* der beiden Worte καθαίρει (V. 2) und καθαροί (V. 3) entspricht nämlich in Folgendem jener der Verwendungen in 13,10c.d: Nicht nur im Wortlaut stimmen die beiden καθαρός-Verwendungen von 13,10d und 15,3 überein. Sie weisen auch beide den Charakter eines außerhalb des eigentlichen Textgefüges stehenden Einwurfs von Seiten des Sprechenden auf, der die zuhörenden Jünger explizit mit dem Thema der Rede in Beziehung setzt. Aber auch in *diachroner Perspektive* liegen die Dinge analog: 13,10c ist nach unserer Analyse der Schluß der traditionellen Fußwaschungsdeutung, mit 13,10d ist wieder die joh Bearbeitung am Wort, die per thematischem Anschluß den Text weiterführt. In 15,2.3 könnte es ebenso sein: V. 3 gehört zweifellos einem joh Bearbeiter, wohingegen V. 2 mit seinem Bildmaterial in der Tradition vorgegeben sein wird.

Damit kommt das komplizierte Geschäft der literarischen und traditionsgeschichtlichen Dekomposition der Weinstock-Rede in den Blick. Eine eigenständige Analyse vorzulegen, ist nicht unsere Aufgabe. Es genügt der Hinweis auf Diskontinuitäten,[95] die die Existenz von Traditionsmaterial hinlänglich sichern: "Vorausgesetzt ist als traditionelles Material, daß ein Winzer Rebstöcke mit dem Ziel pflanzt und pflegt, daß sie viel Frucht bringen. Reben, die das nicht tun, werden abgeschnitten, verdorren und werden verbrannt".[96] Daß in V. 2 das Motiv des "Reinigens" der Reben zu dieser Vorgabe gehört, kann als gesichert gelten und wird, soweit ich sehe, auch nicht bestritten.

[93] Ich weise darauf hin, daß bei einer *diachron geschichteten, überarbeiteten* Stelle wie hier die rein textkritische Bezeugungsfrage ohnenhin *nicht alles* lösen kann, weil eben bereits in der Phase der sukzessiven Textproduktion schon Änderungen geschahen. Die Grenzen zwischen der Textproduktion durch den Autor/die Autoren einerseits und der Textreproduktion durch die Schreiber andererseits können gerade in solchen Fällen fließend sein.

[94] So auch *Backhaus,* Jüngerkreise, 257f im Versuch, ohne Konjektur einen akzeptablen Szenenablauf zu erhalten.

In der Frage, *woher* dieses Bildmaterial in die joh Literatur kam, setzte sich nach manchen Stimmen für eine *gnostisch-mandäische* Option[97] nun doch allgemein die Beheimatung vor einem *atl.-jüdischen* Hintergrund durch:[98] Texte wie Ps 80,9-16; Jes 5,1-7; Jer 2,21; Ez 15; 17,1-10; 19,10.14; Hos 10,1; Sir 24,17 seien Beispiele für das motivische Material, aus dem die joh Redaktion durch allegorische Identifikationen (Gott als Winzer, Jesus als Rebstock, die Gemeinde als Reben) und paränetische Entfaltung eine unverwechselbar joh Bildrede macht. Ohne daß *diese* Einflüsse auszuschließen wären, muß im vorliegenden Zusammenhang aber darauf hingewiesen werden, *daß die ntl. Überlieferung auch der Predigt Johannes' des Täufers die Verwendung dieser Motive zuschreibt!* Bei näherem Zusehen ergeben sich tatsächlich überraschende Beziehungen der Weinstockrede zu Mt 3,7-10.12 par Lk 3,7-9.17:

Von den leitenden Motiven in Joh 15,1-8 findet sich καρπὸν φέρειν (positiv: V. 2b.c; negativ: V. 2a; weiters: VV. 4.5.8) auch im Mund des Bußpredigers und Täufers Johannes: καρπὸν ποιεῖν kommt bei ihm ebenso sowohl in positivem (Mt

[95] Beispiele: Unvermittelter Wechsel der grammatikalischen Personen: VV. 1.2.6 entfalten in der 3. Pers. sg./pl. das Bild; VV. 3.4.7ff reden die Zuhörer direkt an (indikativisch und imperativisch). Die Hauptthemen der ersten Verse tauchen später nicht mehr auf (etwa: Reinigung als Bedingung des Fruchtbringens; Vater als Winzer; Pflege des Weinstockes). VV. 1-6 sind im wesentlichen präsentisch, ab V. 7 herrschen Aorist und Futur vor.

[96] *Becker,* Joh II, 480. - Ob eine einigermaßen zufriedenstellende *literarische* Schichtung noch möglich ist, bezweifle ich: Die Materialien sind ganz dicht in joh Sprache und Intention hineinverwoben. Die *traditions- und motivkritische* Rückfrage ist deshalb nicht ausweglos: Innerhalb der VV. 1.2.6 liegen die traditionellen Motive zutage; V. 6 mit seiner typisch joh Struktur zeigt aber die Intensität der joh Durcharbeitung!

[97] Die einschlägigen Texte, die z.T. tatsächlich eindrückliche Parallelen darstellen, bearbeitet und präsentiert ausführlich *Borig,* Weinstock, 135-187. - Für die mandäische "Herleitung": *Schweizer,* Ego, 39-41.64ff; *Bultmann,* Joh, 406ff; *H. Becker,* Reden, 109ff; andeutungsweise *Wikenhauser,* Joh, 283; mit Einschränkungen *Schulz,* Komposition, 114-117; *ders.,* Joh, 193f.

[98] Ausführliche Darstellung des atl.-jüdischen Vergleichsmaterials bei *Borig,* Weistock, 84-128; siehe auch *Dodd,* Interpretation, 136ff. - Für diese Option der Großteil der neueren Ausleger: z.B. *Schnackenburg,* Joh III, 119ff; auch *Becker,* Joh II, 481(!); *Ritt,* Imperativ, 145f.

3,8 par Lk 3,8) wie negativem Zusammenhang (Mt 3,10b par Lk 3,9b) vor. - In Joh 15,6 wird den nicht am Weistock bleibenden Unfruchtbaren angedroht: entfernt zu werden (ἐβλήθη ἔξω), zu verdorren (ἐξηράνθη), zusammengetragen zu werden (συνάγουσιν), ins Feuer geworfen werden (εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν) und zu brennen (καίεται). Bis auf das Motiv vom Verdorren verwendete *alle* diese Details schon der Täufer in seinen Bildreden: Ein Baum ohne Frucht wird nach seiner ersten Bußpredigt beim Gericht herausgeschlagen (ἐκκόπτεται Mt 3,10 par Lk 3,9) und ins Feuer geworfen (εἰς πῦρ βάλλεται ebd.); die Gerichtsmetapher vom Worfeln zur Trennung von Spreu und Weizen Mt 3,12 par Lk 3,17 bringt dann noch die Motive vom Zusammentragen (συνάξει/ συναγαγεῖν Mt 3,12 par Lk 3,17)[99] und vom Brennen (κατακαύσει πυρί ebd.). - Für uns am auffälligsten ist aber, daß auch das "Reinigen" (καθαίρειν Joh 15,2) der Reben durch den Winzer beim Täufer eine motivische Entsprechung hat: Der worfelnde Bauer reinigt seine Tenne, um dorthin die gute Frucht zu bringen: Mt 3,12 διακαθαριεῖ (Futur von διακαθαρίζω) bzw. Lk 3,17 διακαθᾶραι (Infinitiv Aorist von διακαθαίρω).[100]

Man kann also mit Fug und Recht behaupten, daß an der Wurzel jenes Traditions- und Redaktionsprozesses, an dessen Ende die heutige Weinstockrede steht, eine Reihe von *durch den Täufer aktualisierten und radikalisierten Gerichtsmotiven* aus atl.-jüdischer Tradition steht:[101] Es liegt nahe anzunehmen, daß Jesus und die Urgemeinde in ihrer eigenen Rede vom Gericht beim Jordanpropheten anknüpften. Das JohEv ist neuerlich ein privilegierter Zeuge für dieses Verhältnis; zugleich wird auch sichtbar, wie tiefgreifend die ursprünglichen Motive und ihr Sinnzusammenhang bis zum Endtext weiterentwickelt und verändert werden. In der behandelten Stelle ist besonders auffällig, daß die Vorstellung des Reinigens - metaphorisch vom "Reinigen" der Reben - hier innerhalb eines *religiösen Itinerars* begegnet: Zwischen dem anfanghaften Fruchtbringen und dem καρπὸν πλείονα φέρειν steht das καθαίρειν durch Gott. - Man muß allerdings überlegen, ob καθαίρειν ein terminus technicus der antiken Winzersprache war. Sollte dies der Fall gewesen sein, wäre die Einordnung der Stelle in ein täufernahes religiöses *Reinheitsitinerar* natürlich nur mit entsprechender Vorsicht vorzunehmen, denn die Wahl des Verbs wäre dann mehr vom Hauptmotiv "Weinstock" als von einer spezifischen *Reinheits*vorstellung angeregt.[102] Hinzu kommt weiters, daß die Metapher des Reinigens der Reben auch vor dem Hintergrund des biblisch-jüdischen Themas des gottverfügten Leidens der Gerechten zu deren Züchtigung und Erziehung gesehen werden kann: Demnach wäre das eigentlich mit καθαίρειν Gemeinte in der Vorstellung der schmerzlichen Leidensreinigung durch Gott zu suchen und der Bezug zur eigentlichen religiösen Reinheitsthematik nur ein mittelbarer.[103] - So oder so: Die *Metaphorik* des Reinigens der Reben sollte ohnehin "nicht zu weit ausgedeutet werden".[104] Es handelt sich um ein Bildelement; und als solches macht es guten Sinn: Dies gilt sowohl im jetzigen Kontext, wo es paränetisch im Blick auf die "reichere Frucht" eingesetzt ist, als auch innerhalb des angenommenen ursprünglichen Motivkomplexes der vom Täufer angeregten Gerichtsrede, derzufolge Gott die Frucht seiner Pflanzung durch Ernte und Lagerung einbringt bzw. das nicht Brauchbare vernichtet. Dieser Vorgang konnte stimmig als Reinigung beschrieben werden. Und daß auf der Ebene des täuferisch beeinflußten, traditionellen Motivmaterials καθαίρειν nicht *nur* bildimmanent gemeint war, sondern *auch* das Themenfeld der religiösen Reinheit und Reinigung insgesamt evozierte, zeigt jedenfalls der Kommentar der joh Bearbeitung in V. 3: Dieser Redaktor

[99] Allerdings ist hier die Zuordnung *gegenläufig:* Während im einen Fall die gute Frucht in der Scheune zusammengetragen wird, sammelt man im anderen die entfernten und vertrockneten Reben zusammen. - Im Zusammenhang der eklatanten Motivübereinstimmungen ist dieser gegenläufige Motivanklang aber noch immer auffällig genug!

[100] Nebenbei erwähne ich, daß noch ein anderes Thema aus der Bußpredigt des Täufers in spezifischer Weise ins *JohEv* Eingang gefunden hat: Nach Mt 3,9 par Lk 3,8 warnt Johannes seine jüdischen Zuhörer davor, sich auf ihre *Abrahamskindschaft* als - nur trügerische - Garantie gegen die Vernichtung im Gericht zu verlassen. Analoges zeigt die joh Überlieferung von der Kontroverse Jesu mit den "Juden": In 8,39ff spricht der joh Jesus ihnen zwar die biologische Abrahamskindschaft zu, die theologische Abstammung vom "Vater des Glaubens" spricht er den Ungläubigen aber ab; sie seien vielmehr Teufelskinder! *Somit: Eine weitere täuferische Instanz innerhalb der joh Traditionen!*

[101] Damit ist auch gegeben, daß das Aufzeigen täuferischen Einflusses auf Joh 15,1-8 nicht zugleich die Annahme eines atl.-jüdischen Motivhintergrundes ausschließt: Steht doch Johannes der Täufer selber in der von den Propheten herkommenden Traditionslinie. Aber nach dem Grundsatz des religionsgeschichtlichen Vergleichs sind die jeweils nächstliegenden Religionsfelder immer *zuerst* zur Erklärung heranzuziehen. Und für Jesus und das entstehende Christentum ist Johannes der Täufer zweifellos der religionsgeschichtliche Nachbar schlechthin!

[102] Dazu *Dodd,* Interpretation, 136: "Καθαίρειν is used of pruning in Philo, *De somn.* II.64, but it does not appear to have been common in the vocabulary of viticulture". *Derrett,* Domine, 33 bringt zwar drei weitere antike Belege bei, doch um einen veritablen terminus technicus dürfte es sich tatsächlich nicht gehandelt haben. - Richtig dazu *Barrett,* John, 473, der mit Textbelegen nachweist, daß das Verb "equally suitable for agricultural processes and for religious purgation" ist. Wichtig dabei der Hinweis auf *Xenophon,* Oeconomicus, 18,6, wo es - wie in der oben angeführten Täuferstelle Lk 3,17 das Kompositum - "cleansing corn by winnowing" (ebd.) ausdrückt.

[103] Einige Beispiele aus dem Themenkreis "Erziehung durch Leiden", der gar nicht selten mit der Vorstellung "Läuterung" und "Reinigung" verbunden sein kann: Dtn 8,5; 11,2; 2 Sam 7,14f; Ijob 5,17-19; Ps 118,18; 2 Makk 6,12-17; Mal 3,3; Weish 3,5f; 12,20ff; 16,10ff; PsSal 3,4; 13,9f; 18,3-5; syrBar 13; 15; 78; 1QH 9,10.23 und bes. 17,22.

[104] *Schnackenburg,* Joh III, 110.

dachte beim vorliegenden καθαίρειν jedenfalls explizit daran und macht dies auch seinen Lesern klar.

Festzuhalten bleibt jedenfalls: Wir haben eine weitere joh Passage aufgezeigt, die an ihrer Traditionswurzel besondere Nähe zu täuferischen Themen zeigt. Eines der Leitworte dabei ist, wie in den bereits besprochenen anderen Stellen, ein Vertreter der Wortfamilie um καθαρός, die außerhalb dieses Zusammenhangs im JohEv aber nicht auftritt. - Im Blick auf unser Forschungsziel haben wir ein weiteres, mit anderen konvergierendes Indiz für die Sinnhaftigkeit unserer Arbeitshypothese gewonnen: *Daß es nämlich vielversprechend ist, die Anfänge der joh Fußwaschungserzählung in jenem Bereich der Begegnung von Täufertum und Jesusbewegung bzw. von Täufertum und frühem joh Christentum anzusiedeln.*

3.3.2 DIE ANFÄNGE DER CHRISTLICHEN TAUFE UND IHR VERHÄLTNIS ZUR JOHANNESTAUFE: DER SITZ IM LEBEN DER ÄLTESTEN FUSSWASCHUNGSERZÄHLUNG

Die bisherigen Erwägungen in diesem Abschnitt haben ergeben, daß in der evangelischen Überlieferung - und speziell in alten Schichten des JohEv - die historische Notwendigkeit einer wechselseitigen Standortbestimmung von Täuferbewegung und Jesusbewegung ein wichtiges Motiv der Entstehung und aktualisierenden Weitergabe von Wort- und Erzähltraditionen war. Die Grundkonstanten der Bewertung zeichneten sich deutlich ab: Einerseits die volle und unpolemische Anerkennung der eschatologischen Bedeutung der Botschaft und Taufe des Johannes. Andererseits die Betonung der völlig inkommensurablen Neuheit und des Erfüllungscharakters der eigenen Reich-Gottes-Botschaft, die dafür - gerade bei Traditionen, in denen der Täufer eine Rolle spielt - gern Bilder aus dem weiten Motivfeld des eschatologischen Festmahles und der eschatologischen Hochzeit verwendet. - Im folgenden ist die Frage zu stellen, ob diese Art der wechselseitigen Standortbestimmung *auch für den konkreten Bereich des Verhältnisses des jeweiligen Waschungsritus* bezeugt ist: Wenn nämlich innerhalb der ntl. Stoffe Situationen sichtbar werden, in denen die johannitische Taufe und die kirchliche Taufe aufeinander bezogen und bewertet werden mußten, dann böten sich gerade *diese Situationen* auch als Sitz im Leben für die älteste Fußwaschungsüberlieferung mit ihrem Bezug auf eine vorausgehende Vollwaschung an. Wie in der "Einstiegsthese" schon angedeutet, zeigen tatsächlich die ntl. Passagen, die mit *den Anfängen der christlichen Taufe* zu tun haben, in ihrem Hintergrund gerade auf die angesprochene Situation. Dies ist nun näher auszuführen.

3.3.2.1 Die urchristliche Taufe als Wiederaufnahme und Weiterentwicklung der Johannestaufe

(1) Allgemeines

Bei unserem Versuch, die Anlaßsituation für Entstehung und Überlieferung der ältesten Fußwaschungsgeschichte *konstruktiv* aufzufinden, kann folgendes als Ausgangspunkt dienen: Die urchristliche Taufe der ersten Stunde entsprach nicht einem Taufbefehl des scheidendenden - irdischen oder auferweckten - Je-

sus. Es handelt sich vielmehr um ein *direktes Anknüpfen* bei der Praxis der johannitischen Bußtaufe. (Sollten Jesus und die Seinen selber einmal vor Ostern *wie Johannes* getauft haben, etwa am Anfang der öffentlichen Wirksamkeit, dann wäre es eine Art *Wiederaufnahme* dieser Taufpraxis gewesen, was die Christen nach Ostern betrieben.) Jedenfalls aber ist das Faktum der nachösterlichen Tauftätigkeit der Gemeinde nicht anders denn als *Rückgriff* auf die Praxis des Johannes zu beschreiben. Diese Annahme bezüglich des Anfangs der urchristlichen Taufe ist heute opinio communis.[1]

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die nachösterliche Gemeinde auf einen vorösterlichen Bewußtseinsstand zurückfiel: Die Umkehrtaufe im Wasser angesichts des kommenden Gerichts vollzog sie "im Namen Jesu" oder "auf den Namen Jesu".[2] Und damit ist auch gesagt, daß der naheschatologische Horizont, der zu Umkehr und Taufe drängte, nicht mehr einfach die Gerichtserwartung des Jordanpropheten war, sondern nun die Erwartung der Wiederkehr des gekreuzigten und zu Gott erhöhten Jesus.[3] In diesem eschatologischen Kontext

[1] In der Formulierung der "Einstiegsthese" zählte ich bereits einige Argumente und Beobachtungen auf, die diese opinio communis als gut begründet erscheinen lassen, siehe oben S. 265, Anm. 14. Über die dort erwähnten Autoren hinaus nenne ich noch: *Dibelius,* Überlieferung, 87; *Bultmann,* Theologie, 41f; *Kraeling,* Baptist, 174f; *Dinkler,* RGG VI, 628ff (Punkte 3.4); *Böcher,* Wasser, 206f; *Haufe,* Taufe, 565f; bes. wichtig *Lohfink,* Ursprung, 187-191 (ausführlich zum Faktum sowie zur Frage, warum die Christen gerade *diesen* "Ritus" wählten) und *Hartmann,* Taufe, 97f; weiters *Barth,* Gesichtspunkte, 147ff; *Chevallier,* L'apologie, 528-531; *Pokorny,* Christologie, 368-380 (bes. 373ff: ab These 7); *Schenke,* Urgemeinde, 114f; *Légasse,* baptême, 266. Ältere Beobachtungen und Überlegungen in diese Richtung etwa von J. Weiß (Das Urchristentum, 1917) und bei F.J.F. Jackson - K. Lake (The Beginnings of Christianity, I, 1939) referiert *Beasley-Murray,* Taufe, 129f. - Daß die überlieferten Taufbefehle Jesu (Mt 28,19 und Mk 16,16) gemeindliche Aitiologien, nicht aber historischer Anlaß für die Taufpraxis sind, steht außer Streit, wie auch die zitierten Autoren betonen, etwa *Dibelius,* Überlieferung, 87; *Chevallier,* L'apologie, 528; *Quesnel,* témoignages, 129-144, bes. 135; *Hartman,* Namen, 33 (mit Anm. 6: weitere Literatur).

[2] Zu den verschiedenen Formeln vgl. *Hartmann,* formule, 727-738 und *ders.,* Namen, 39-46; zur Auslegung vgl. aaO. 46-52 sowie *Barth,* Gesichtspunkte, 150ff bzw. *ders.,* Taufe, 44-59 und vor allem *Quesnel,* Baptisés, 79-119; *ders.,* témoignages, 129-144.

[3] Zusätzlich zu den S. 265, Anm. 14 (am Fußnotenschluß) genannten Autoren, die auf die analoge eschatologische Naherwartung des Johannes und der frühesten Gemeinde nach Ostern als *Anlaß* zur Bußtaufe hinweisen, siehe vor allem: *Lohfink,* Ursprung, 188f: "In der nachösterlichen Gemeinde gibt es zwei Grundkonstanten: ... eine *eschatologische* Grundkonstante: die Erwartung des nahen Endes; und eine *ekklesiologische* Grundkonstante: der Versuch, das wahre Israel zu sammeln ..., bevor das Ende anbricht. *Diese Anfangssituation nach Ostern mit ihrer eschatologischen Grundkonstante deckt sich nun aber so genau mit der Situation ... des Täufers, daß es nicht verwundern kann, wenn die Urgemeinde gerade auf das entscheidende Instrument des Täufers ... zurückgreift - auf die Taufe".*

liegt auch das als nächstes anzuführende christliche proprium im Taufverständnis, die Gabe des Hl. Geistes: Diese Erweiterung, die die Tauftheologie der Apg dominiert,[4] ist in traditionsgeschichtlicher Perspektive wenigstens in groben Zügen gut verständlich: Die Urgemeinde erlebte als endzeitliche Erwählungsgemeinde eine enthusiastische Geisterfahrung; darin sah sie die Verheißung der eschatologischen Geistausgießung erfüllt; schon in der Traditionslinie von Ez 36,25-27, Jub 1,22-25 und 1QS 4,15-23[5] war diese mit der Vorstellung einer vorausgehenden Reinigung verknüpft; und Johannes hatte seine Wassertaufe der eschatologischen Geisttaufe des Kommenden gegenübergestellt.[6] All diese Traditionsströme führten dazu, daß häufig die Rede von der Herabkunft der Geistesfülle an die christliche Taufe gekoppelt wurde und daß innerhalb des einen christlichen Intitiationsvorgangs neben die Praxis der Wassertaufe zur Umkehr und Vergebung der Sünden auch die Praxis der Handauflegung zur Vermittlung des Gottesgeistes trat.[7] In der Darstellung der Apg sind diese beiden Aspekte der Taufe noch gut sichtbar: Der Autor bemüht sich zwar um eine entsprechende Systematisierung, derzufolge Wassertaufe und Handauflegung *in dieser Reihenfolge* zusammengehören und die normale christliche Initiation darstellen. Wie im folgenden Punkt sichtbar werden wird, ist diese Systematisierung aber nicht überall gleich konsequent durchgeführt;[8] dadurch wird ein Blick in die historische Anfangssituation der christlichen Taufe frei.

[4] Außerhalb Apg: z.B. Joh 1,31f; 3,5; 1 Kor 6,11; 12,13; 2 Kor 1,22; Eph 1,13; 4,30; Tit 3,5.

[5] Dazu oben S. 275f.281.292f.295. Zum motivgeschichtlichen Zusammenhang dieser drei Stellen mit *Johannes dem Täufer* siehe *Hartman,* Namen, 16.

[6] Zu fragen ist, in welcher Weise die Tradition von der Wassertaufe Jesu durch Johannes mit der darauf folgenden Geistbegabung Jesu hier einzuordnen ist. Eine Einflußbeziehung scheint zu bestehen (so auch *Aland,* Vorgeschichte, 187ff); aber in welche Richtung weist sie? Hat die bestehende Koppelung von christlicher Wassertaufe und Geistempfang auf die Tauferzählung (Wassertaufe Jesu - Geist-"empfang") eingewirkt oder umgekehrt?

[7] Vor diesem Hintergrund sind, wie oben bereits erwähnt, sowohl die Traditionsgeschichte des Täuferlogions Mk 1,8 par Mt 3,11 par Lk 3,16, als auch die formelhaften Elemente in der Taufaufforderung Petri Apg 2,38 zu verstehen. Zum Ganzen ausführlich *Barth,* Taufe, 60ff und *Hartman,* Namen, 122ff. - Daß Wassertaufe und Geistempfang, obzwar schon ganz früh aneinander gekoppelt, dennoch traditionsgeschichtlich heterogen sind, insofern erstere eben Rückgriff, zweitere Neuinterpretation ist, wird allgemein anerkannt; für viele: *Aland,* Vorgeschichte, 195; *Barth,* Gesichtspunkte, 149 mit Anm. 53 (Literatur); *Haufe,* Taufe, 565.

[8] Etwas anders setzt *Wilkens,* Wassertaufe, 26-47 seine Überlegungen an: Er fragt, ob das gelegentliche "Auseinandertreten" von Wassertaufe und Geistempfang in der Apg einem positiv-redaktionellen Konzept entspricht und bejaht dies mit Hinweis auf die heilsgeschichtliche Periodisierung im lk Doppelwerk. Nun mag es tatsächlich sein, daß Lk darum zu tun ist, die zusammengehörigen Elemente Wassertaufe und Geistempfang

Wenn dem also so ist, dann ist die christliche Taufe die um neue inhaltliche Elemente - in der Apg-Systematik ist es die Gabe des Geistes[9] - erweiterte Johannestaufe, vollzogen im Namen und aufgrund der Heilsbedeutung Jesu. Und dann ist die innerkirchliche Frage nach der Taufe, was sie sei und wer sie zu empfangen habe, nicht ohne Blick auf die Johannestaufe zu beantworten!

(2) *Wassertaufe und Geistherabkunft in der Apostelgeschichte*

Der Zusammenhang Wassertaufe - Geistherabkunft[10] schillert im lk Doppelwerk in verschiedener Hinsicht: Es fällt z.B. auf, daß das erste Glied, Wassertaufe, einmal die johannitische Bußtaufe, dann wiederum die kirchliche Wassertaufe sein kann, ohne daß die Übergänge immer eindeutig sind. So kann einerseits die Wassertaufe für die heilsgeschichtlich überholte Periode stehen und die Geisttaufe für die jetzige Vollendung; andererseits steht aber auch die Wassertaufe - dann die nicht johannitische, sondern kirchliche - auf der Seite des heilsgeschichtlich Neuen. Allein dies kann schon vermuten lassen, daß auch auf der historischen Ebene zunächst eine nette Unterscheidung zwischen johannitischer und kirchliche Wassertaufe keinen Platz hatte. Jedenfalls aber scheinen die im folgenden besprochenen Texte zu besagen, daß es für Lk *Norm* war, daß für die nachösterlichen Christen beides galt: *Sie waren im Wasser getauft und hatten den Hl. Geist empfangen.* Dabei sind aber weitere Auffälligkeiten zu vermerken, die sich einerseits aus der Tatsache ergeben, daß von einer Taufe der Apostel nicht die Rede ist; und andererseits ist darauf einzugehen, daß in manchen Texten die Reihenfolge der beiden Elemente Taufe und Geistempfang gerade gegenläufig zur behaupteten Norm erscheint.

(2.1) Die *Apostel* wurden nach Ostern sicherlich nicht getauft, und dem Autor der Apg ist diese Vorstellung auch nicht zuzutrauen: Aber wenn von der verheißenen Geistherabkunft auf die in Jerusalem Wartenden die Rede ist, wird die *durch Johannes* empfangene Wassertaufe kommemoriert: *Apg 1,4-5.* Die Aufnahmebedingung in den Zwölferkreis zeigt einen analogen Zusammenhang:

---

nicht einfach in eins fallen zu lassen; dies wird aber *nicht nur* einem theologisch-heilsgeschichtlichen Konzept entsprechen, sondern auch und vor allem der faktisch-geschichtlichen Entwicklung; um letztere, nicht primär um die Erklärung der Apg-Theologie, geht es in unserer Untersuchung! - *Quesnel,* Baptisés, 13-29 bietet einen Forschungsrückblick zum Verständnis des Zusammenhangs Wassertaufe - Hl. Geist im lk Doppelwerk.

9 Die Paulusbriefe hingegen bezeugen, daß die christliche Taufe schon früh auch in mysterientheologischer Richtung interpretiert wurde: als Eintauchen in die Lebensgemeinschaft mit Christus; siehe z.B. Röm 6,1-14, dazu jetzt *Légasse,* mort, 544-559 und *Hartman,* Namen, 69-78.

10 Siehe etwa den Exkurs in *Pesch,* Apg I, 281-285.

Nach Apg 1,22 muß der Kandidat, der mit den Elf auf das Kommen des Geistes wartet, schon zu Zeiten der *Johannestaufe* dabeigewesen sein. - Ein Apostel im Zwölferkreis ist also einerseits *im Wasser getauft* und andererseits hat er den *Hl. Geist* empfangen.[11] Diese Regel gilt also für die Elf und den nachzuwählenden Zwölften und *dabei ist die empfangene Wassertaufe die von Johannes gespendete.* So kann man mit Recht sagen, daß "die Johannestaufe bei den Anhängern Jesu vorausgesetzt sein" wird.[12] - Diese Regel gilt aber auch für den von Gott selbst hinzuberufenen Apostel *Paulus,* wie *Apg 9,17-18*[13] erkennen läßt. In seinem Fall ist die empfangene Taufe eine kirchliche-nachösterliche, doch scheint *dieser* Unterschied dem Erzähler nicht wichtig. In den einschlägigen Analysen zur Damaskus-Perikope Apg 9,1-22 werden die hier interessierenden Notizen (verheißener Geistempfang und Taufe: VV. 17fin.18fin) oft der lk Redaktionsschicht zugewiesen,[14] die dadurch den künftigen Verkündiger der apostolischen (und allgemeinchristlichen) Norm anpaßt. Die Tatsache, daß in der hier erzählten Reihenfolge Handauflegung und Geistverheißung vor der Wassertaufe stehen, braucht nicht zu beunruhigen: Erstens sagt der Erzähler ja nicht, daß der Geist tatsächlich *vor* der Taufe auf Paulus gekommen wäre.[15] Zweitens mußte

---

11 Diese beiden Aspekte decken natürlich nicht das ganze Apostelbild von Lk/Apg ab: Zu ergänzen ist vor allem das apostolatskonstitutive Motiv von der Augenzeugenschaft (Apg 1,22fin).

12 *Pesch,* Apg I, 284, wo davon die Rede ist, daß zwar üblicherweise (z.B. nach Apg 2,38) die Vergebungstaufe im Wasser eine *Bedingung* für die Herabkunft des Geistes ist, daß aber "in Gemeinde konstituierenden Fällen" davon dispensiert sein kann: So etwa bei Apg 2,4 (ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου), wo der evidente Rückblick auf 1,5 (ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσθε ἁγίῳ) in Verbindung mit Lk 3,21 (ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν) tatsächlich an die Johannestaufe der Jünger denken läßt. Dies wird durch die oben angeführte Kommemoration Apg 1,22 noch unterstützt. - Vorsichtig in die gleiche Richtung auch *Dinkler,* RGG VI, 629: "... die ältesten Quellen [berichten] nichts Zuverlässiges von einer T[aufe] der Apostel selbst, nicht einmal von einer T. des Petrus; andererseits ist anzunehmen, daß einige Jünger Jesu von Johannes getauft waren ... Jedenfalls setzt Paulus 1 Kor 12,13 die T. *aller* Christen als selbstverständlich voraus". - Weiters *Hartman,* Namen, 133f: "... die Apostel waren nicht mit einer christlichen Wassertaufe getauft, einige von ihnen dagegen mit der Taufe des Johannes".

13 Siehe z.St. *Quesnel,* Baptisés, 71ff.

14 Z.B. *Löning,* Saulustradition, 46f; für die Geistnotiz auch *Weiser,* Apg I, 222 und *Schneider,* Apg II, 31; bei der *Taufnotiz* zögert ersterer, zweiterer hält sie für traditionell (und historisch), was mir nicht ausgeschlossen scheint. Tatsächlich: "Für vorluk Tradition könnte sprechen, daß es sich ja nicht nur um eine Heilwundererzählung handelt, sondern um eine Bekehrungserzählung, zu der als Abschluß die Taufe durchaus passen würde": *Weiser,* Apg I, 222.

15 Folgende Beobachtung macht es sogar wahrscheinlich, daß der Erzähler Taufe und Geistherabkunft *gleichzeitig* vorstellt: In V. 17fin verbinden die beiden parallelen Aoristkonjunktive ἀναβλέψῃς und πλησθῇς die Heilung und die Geistherabkunft zur Gleichzeitigkeit. Fast ebenso deutlich ist die vom Erzähler mit ἀναστὰς akzentuierte

der Redaktor seine Zusätze den vorgegebenen Erzählzügen der vorliegenden Geschichte einpassen. Und wenn eine Handauflegung *zur Heilung*[16] vorgegeben war, dann lag die Erweiterung durch das Geistmotiv *hier* nahe, zumal im Modus der Ankündigung. Die Taufnotiz hingegen, wenn sie nicht schon so vorlag, war für den Redaktor kaum an früherer Stelle unterzubringen![17] Und auch wenn schließlich der Bearbeiter doch *bewußt* die Geistherabkunft vorausgestellt haben sollte, läßt sich ein perikopenimmanenter Grund dafür finden, so daß man daraus keinen Einwand gegen die allgemeine konzeptuelle und historische Reihenfolge Wassertaufe - Geistmitteilung machen könnte: Wenn der Pharisäer Saulus, ähnlich wie dann der Heide Kornelius, die ja beide infolge ihres Status keine von vornherein prädestinierten Kandidaten für eine Mitgliedschaft in der Kirche sind, in diese aufgenommen werden sollen, muß Gott selbst eingreifen und bestehende Hindernisse beseitigen. "Lukas jedenfalls versteht an unserer Stelle, trotz der veränderten Reihenfolge, Taufe und Geistmitteilung als zusammenhängende Akte, durch die sich die Eingliederung in die Kirche vollzieht".[18]

(2.2) Zwischenfazit: Die Christen der allerersten Stunde hatten nach lk Darstellung also die Wassertaufe εἰς ἄφησιν τῶν ἁμαρτιῶν vollzogen und wurden mit Hl. Geist erfüllt. Als empfangene Wassertaufe galt dabei offensichtlich für die einen die zuvor schon von Johannes gespendete (1,22). Die anderen, die "nicht von Anfang an dabei waren", wie die Adressaten der Pfingstpredigt (Apg 2,37ff)

Gleichzeitkeit von Heilung und Taufe (ἀνέβλεψέν τε καὶ ... ἐβαπτίσθη) im folgenden V. 18fin, der sich zum vorausgehenden wie die Exekution zur Ankündigung verhält: Wenn einerseits Heilung und Geistempfang, andererseits Heilung und Taufe gleichzeitig sind, dann gilt dies auch für Geistempfang und Taufe! Eine ähnliche Überlegung stellte auch *Quesnel*, Baptisés, 72f an, traut ihr aber nichts zu, weil er sie überfordert: Die Strukturparallele von Taufe und Geistempfang ist nicht stark genug "pour affirmer leur équivalence"; das wäre auch zu viel gefordert! Es geht ja nicht um Äquivalenz, sehr wohl aber um *Geichzeitigkeit!*

16 Gerade in Lk/Apg ist Handauflegung als *therapeutischer Gestus* bezeugt: Lk 4,40; 13,13; Apg 28,8 (andere Zusammenhänge aber Apg 6,6; 13,3 [Ordination]; 8,17.19; 19,6 [Geistvermittlung]): siehe *Schneider*, Apg II, 30 mit Anm. 67 und bes. *Coppens*, imposition, 405-438, bes. 412-415. - In unserem Fall ist traditionell sicher ein Heilgestus gemeint, wie V. 12 unzweideutig zeigt. (Auch wenn "die Vision in der Vision" V. 12 lk Erweiterung sein sollte [*Weiser*, Apg I, 221], gilt dies noch: V. 12 nimmt dann die *unerweiterten* Worte des Ananias aus V. 18 vorweg.) Die lk Bearbeitung bringt wohl bewußt Doppeldeutigkeit ins Spiel, indem sie sekundär auch den Geistempfang assozieren läßt.

17 Mit anderer, m.E. zu komplizierter Argumentation will auch *Löning*, Saulustradition, 47 zeigen, daß dem Bearbeiter "keine andere Möglichkeit der Anordnung" blieb.

18 *Roloff*, Apg, 152; ähnlich dazu auch *Löning*, Saulustradition, 47: "Die gelegentliche Lockerung des Zusammenhangs von Taufe und Geistempfang in der erzählerischen Gestaltung dient gerade dazu, den Sachzusammenhang zu reflektieren".

und wie Saulus, holten sie jetzt nach. Nun ist zu beachten, daß der Autor der Apg offensichtlich kein besonderes theologisches Interesse an der Taufe als solcher hatte.[19] Ihm liegt vor allem daran, den Empfang des Hl. Geistes als konstitutiv zu erweisen, deshalb kommt es zum erwähnten *schillernden* Zusammenhang von Wassertaufe und Geistempfang. Gerade wegen des fehlenden *theologischen* Pathos in den beiläufigen Erzählnotizen, die von der Wassertaufe reden, wird man aber *die Brauchbarkeit* der hier formulierten *historischen Konstruktionselemente* annehmen dürfen: (a) Den Christen der ersten Stunde galt die vor Ostern empfangene Johannestaufe als weiterhin gültig. (b) Neu in die Kirche Aufgenommene, *die wie die Jesusjünger von Johannes getauft worden waren*, brauchten wohl in aller Regel *keine neue Wassertaufe*. (c) Das allerdings für sie jetzt Neue und Notwendige konnte sich in verschiedenen Themen ausdrücken, die die Apg noch erahnen läßt: Annahme des Osterkerygmas (2,23f.36), Eingliederung in die Gemeinde (2,41b.42), Empfang des Hl. Geistes (2,38b). (d) Neubekehrte, die - wie Saulus - nicht aus der Täuferbewegung kamen, wurden der Bußtaufe im Wasser unterzogen, die sich von der Johannestaufe anfangs kaum unterschied, außer daß sie eben im Namen Jesu gespendet wurde. (e) Im Laufe der raschen Entwicklung wurde die in der Kirche vollzogene Wassertaufe immer mehr zur selbstverständlichen Regel, weil sich der Zustrom zur Gemeinde aus Kreisen ehemaliger Sympathisanten und Täuflinge des Johannes einmal erschöpfen mußte bzw. die Missionsfelder sich ausweiteten und weil sich die "Taufe auf den Namen Jesu" durch die Praxis immer mehr zum spezifisch kirchlichen Initiationsritus verselbständigte und so unverzichtbar wurde.

Diese konstruktive Situationsschilderung, die - wie noch sichtbar werden wird - einen hervorragenden Hintergrund für die Fußwaschungerzählung abgeben kann, muß anhand weiterer Apg-Stellen, die den Zusammenhang von Taufe und Geistempfang in verschiedener Weise reflektieren, noch überprüft werden:

(2.3) *Apg 8,4-25* berichtet von der *Samariamission* durch Philippus, der dabei als erfolgreicher Prediger, Wundertäter und Täufer geschildert ist. Die christliche Initiation der gläubig Gewordenen vollenden dann die Jerusalemer Apostel Petrus und Johannes, indem sie durch Gebet und Handauflegung den Samaritanern die Gottesgabe des Hl. Geistes vermitteln. Das Auseinandertreten von Wassertaufe und Geistempfang in ein zweigliedriges Itinerar ist im Rahmen unserer historischen Rekonstruktionsarbeit natürlich interessant.[20] Die Frage ist nur, ob sich hinter der dichten Redaktionsdecke auch noch historisch verwertbare Erinnerungen an ein entsprechendes Itinerar aufzeigen lassen. Dies wird sehr vorsichtig und differenziert zu beantworten sein: (a) Zwar kann als sicher

19 Darin richtig *Schweizer*, Bekehrung, 78, Anm. 23.

20 Einen neueren Forschungsüberblick z.St. bietet *Panimolle*, Battesimo, 414-422.

gelten, daß Lk die Kenntnis, *daß Philippus in Samaria missionierte, aus der Tradition empfangen hatte,* "denn sie entspricht nicht seinem eigenen, apostolisch ausgerichteten Missionskonzept".[21] Doch sind die VV. 5-8.12 im Detail ein "sehr schematisch gestaltete(r) Sammelbericht", der sprachlich und thematisch lk Handschrift verrät,[22] so daß fraglich bleibt, ob Lk überhaupt noch nähere Einzelheiten über die Mission des Philippus in Samaria kannte; jedenfalls ist über die Notizen Mission und Tauftätigkeit (vgl. auch Apg 8,26-40) hinaus wenig Greifbares zu gewinnen. - (b) Ebenso sicher ist auch, daß in der Perikope eine vorliegende *Tradition über den samaritischen Magier Simon* verarbeitet ist. Aber auch hierbei sind weitere Klärungen problematisch: War Simons ursprünglicher Kontrahent Philippus oder Petrus (und Johannes)? Nach V. 13 sollte die Geschichte doch zwischen Philippus und Simon weiterlaufen, zumal sich der "Kaufvorschlag" auf pneumatische Begabung zur Wundervollmacht beziehen muß und nicht auf den gemeindekonstitierenden Geist der Apg-Ekklesiologie, den Petrus spendet.[23] Andererseits ist aber die textlich faßbare Verbindung von Philippus und Simon nur in V. 13 vollzogen, der aber gut redaktionell sein könnte.[24] Dann beruhten die VV. (9-11).18-24 doch auf einer Überlieferung von einer Konfrontation des Simon Petrus mit Simon Magus.[25] - (c) VV. 14-17 werden in der neueren Literatur meist der Hand des Lk *ohne Traditionsvorgabe* zugeschrieben.[26] Die Gründe für diese Annahme haben viel für sich: Der Neueinsatz in V. 14 ist eine szenisch auffällige Operation, um die Jerusalemer Apostel nach Samaria zu bringen, wo sie das für die Apg typische, von Jerusalem ausgehende und durch die apostolische Kontinuität sanktionierte Missionskonzept durchsetzen, das durch die selbständige Philippus-Mission verletzt schien (vgl. Apg 1,8).[27] - (d) *Wenn* aber VV. 14-17 tatsächlich erst redaktionelle Kreation ohne

[21] *Weiser,* Apg I, 199 mit Zustimmung etwa von *Pesch,* Apg I, 270f.

[22] *Weiser,* Apg I, 199.

[23] Dann hätte Lk ein "Erzählung verarbeitet, die von der Überlegenheit des Pneumatikers Philippus über Simon sowie von der weitergehenden Auseinandersetzung mit ihm berichtet", wie *Roloff,* Apg, 132 rekonstruiert; ähnlich *Haenchen,* Apg, 258, der das Verschwinden des Philippus in V. 13 kritisiert (aaO. 254) und *Schenke,* Urgemeinde, 195.

[24] *Weiser,* Apg I, 200; vgl. auch *Pesch,* Apg I, 270.

[25] *Pesch,* Apg I, 270 mit *Schneider,* Apg I, 484 und *Weiser,* Apg I, 200; *Löning,* Stephanuskreis, 90, Anm. **.

[26] *Weiser,* Apg I, 200; *Schneider,* Apg I, 484 (mit Einschränkung); *Roloff,* Apg, 133; *Hartman,* Namen, 129; anders aber *Pesch,* Apg I, 271 nach einigem Zögern.

[27] *Weiser,* Apg I, 200f argumentiert detailliert dafür, daß VV. 14-17 erst von Lk geschaffen wurden: Dafür sprechen die *Funktion* (Verbindung der Philippus und der Petrus-Tradition), ihr *theologisches Motiv* ("Bindung neugegründeter Gemeinden an das apostolische Zentrum Jerusalem", aaO. 200), der *literarische Charakter von V. 16* (begründende Reflexion, die den Erzählfluß unterbricht) und *Wortwahl und Stil* (das Wort [Got-

Vorgabe sind, entsteht ein bisher eher unbeachtetes Problem: Die Passage fällt dann als Situationsvorgabe für die Simonie-Szene VV. 18ff aus. Da letztere aber auch ursprünglich *nicht in der Luft hängen konnte,* müßte man sich auf die Suche nach einem Anschluß nach vorne machen und die zuvor unter (b) angeführten Probleme werden wieder virulent: Denn irgendeinen Kontrahenten braucht der Simon der Tradition auch dann, wenn der Geistspender Petrus fehlt.

Es ergeben sich somit folgende Optionen: *Wenn an der lk Erwähnung einer zweiten Eingliederungsetappe der Samaritaner überhaupt nichts Historisches ist,* dann hätte Lk *entweder* eine völlig rudimentäre und unergiebige Philippus-Missions-Notiz mit einer Tradition verbunden, derzufolge Petrus in Samaria missioniert, Wunder tut, tauft und dort mit Simon in Konfrontation tritt; diese beiden Traditionen hätte Lk so zusammengefügt, daß sie seinem apostolischen Konzept entspricht. *Oder:* Lk kannte eine ausführliche Philippus-Simon-Tradition, fügt aus konzeptionellen Gründen aber die Geistspendung durch Petrus ein und muß deshalb Philippus aus der weiteren Perikope verdrängen, wodurch jetzt die Merkwürdgkeiten entstehen. - M.E. sind beide Optionen, die sich bei Annahme der völligen Traditionslosigkeit von VV. 14-17 ergeben, nicht besonders einsichtig. Es wird wohl zuzugeben sein, daß sich die verschiedenen Traditionsstränge, die in Apg 8,4-25 zusammenflossen und sich mit lk Redaktion vermischten, *nicht mehr wirklich befriedigend* herauslösen lassen. Gerade deshalb ist das Verdikt, hinter VV. 14-17 stünde nichts als Redaktion, voreilig und kontraproduktiv. Gerade dieses Urteil zwänge in der Folge ja dazu, für VV. 18ff einen vorderen Erzählanschluß zu *konjizieren!*

Wenn man hingegen in aller Vorsicht und versuchsweise überlegt, welche Folgen für die traditionsgeschichtliche Perikopenerklärung es hätte, *hinter der lk Hand in den VV. 14-17 eine historische Erinnerung anzunehmen,* kommt man zu folgenden *Thesen:* (a) Der Acta-Autor verfügt über Informationen, daß der Hellenist Philippus in Samaria missionierte und taufte. (b) Er verfügt weiters über Erinnerungen an Probleme, die die *Integration dieser Getauften* in die an Jerusalem orientierte Urgemeinde bereitete; bei dieser Integration dürfte Petrus eine entscheidende Rolle gespielt haben.[28] (c) Lk kennt eine Tradition von der Überwindung des samaritischen Magiers Simon durch die christliche Mission.[29]

tes] annehmen; senden; hinabkommen; beten; den Hl. Geist empfangen; er fiel auf sie herab; getauft auf den Namen [des Herrn] Jesus; Hände auflegen).

[28] Ähnlich *Schenke,* Urgemeinde, 195 z.St.: "Vielleicht war Lukas aber auch noch bekannt, daß nicht nur die "Hellenisten" (Philippus) in Samarien missionarisch gewirkt haben, sondern auch Vertreter der "Zwölf" (vgl. Joh 4,38). Dieser historischen Tatsache könnte er mit der Darstellung Apg 8,5-25 Rechnung tragen wollen".

[29] Ob der ursprüngliche Opponent Philippus oder Petrus war, ist nicht mehr sicher zu ermitteln; es spielt für unsere Frage aber auch keine wesentliche Rolle.

(d) Diese verschiedenen Informationen und Traditionen fügt er zu einem Ganzen, das seinem Missions- und Zeugenkonzept (1,8) entspricht. (e) Das Auseinandertreten von Taufe und Geistempfang, die sachlich zusammengehören, ist die lk Lesart der erwähnten *Probleme einer Integration der bereits im Wasser getauften Samaritaner.*

Im Blick auf das Untersuchungsziel dieses Abschnittes ergibt sich dann aber eine interessante Analogie: Laut unserer Arbeitshypothese zum Sitz im Leben der ältesten Fußwaschungsüberlieferung beantwortet diese die Frage, was mit Johannes-Täuflingen, die Christen werden, zu geschehen hätte, was sie über die empfangene Taufe hinaus zu tun hätten. *Hier* stünden wir vor einer ähnlichen Situation: Was hat mit den Samaritanern, die durch Philippus getauft wurden, bei ihrer vollen Integration in die Urgemeinde zu geschehen? *Eine Wiederholung der Wassertaufe scheint hier wie dort ausgeschlossen. Dennoch ist ein Element ausständig.* In der Darstellung des Lk ist dies der Hl. Geist, was seinem redaktionellen Konzept entspricht.[30]

Ein weiterer Aspekt, der Apg 8,4-25 noch näher an Joh 13,4-5.9-10abc heranrückt, kann noch nachgereicht werden:[31] In nicht wenigen Modellentwürfen zur Geschichte des Urchristentums ist davon die Rede, daß die nachösterlich-christliche Mission unter den *Samaritanern* an die Predigt- und Tauftätigkeit des Johannes und/oder seiner Anhänger in eben dieser Gegend anknüpfen konnte.[32] Dies gilt sowohl für die in der zuvor besprochenen Apg-Tradition erwähnte Samaria-Mission des *Hellenisten* Philippus,[33] dies gilt aber auch für die *joh Christengruppe*, die speziell in ihrer frühen Phase lokale und personelle Verbindungen zu Samaria und Samaritanern aufweisen dürfte.[34] Nicht nur berichtet das vierte Ev - von den Synoptikern abweichend und nach Ansicht vieler Forscher historisch glaubwürdig - von einer Samaria-Mission des Täufers Johannes (Joh 3,23),[35] Kap. 4 (vgl. bes. VV. 39-42) erzählt auch von einer Samaria-Mission *Jesu*. In diesem Zusammenstang steht die seltsame Passage *Joh 4,35-38,* wo Jesus den Jüngern das leichte Einbringen einer Ernte verheißt, deren Saat andere gesät haben. Die Vermutung ist nicht abwegig, daß es sich dabei um einen Reflex der historischen Erfahrung handelt, daß das Urchristentum, insbesonders die joh Gemeinde gerade in Samaria frühe Erfolge verbuchte, weil sie an die Missionstätigkeit *anderer*, verwandter Gruppen anschließen konnte. Daß es sich bei diesen um Täufergruppen handelt, ist eine durchaus mögliche Annahme.[36] Der Rückbezug auf die Täuferbewegung ist in diesem Textstück dankbar und

[30] Es ist aussichtslos, an dieser Stelle hinter die Redaktion zurückzufragen und zu versuchen, das ursprüngliche - kerygmatische oder rituelle - Addendum aus dem Integrationsprozeß zu erraten.

[31] Zur folgenden Überlegung siehe insgesamt *Heekerens,* Zeichen-Quelle, 100-104 und *Backhaus,* Jüngerkreise, 362-364. In beiden Arbeiten ist die ältere Literatur zu den Wechselbeziehungen "Samaria - Täuferbewegung - joh Christentum" dokumentiert. Bekanntlich - und im Zusammenhang mit Apg 8 interessant - hat vor allem O. Cullmann in dieses Beziehungsgeflecht noch den Pol der christlichen Hellenisten aus dem Stephanuskreis eingefügt, so daß diese zu einem wichtigen historischen Bindeglied zum joh Christentum werden; dazu mit Literaturdokumentation jetzt *Schenke,* Urgemeinde, 194-197.

[32] Andeutungsweise schon *Lohmeyer,* Urchristentum I, 37f; *Bruce,* Zeitgeschichte I, 165; *Brown,* Community, z.B. 22f.35.166f; *Köster,* Einführung 619f. *Scobie,* Baptist, 163-177, bes. 175: "Just as John prepared the way for the ministry of Jesus and for the early Christian Church in Judaea, so in his ministry in Samaria he was also preparing the way. The close link between Samaria and the earliest Christian Church is in fact another indication that John did exercise a ministry in Samaria". - Argumente für eine "Beheimatung von 'Johannesjüngern' im samaritanischen Milieu" faßt auch *Backhaus,* Jüngerkreise, 363 zusammen.

[33] Dazu z.B. *Kraft,* Entstehung, 256-260, bes. 259f.

[34] Indizien dafür stellten u.a. *Buchanan,* Origin, 158-173 und *Freed,* Influence, 580-587 und ders., Did John, 241-256 zusammen (kritisch allerdings *Pamment,* Influence, 221-230 und zuletzt *Painter,* Quest, 98f). Auch für die spezifisch joh Christologie wurden beachtliche Analogien aus der samaritanischen Messianologie aufgezeigt: *Meeks,* Prophet-King, bes. 216-257. Siehe zum Thema den informativen Forschungsüberblick bei *Kysar,* Gospel, 2429f (bis 1985); weiters *Barrett,* Christentum, 271f; *Painter,* Quest, 96-99 und die knappe Argumentesammlung bei *Backhaus,* Jüngerkreise, 362 mit Anm. 117-120. - Für die von ihm rekonstruierte Quelle nimmt *Heekerens,* Zeichen-Quelle, 100-106 eine Entstehungsort in Samaria an. *Brown,* Community, 22f, Anm. 31; 35-40 zählt von den Hellenisten bekehrte Samaritaner zu den Gründergruppen ("erste Phase, zweite Gruppe") des joh Kreises.

[35] Zur heute recht einhelligen Lokalisierung von Änon bei Salim in Samaria für viele: *Goguel,* seuil, 83ff; *Lohmeyer,* Urchristentum I, 26f, Anm. 4; *Scobie,* Baptist, 163ff.173f; *Schnackenburg,* Joh I, 450f; *Boismard,* Aenon, 218-229, bes. 219-222; *Becker,* Joh I, 153; *Trocmé,* Jean-Baptiste, 140f; *Murphy-O'Connor,* Baptist, 363-365; *Backhaus,* Jüngerkreise, 263; zuletzt *Stowasser,* Täufer, 214-217. - Skeptischer hingegen *Ernst,* Täufer, 283f.

[36] *O. Cullmann* vermutete hingegen in mehreren Arbeiten (z.B. Samarien, bes. 237f; Rätsel, 280; Kreis, 16.51f) hinter den ἄλλοι die christlichen Hellenisten, mit ihm neuerdings *Barrett,* Christentum, 271f; *Schenke,* Urchristentum, 194f. Dem steht entgegen, daß die Anwendung (V. 38) des Sprichwortes (V. 37) nur die erntenden Jünger unter die Sendungsautorität Jesu stellt (ἀπέστειλα ὑμᾶς θερίζειν), nicht aber die ἄλλοι (so richtig *Heekerens,* Zeichen-Quelle, 103 und *Backhaus,* Jüngerkreise, 364). Der Missionserfolg der *christlichen* Hellenisten ließe sich kaum als bloßes ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων ausdrükken und der Sendung Jesu entziehen. - Daß Joh 4,35ff auf Predigt und Taufe der Johannesbewegung in Samaria zurückblickt, vertreten vor Heekerens und Backhaus viele: *Lohmeyer,* Urchristentum I, 26, Anm. 3 (mit Bezug auf W. Bacon, 1929); *Robinson,* Others, 513; *Morris,* John, 281f; *Scobie,* Baptist, 175f; *Léon-Dufour,* Jésus, 303; *Boismard,* Aenon, 227ff; *ders.-Lamouille,* Jean, 142f; *Trocmé,* Jean-Baptiste, 145f; *Beasley-Murray,* John, 64; *Murphy-O'Connor,* Baptist, 365; *Stowasser,* Täufer, 215. Anders *Schnackenburg,* Joh I, 486, der überhaupt keine textexternen Anspielungen zulassen will, deshalb eine bruchlose Fortsetzung von V. 34 her finden muß, was aber m.E. nicht recht gelingen will.

unpolemisch, entspricht also noch keiner Konkurrenzsituation.[37] Er folgt aber auch in einem überraschenden Detail der schon bisher im JohEv aufgezeigten Linie des Täuferbezugs: So wie den Freund des Bräutigams aus 3,29 Freude erfüllt (χαρᾷ χαίρει), so freut sich 4,36 der Säende mit dem Erntenden (χαίρῃ). Diese Übereinstimmung im leitenden Verb der Verhältnisbestimmung ist ein deutliches Indiz dafür, in den ἄλλοι den Täufer und seine Bewegung zu sehen.[38] Und auch der eschatologische Erfüllungsanspruch im Selbstverständnis der Jesusbewegung kommt in Analogie zum übrigen täuferbezogenen Material zum Ausdruck: War es in 3,29 die Topik vom eschatologischen Hochzeitsfest, so ist es nun das Bild von der endzeitlichen Ernte. - Jedenfalls: Die Apg spricht von der vollen Integration der im Rahmen der Hellenisten-Mission getauften Samaritaner in die Urgemeinde; das JohEv läßt erahnen, daß Samaritaner, die im Rahmen der Johannesbewegung die Taufe empfangen hatten, in die joh Gemeindeverbände integriert wurden. Was bei der Integration dieser Getauften *über die bereits empfangene Taufe hinaus noch nötig war*, ist im einen Fall Thema redaktioneller Bearbeitung: die Handauflegung zum Empfang des Heiligen Geistes. Im anderen Fall haben wir aus der Textstelle in Joh 4 selbst keine Hinweise darauf. Allerdings ist hinter dem Text neuerlich eine Situation innerhalb der joh Gemeindegeschichte sichtbar geworden, die die Frage aufwerfen mußte, was mit Menschen, die die Johannestaufe empfangen hatten und sich jetzt den christlich-johanneischen Missionaren anschließen, zu geschehen habe.

(2.4) Der nach der Perikope von Taufe und Geistempfang der Samaritaner nächste Text, den wir noch betrachten müssen, ist die lange *Kornelius-Erzählung Apg 10,1-48* (vgl. auch 11,1-18). Wir tun dies auf der Suche nach Einblicken in die historischen Situationen und Probleme, die sich aus der Übernahme der von Johannes geprägten Wassertaufe durch die Urgemeinden ergaben. Dabei kann vorab festgestellt werden, daß dieser für den Acta-Autor zentrale Text keine gegenüber dem zuvor Festgestellten *neuen* Erkenntnisse vermittelt. Was sich hinter der lk Redaktionsarbeit an traditionellem Bestand vermuten läßt, spricht aber auch in keiner Weise gegen die in diesem Abschnitt geäußerten Thesen, präzisiert und unterstützt sie vielmehr.

Wir brauchen hier keine Scheidung von Traditionsbestand und Redaktionsarbeit für die gesamte Perikope vornehmen,[39] für uns relevant sind vor allem die

[37] So richtig (gegen *Heekerens*, Zeichen-Quelle, 103f) *Backhaus*, Jüngerkreise, 364: "Mit dieser Nebenaussage hat der Evangelist freilich nicht die konkurrierende Täufergemeinde im Blick, sondern die Ursprünge der eigenen".

[38] Diese Beobachtung auch bei *Boismard*, Aenon, 228f und *Stowasser*, Täufer, 215.

[39] Überblicke über die Positionen etwa bei *Roloff*, Apg, 164f; *Weiser*, Apg I, 254f; *Schneider*, Apg II, 60ff. - Eine vieldiskutierte Frage war in diesem Zusammenhang, ob die Petrusvision VV. 9ff integraler Bestandteil der Petrus-Kornelius-Tradition sei (*Roloff*, Apg, 164f; *Pesch*, Apg I, 333) oder ob sie anderswoher stammt und vom Acta-Autor hier eingefügt wurde (*Weiser*, Apg I, 254f mit älteren Autoren: m.E. überzeugend).

kerygmatische Rede des Petrus (VV. 37-43) und der *Perikopenschluß*, der von Geistherabkunft und folgender Taufe berichtet (VV. 44-48). Das traditionskritische Urteil für VV. 37-43 kann davon ausgehen, daß diese Rede *im wesentlichen* auf den Autor zurückgeht:[40] Dafür spricht, daß der Text nicht direkt auf die erzählte Situation des Kontexts eingeht, vielmehr das Grundschema der Petrus-Reden der Apg variiert[41] und in Gedankenführung und Stil durchwegs lk ist.[42] - Die Frage, was an VV. 44-48 schon vorlk ist, ist schwierig: Die traditionelle Geschichte wird wohl mit dem Hinweis auf die Taufe geendet haben. Ob aber auch die vorgezogene Geistherabkunft dem Acta-Autor schon vorlag, ist kontrovers[43] und wird sich wohl nicht mehr sicher entscheiden lassen.

Wenn also die *kerygmatische Rede des Petrus* auch nicht zur Vorlagentradition gehörte,[44] so ist das Ganze - wie auch sonst in den Apg-Reden - nicht einfachhin frei erfunden:[45] Lk baut aus verschiedenen, auch sonst in seinem Kerygma-Schema verwendeten Traditionselementen seinen Text. Die leitende Perspektive ist dabei die Legitimierung des Eintritts von Heiden in die Gemeinde als gottgewollt und gottgewirkt. Die spezifische Anordnung und Inbezugsetzung der einzelnen Redeelemente läßt aber bezüglich der Initiation von Heiden eine historische Situation in den Blick kommen, die in der Linie der be-

[40] Ob auch die *VV. 34-36* redaktionell sind und somit die Vorlage überhaupt keine Petrusrede an dieser Stelle geboten hätte (so *Weiser*, Apg I, 258; anders *Roloff*, Apg 167, der hinter VV. 34-36 die "ursprüngliche Schlußbemerkung des Petrus" vermutet), braucht hier nicht entschieden zu werden.

[41] *Weiser*, Apg I, 258 spricht vom "Grundschema der luk 'Missionsreden'", was aber nicht ganz den Kern der Sache trifft: Wir haben eher den "Typus einer innergemeindlichen Predigt" vor uns, die das, was an den "ehemaligen Heiden bereits geschehen ist, durch den Hinweis auf Gottes Handeln nachträglich verständlich machen" will (*Roloff*, Apg, 168). Aber auch so trägt die Rede deutlich die Handschrift des Apg-Autors.

[42] Eine Liste der lk Charakteristika bei *Weiser*, Apg I, 258f.

[43] *Weiser*, Apg I, 260 meint, daß sowohl Geistempfang als auch Taufe in irgendeiner Form traditionell sind. Seine Argumentation dafür, derzufolge man aus einer Spannung zwischen 10,33-43 und 11,15 sehen soll, daß "das Motiv des zu *Beginn* der Rede plötzlich herabkommenden Geistes der luk Darstellung eher im Wege stand", verstehe ich nicht! Vgl. auch *Pesch*, Apg I, 334. - Anders *Roloff*, Apg, 167, der den ursprünglichen Schluß für unrekonstruierbar hält, als Eckdatum aber vermutet, daß die Taufe, nicht jedoch die Geistherabkunft dazugehörten.

[44] So *Weiser*, Apg I, 258 (Liste früherer Autoren gleichen Urteils aaO. 259); *Roloff*, Apg, 167. - Anders *Pesch*, Apg I, 333 und zuvor *Haacker*, Dibelius, 234-251, bes. 245, deren Argumentation sich aber entkräften läßt.

[45] So auch *Weiser*, Apg I, 258 ("... unter Verwendung einzelner, aus der Tradition stammender Elemente ...") und *Roloff*, Apg, 168.

reits ermittelten Muster bezüglich der Taufe bzw. Nicht-Taufe der Apostel, des Paulus, der jüdischen Erstbekehrten und der in die Gemeinde integrierten Samaritaner liegt: (a) Die kerygmatische Rede kommemoriert, wo sie auf den Anfang des Wirkens Jesu zu sprechen kommt, die *Taufe des Johannes* (vgl. Apg 1,22) und (b) prädiziert gleich darauf Jesus als *Geist*träger. Es folgen (c) der Hinweis auf sein Heilswirken, (d) auf die Osterereignisse und (e) die Zeugenschaft der Apostel, der (f) in den Auftrag mündet, Jesus als künftigen Richter zu verkünden. (g) Schließlich, eigentümlicherweise verknüpft mit dem traditionellen Rückverweis auf das heilsgeschichtliche Zeugnis der Propheten für Jesus, die Erwähnung der Sündenvergebung im Namen Jesu für jene, die an ihn glauben.[46] - Die Rede bricht zwar hier ab, doch das noch fehlende Kerygma-Element wird vom Erzähler geschickt eingeführt, indem sich *Gottes Geist* selbst Bahn bricht und die glaubenden Heiden erfüllt. Darauf folgt, als Ziel der Argumentationskette des Textes, die rhetorische Frage, ob man den vom Gottesgeist erfüllten Heiden das Taufwasser, damit die Aufnahme in die Gemeinde, verweigern dürfe. Schließlich wird noch in 11,16, wo Petrus auf das Täuferlogion verweist, gesagt, daß Gott für die Heiden die heilsgeschichtliche Folge "umgedreht" hat, derzufolge auf die geringere Wassertaufe von Menschenhand die größere Geisttaufe durch Gott folge: Da Gott ihnen den Geist verleiht, dürfe die Gemeinde nicht zögern, Heiden zu taufen und aufzunehmen.

Dies alles ist, wie gesagt, lk Schematisierung, die hier vom Anliegen der Legitimierung der Heidenmission geleitet ist. Subtrahiert man aber dieses die konkrete Textgestaltung leitende Anliegen, so bleibt folgende Situation, die sehr wohl historisch sein wird, übrig: Da nun einmal - im Text: gottverfügt - Heiden zu den Gläubigen gehören, was soll mit ihnen an konkreter Initiation geschehen? Die vom Kontextanliegen angeregte Frage "*Dürfen* sie getauft werden?" steht jener anderen Frage - "*Müssen* ehemalige Johannes-Täuflinge noch getauft werden?" -, die wir angesichts der zuvor behandelten Apg-Stellen als virulent erkannten, nicht fern: Die Situationsfrage, die hinter der Kornelius-Geschichte als historisches Problem sichtbar wird, ist zu jener anderen, die wir auch hinter Joh 13,9-10 vermuten, *gegenläufig-analog!* Da eine kirchliche Neu- oder Wiedertaufe der aus der Johannesbewegung kommenden Gläubigen offensichtlich weithin

[46] Dabei fällt auf, daß die ἄφεσις ἁμαρτιῶν hier an den *Glauben an Jesus* gebunden ist. Ursprünglich stand die Formel ἄφεσις ἁμαρτιῶν in sprachlich fester Verbindung mit der *Wassertaufe des Johannes* (Lk 3,3 parr), bzw. bezeugt sie die Übernahme und Adaptierung dieser Taufpraxis durch die *Urgemeinde*, wobei als Signal für das christliche novum "auf den Namen Jesu" hinzukam (Apg 2,38). *Hier* ist sozusagen das Mittelglied des Transfers der Sündenvergebung von der Johannestaufe zum Namen Jesu, *nämlich die nachösterlich-christliche Taufe,* ausgefallen. Dieses fehlende Mittelglied wird aber im folgenden Text noch nachgetragen werden!

nicht in Frage kam, stellte sich die Frage, was bei ihrer Aufnahme - kerygmatisch und/oder praktisch-rituell - an "Neuem" hinzukommen müsse. Bei Kornelius haben wir eine Situation vor uns, die jener entspricht, die wir zuvor - im Rahmen des Zwischenfazits (2.2) - unter Punkt (d) der *historischen Konstruktionselemente*[47] am Beispiel des Paulus aufgezeigt haben: Bei Neubekehrten, die die Taufe des Johannes nicht empfangen hatten, weil sie wie Paulus nicht dessen Sympathisanten waren oder wie Kornelius als Heide nicht in dessen Wirkungsfeld lagen, wurde nun die Taufe "nachgeholt".[48] Somit: Der Pharisäer Saulus und der Heide Kornelius empfangen, da sie Christen werden, die Wassertaufe; nicht so die Apostel und Matthias, die ja schon "seit der Johannestaufe dabeiwaren" (Apg 1,21-22); nicht so auch die in die Urgemeinde zu integrierenden Samaritaner, die ja schon zuvor im Rahmen der Hellenisten-Mission getauft wurden.

(2.5) Die beiden letzten Texte, die wir bei diesem Gang durch die Apg auf der Suche nach historischen Einblicken in die Problemsituationen, die sich mit der Übernahme der Wassertaufe durch die ersten Christen ergaben, betrachten müssen, sind *Apg 18,24-28* und *19,1-7:* die Notizen von *Apollos und den Jüngern in Ephesus*. Beide Perikopen stellen dann vor fast unlösbare Fragen, wenn man versucht, die lk Intention, den - zweifellos in irgendeiner Form gegebenen - Traditionsbestand und den urchristentumsgeschichtlichen Quellenwert *befriedigend* voneinander abzuheben.[49] Die Aporien entstehen nicht nur durch die kaum schlüssig zusammengehenden Informationen, die die Kleintexte jeweils selbst bieten: *(a) Apollosperikope:* Meint die Bezeichnung "Jude" hier Juden*christ* oder einfach das Gentiliz? Spricht dem Apollos der Ausdruck ζέων τῷ πνεύματι den "Geistbesitz" im spezifisch christlichen Sinn der Apg zu (wie bei Röm 12,11 unzweifelhaft) oder liegt er in der Linie der anthropologischen Beschreibung seiner Person.[50] Wie ist die seltsam nachklappende Aussage V. 25c ("er *kannte* nur die Johannestaufe") zu verstehen: Hatte er nur diese empfangen? Spendete er

[47] Siehe oben S. 356f.

[48] "Nachgeholt" aus der Perspektive der Erstchristen, die aus der Johannesbewegung kamen!

[49] Siehe dazu die emphatischen Klagen etwa bei *Käsemann,* Johannesjünger, 158.161. Neben diesem in der Auslegungsgeschichte klassich gewordenen Beitrag siehe vor allem: *Dibelius,* Überlieferung, 87-98; *Beasley-Murray,* Taufe, 147-151; *Aland,* Vorgeschichte, bes. 188-194; *Quesnel,* Baptisés, 65-70; *Lichtenberger,* Täufergemeinden, 47-51; *Wolter,* Apollos, 49-73; *Backhaus,* Jüngerkreise, 190-229 (die beiden letztgenannten Arbeiten bringen ausführliche forschungsgeschichtliche Rückblicke); *Murpy-O'Connor,* Baptist, 367f; *Tragan,* origini, 22ff (mit weiterer Literatur: Anm. 60.61); *Quesnel,* témoignages, 135; weiters die Kommentare.

[50] Es fehlt ἅγιον als Epitheton zu πνεῦμα; der Ausdruck ist grammatisch durch die partizipiale Formulierung der rhetorischen Fähigkeit des Apollos zugeordnet; vgl. auch Lk 1,17.47.80; Apg 6,3.10; 17,16.

sie? War er doch "nur" ein "Johannesjünger" und nicht Christ im Vollsinn? Oder wies seine Lehre zur kirchlichen Taufe Lücken auf? Wie ist dieses jedenfalls fundamentale Defizit damit vereinbar, daß er ἀκριβῶς τὰ περί τοῦ Ἰησοῦ vortrug? Eine christliche (Wieder-)Taufe hat offensichtlich nicht stattgefunden; worauf bezieht sich dann aber das ἀκριβέστερον der Darlegung der ὁδος τοῦ θεοῦ durch Priszilla und Aquila? - *Ephesusjünger:* Sind sie als Christen dargestellt, wie die termini μαθηταί und πιστεύσαντες (ingressiver Aorist) doch fordern? Daß sie dann aber vom Hl. Geist überhaupt nichts wissen, ist schwer denkbar. Sie sind "auf die Taufe des Johannes getauft": also doch keine Christen, sondern Johannesjünger oder versprengte vorösterliche Jesusjünger? Sie werden nach der paulinischen "Predigt" auf den Namen des Herrn Jesus getauft und empfangen durch Handauflegung die pfingstliche Geistesgabe: Heißt dies, daß auch die *Wassertaufe nochmals vollzogen* wurde? Oder wurde durch die Handauflegung ihr johannitisches Getauftsein christlich "nachgebessert" ohne daß die Wassertaufe als solche wiederholt wurde.[51]- Versucht man durch den Seitenblick auf die je andere Passage mehr Klarheit zu gewinnen,[52] so wird die Auslegung auch nicht einfacher.[53]

Dennoch kann vorab festgehalten werden: Wie immer man mit den aufgeworfenen Fragen im einzelnen umgeht, fest steht jedenfalls und unzweifelhaft,

[51] So *M. Barth*, Taufe, 166ff, der V. 5 nicht als Erzählung des auf die Paulusrede folgenden Geschehens liest, sondern als Abschluß der Rede, sodaß die ἀκούσαντες, die sich taufen ließen, nicht die ephesinischen Jünger wären, sondern die Hörer des Johannes (λαός, V. 4), die den Verweis des Täufers auf den Kommenden annehmen und dann an diesen glauben. Die Ephesusjünger treten dieser Deutung zufolge erst mit V. 6 als Objekte der Handauflegung wieder auf den Plan. *Käsemann*, Johannesjünger, 161 nennt diese Lösung "einfach und elegant", bezieht aber keine eindeutige Stellung. Eindeutig dagegen: *Beasley-Murray*, Taufe, 150, Anm. 40 ("tour de force"). M.E. ist dieser Versuch ein unzulässige Glättung; er scheitert sprachlich daran, daß dann der Subjektwechsel zwischen VV. 5.6 unkenntlich wäre. - Eine ähnliche Glättung steckt wohl auch hinter *Backhaus*, Jüngerkreise, 206.227, der sich durch die kryptische Formel "Bei den Jüngern erfolgt die Geistverleihung nicht durch die *Taufe qua Taufe*, sondern durch die postbaptismale Handauflegung" (aaO. 227, Hervorh. Ch.N.), vor einer klaren Aussage darüber drückt, ob an ihnen tatsächlich *nochmals eine Wassertaufe* vollzogen wurde.

[52] Dieser Seitenblick ist offensichtlich vom Acta-Autor selbst gefordert: Dies zeigt die unmittelbare Nachbarschaft der Perikopen, die überdies am selben Ort spielen; 19,1 verknüpft sie explizit. Die Texte sind durch die Erwähnung der in beiden Fällen als nicht hinreichend charakterisierten Taufe des Johannes aufeinander verwiesen. Diese ist an diesem späten Ort der Apg ja bereits als solche auffällig.

[53] Sind Apollos und die Jünger im gleichen Stadium: Johannesjünger, Halb- oder Altchristen, Vollchristen mit doktrinalem und/oder ekklesiologischem Defizit? Apollos wird nicht auf den Namen des Herrn Jesus getauft, die Jünger aber doch: Liegt dies daran, daß - auf der Textebene - ersterer ζέων τῷ πνεύματι ist, während letztere diesbezüglich völlig desorientiert sind?

daß diese beiden kleinen Passagen, *so wie sie jetzt dastehen,* eine historische Situation bezeugen, die zu jener, die wir hypothesenhaft als Hintergrund von Joh 13,4-5.9-10abc angenommenen haben, ein deutliches Analogon bildet: *Die Integration von Menschen, die zuvor schon mit der Johannestaufe in Berührung gekommen waren, in die Gemeinde.* Allein die Tatsache, daß der vorliegende Text an Apollos keine christliche Taufe mehr vollziehen läßt und somit die Johannestaufe offensichtlich für ausreichend halten konnte, bei den ephesinischen Jüngern hingegen die normale christliche Initiation mit Wassertaufe auf den Namen des Herrn Jesus und Handauflegung zur Geistvermittlung durchführen läßt, zeigt schon, daß die Frage der *Zuordnung von johannitischer und nachösterlich-christlicher Taufe ein reales Problem* war. Zu fragen bleibt dabei allerdings, ob dieses textleitende Problem in der Zeit der erzählten Fakten liegt oder ob es ein Produkt der lk Geschichtsdarstellung ist und somit in seiner Zeit verankert ist.[54]

Die für uns wichtigste Frage ist also jene, ob die seltsamen Notizen bezüglich der Johannestaufe in diesen Perikopen bloße lk *Fiktion* in Hinblick auf ein theologisch-darstellerisches Ziel jenseits dieses Themenbereiches sind, oder ob sie in irgendeiner Form doch der *Reflex einer historischen Problematik* sind. Bei zweiterer Option kann jedenfalls ausgeschlossen werden, daß sich diese allfällige historische Problematik exklusiv auf der Zeitebene des Acta-Autors und seiner Lesergemeinden abgespielt hätte, etwa in der Form des Konflikts mit einer aktuellen Täufersekte;[55] es müßte sich schon um Phänomene handeln, die in die Frühzeit des Urchristentums zurückreichen. Bei ersterer Option ist gleich die Frage zu stellen, wie der fähige Literat Lk, wenn er hier im Zusammenhang mit der Johannestaufe eine Situation fingiert, zu derart eigenwilligen "Konstrukten" wie den *gläubigen Jüngern, die vom Hl.Geist nichts wissen und auf die Taufe des Johannes getauft sind*, kommt: Diese passen nicht nur nicht mit dem "unter uns gängige[n] Bild urchristlicher Geschichte"[56] nicht recht zusammen, sie passen vor allem mit dem vom Acta-Autor selbst vermittelten Bild nicht zusammen.

[54] In jedem Fall läge die Sperrigkeit der Texte darin begründet, daß der Acta-Autor ihm zugekommene Notizen über die Frühzeit auf die theologisch-geschichtsdarstellerische Tendenz seines eigenen Werks hin überformt hat. Da die in der Tradition sichtbare Faktengeschichte mit ihren Problemsituationen, gerade was "das Einmünden christlicher Nebenflüsse in den Hauptstrom" (*Dibelius*, Überlieferung, 95) betrifft, mit der heilsgeschichtlich-ekklesiologischen Sichtweise des Theologen Lk nicht widerspruchsfrei zusammenzubringen ist, werden Spannungen sichtbar.

[55] Dazu vor allem - hierin jedenfalls überzeugend - die Arbeit von *Backhaus*, Jüngerkreise, passim (z.B. 213): Gerade für Lk/Apg läßt sich eine täufersektenpolemische Tendenz überhaupt nicht ausmachen (anders *Lichtenberger*, Täufergemeinden, 47-51).

[56] *Käsemann*, Johannesjünger, 160; dazu etwas maliziös *Backhaus*, Jüngerkreise,195.

Wir gehen zunächst die heute gängigen Forschungspositionen durch, um in Auseinandersetzung damit eine eigene Stellungnahme zu versuchen und Folgerungen für unser Untersuchungsziel zu ziehen. - Verlief früher die Kontroverse eher zwischen den Positionen E. Käsemanns (1952) und E. Schweizers (1955),[57] so ist in der heutigen Diskussion die zweitere im wesentlichen überwunden und durch jene von K. Aland (1972) und K. Backhaus (1991) abgelöst; Käsemanns Überlegungen haben im Beitrag von M. Wolter (1987) eine Weiterführung gefunden.

E. Käsemann geht in seiner Arbeit von der Ephesusjüngerperikope aus. In der Tradition waren sie *Johannesjünger* und als solche Rivalen der jungen Kirche.[58] Der Grund, warum Lk den in der Tradition "beschriebenen Sachverhalt ... komplizier(t) und verdeck(t)", sei einfach: "Die Existenz einer Täufergemeinde konnte nicht aufgewiesen werden, ohne die kirchliche Anschauung von der Funktion des Täufers aufs schwerste zu gefährden". Deshalb: Wie die Evangelientradition "aus Johannes einen Verkündiger Jesu werden ließ, hat er [der Acta-Autor bei 19,1-7] vielmehr aus den Johannesjüngern eine seltsame Art von Christen gemacht, womit jede wirkliche Konkurrenz radikal geleugnet war".[59] Der Scopus des Textes im Apg-Zusammenhang: "die Aufnahme kirchlicher Außen-

[57] *Schweizer,* Bekehrung, 71-79: Apollos habe in der Tradition als "jüdischer Schriftgelehrter" figuriert, "der in der Synagoge ethische (oder evtl heilsgeschichtliche) Belehrung erteilt" (aaO. 76; die ὁδὸς τοῦ κυρίου sei dann ursprünglich der nach atl. Sprachgebrauch "dem Menschen vom Herrn gebotene Wandel", ebd.). Von seiner Bekehrung zum Christentum wäre ursprünglich die Rede gewesen. Lk mißversteht dies und denkt sich Apollos als christlichen Verkündiger, weil der Acta-Autor unter dem Weg des Herrn nur τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ verstehen konnte. Da aber in der Vorlage von einer Belehrung durch Priszilla und Aquila die Rede war, "mußte Lukas, obwohl er in Apollos schon einen Christen sah, schließen, daß sein bisheriger Christenstand nicht ganz genügend war. Eine solche Vorstufe aber konnte für ihn nur die sein, die gerade in der anschließenden Perikope genannt war: ein Christentum, das 'nur die Taufe des Johannes kannte'" (aaO. 78). - Kritik dieser unhaltbaren Konstruktionen, die auf Mißverständnisse des Quellenbearbeiters rekurrieren muß, etwa bei *Wolter,* Apollos, 52; *Backhaus,* Jüngerkreise, 217f. Schweizers Position wurde von *Merkel,* EWNT I, 329 und *Roloff,* Apg, 279 wiederholt, die allerdings keine neuen Argumente bringen und auch nicht ohne "Mißverständnis" bzw. "Irrtum" des Lk auskommen. *Wolter,* Apollos, 51 weist auch *Weiser,* Apg II, 506 dieser Position zu, was allerdings nicht zutrifft. (Weiser stimmt nicht der Bestimmung des Apollos als *jüdischer* Lehrer zu, sondern sieht ihn wie Käsemann als *judenchristlichen* Missionar; nur das redaktionstheologische Konzept des Lk - Stichwort: Heilsgeschichte - übernimmt er von Schweizer, nicht von Käsenmann - Stichwort: una-sancta-Ideologie, s. im folgenden!)

[58] *Käsemann,* Johannesjünger, 162. - Es ist darauf hinzuweisen, daß der vorliegende Apg-Text sie ausdrücklich *nicht* so qualifiziert, sondern als gläubige Jünger, die auf die Frage, woraufhin (εἰς τί) sie getauft wurden, antworten: "auf die Taufe des Johannes". Dies betont richtig auch *Murphy-O'Connor,* Baptist, 367f.

[59] *Käsemann,* Johannesjünger, 163.

seiter in die Una sancta catholica".[60] - *Apollos,* so wie er Lk in seiner Tradition begegnete, war ein *christlicher* Missionar und Pneumatiker, der sich im Rahmen der lk Una sancta-Ideologie aber zunächst nicht in die gefordete apostolische Sukzession einordnen ließ. Der Acta-Autor "hat sich aus der Klemme gezogen, indem er Apollos von den Paulusgefährten Aquilas und Priscilla wenigstens Nachhilfeunterricht erteilen ließ. Denn den Pneumatiker und bekannten Missionar wiedertaufen zu lassen, hat er offensichtlich nicht gewagt. Die Frage war, an welchen Punkten der Unterricht erfolgen sollte. Da halfen die Ephesusjünger weiter...".[61] Um Apollos also doch in apostolische Abhängigkeit und Legitmität zu bringen, muß dieser zunächst mit einem - in historischer Realität fiktiven - Makel behaftet werden. Dies geschieht durch seine Gleichstellung mit den ephesinischen Jüngern. 18,25c ist also redaktioneller Eintrag ad vocem 19,3.[62] Den fingierten Makel beheben nun die Paulusleute. Dieses ganze schriftstellerische Verfahren bringt das ekklesiologische Schema der vom apostolischen Zentrum ausgehenden und legitimierten Mission zum Durchbruch.[63]

Eine im Kern nicht unähnliche Erklärung legte unlängst *M. Wolter* vor.[64] Das "anti-frühkatholische Pathos" Käsemanns mußte bei ihm freilich kompositionsanalytischen Erwägungen und einem Vergleich mit den Apollos-Erwähnungen aus 1 Kor 1-4 weichen: Seines Erachtens dienen die Reisenotizen im näheren Umfeld (Apg 18,18-23; 19,1) "nicht allein dazu, literarischen Raum für die Apollosepisode zu schaffen, sondern [sie haben] vor allem den Zweck, Paulus möglichst weit und lange aus Ephesus zu entfernen, um ein Zusammentreffen mit Apollos eindeutig auschließen zu können. ... Lukas führt beide ... in bewußter Absicht aneinander vorbei".[65] Diese gezielte Schilderung einer "Nicht-Begegnung" zeigt, "daß das eigentliche Thema der lukanischen Darstellung in Act 18,24-19,7 'Paulus und Apollos' lautet. Diese wäre dann in Zusammenhang zu sehen mit der heiklen Beziehung zwischen Paulus und Apollos, wie sie 1 Kor 1-4

[60] *Käsemann,* Johannesjünger, 162. Der aktuelle Anlaß für diese "ideologische Geschichtstheologie", die das "Postulat der Una sancta auf dem Grunde der apostolischen Gemeinschaft als historische Realität in die Vergangenheit zurückträgt und daraus umgekehrt die Legitimität ihrer Ansprüche für die eigene Gegenwart erweist", war der Versuch, "die Una sancta apostolica gegenüber dem Zugriff der Gnostiker und Häretiker seiner Tage zu verteidigen": aaO. 168.

[61] *Käsemann,* Johannesjünger, 167.

[62] *Käsemann,* Johannesjünger, 167 nennt dies "communicatio idiomatum".

[63] Siehe die m.E. zutreffende Kritik bei *Aland,* Vorgeschichte, 190-193.

[64] Neben dem im folgenden ausführlicher referierten Aufsatz Wolters in jüngerer Zeit noch mit ausdrücklich positivem Bezug zu Käsemanns Arbeit: *Lupieri,* Battista, 58ff.

[65] *Wolter,* Apollos, 59.

und auch 16,12 sichtbar werden lassen".[66] - In der Erklärung der *Apollosepisode*[67] setzt Wolter voraus, daß einerseits hinter dem lk Text eine Personaltradition steht und daß 18,25c (ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου) ein lk Eintrag ist. Der Autor will damit keinen - wie immer gearteten - Sachverhalt mitteilen, sondern im Blick auf die heikle Beziehung die Lehrtätigkeit des Apollos gegenüber Paulus als defizitär charakterisieren. Dabei hält sich Lk strikt an kognitive Kategorien: ἐπιστάμενος μόνον ist sprachlich und inhaltlich abhängig von ἦν κατηχημένος und ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν: Sowohl die positiv geschilderten Fähigkeiten als auch das Manko betreffen also die vorgetragene Lehre. Die Unterweisung durch Priszilla und Aquila bringt einen regelrechten Wendepunkt in die konzentrisch aufgebaute Erzählung:[68] Apollos wird zur vollständigeren und genaueren Verkündigung befähigt. Das plus der näheren Unterweisung betrifft "in Entsprechung zu dem genannten Defizit, das sich aus V. 25 ergibt, ... das Verhältnis zwischen Jesus und Johannes dem Täufer". Apollos ist jetzt in der Lage, "in der Geschichte Jesu [den] zur Erfüllung gekommenen Plan und Weg Gottes zum Heil der Menschen" zu sehen.[69] Gerade dadurch kann er nun die Messianität Jesu direkt aus der Schrift ableiten. Schließlich fällt auf, daß die folgende Wirksamkeit des Apollos in Achaia vom Autor gezielt auf den Bereich der Synagogendiskussion beschränkt wird, womit der Alexandriner aus dem konfliktträchtigen Binnenraum der Gemeinde (von Korinth: 19,1 nachgetragen) herausgehalten wird. Dies alles, um die Erzählung eines - eventuell konfliktträchtigen - Zusammentreffens mit Paulus zu umgehen. Einen Konflikt könne es für Lk ex definitione ecclesiae ja nicht gegeben haben.[70] Die Frage, warum Apollos nicht getauft werden mußte, stellt sich nach Wolter gar nicht: Sein Defizit ist ein kognitives. - Die *Ephesusjüngerepisode* sei nun überhaupt eine "lukanische Konstruktion" ohne Traditionsanhalt[71] und dient dazu, diese

[66] *Wolter*, Apollos, 60.

[67] *Wolter*, Apollos, 62-67.

[68] Korrespondenzen: ἀκριβῶς - ἀκριβέστερον; ὁδος τοῦ κυρίῦ - ὁδος τοῦ θεοῦ; τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ - εἶναι τὸν χρίστον Ἰησοῦν; δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς - ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι ...

[69] *Wolter*, Apollos, 64 zitiert *Weiser*, Apg II, 510.

[70] Hier müssen die kritischen Fragen an Wolter ansetzten: Natürlich hat Lk seinen kirchengeschichtlich-theologischen, wenn man will idelogischen, Aufriß, der die Darstellungen leitet. Den "Mut", *Konflikte* in der Jerusalemer Urgemeinde, zwischen Petrus und den Jerusalemer Aposteln, zwischen Petrus und Paulus, zwischen Paulus und der Jerusalemer Gemeinde, zwischen Paulus und Barnabas u.v.a darzustellen, hatte Lk jedenfalls. Wozu dann das ganze Konstrukt, demzufolge Paulus durchs ganze östliche Mittelmeer und durch halb Kleinasien "gehetzt" wird, um nur ja nicht auf Apollos zu treffen? - Vgl. die Kritik an Käsemanns ähnlich gelagertem Argument bei *Aland*, Vorgeschichte, 191.

[71] *Wolter*, Apollos, 68.

Abwertung des Apollos weiterzutreiben.[72] Diese Konstruktion 19,1-7 ist genau auf die Apollosperikope hin geschaffen.[73] Der *sachliche* Zusammenhang der beiden Texte, der an 18,24 und 19,4 manifest werde, sei folgender: Da der "Inhalt der paulinischen Belehrung 19,4 identisch ist mit dem in 18,25f zwischen den Zeilen stehenden Inhalt der Belehrung, die Apollos von Priscilla und Aquila empfangen hat", zeigt sich, daß Lk "auf dem Umweg der Belehrung der Ephesusjünger Paulus indirekt in die Apollosepisode ein(trägt) und ... so das Verhältnis Paulus-Apollos zum eigentlichen Thema der gesamten Doppelerzählung (macht)".[74] Der - in beiden Perikopen also traditionslosen - Erwähnung der Johannestaufe kommt sohin bloß eine "Hilfsfunktion" zu: Es geht vorab um die "paulinische Dominanz über Apollos".

Zur Kritik: Man muß fragen, ob, wenn Lk tatsächlich nur das "heikle Verhältnis" Paulus-Apollos im Auge hätte, er nicht Substantielleres dazu sagen müßte. Der ganze Aufwand eines weitgespannten Itinerars, die Erfindung der Ephesusjünger und die doppelte Erfindung des Themas "Johannestaufe" nur zu dem Zweck, Paulus und Apollos aneinander vorbeizuführen und dem Apollos einen Makel anzuheften, den Lk dann aber doch nicht an *diesem*, sondern an den eigens *dazu* fingierten Ephesusjüngern, *voll* auszusprechen wagt und nur unausgesprochen auf Apollos "zurückschlagen" läßt, - all dies erscheint mir gegenüber dem *vom vorliegenden Text literarisch Erreichten*[75] unproportional und unglaubwürdig. - Es ist nur verständlich, wenn die forschungsgeschichtliche Gegenposition, die versucht, die Textnotizen - insbesonders die zur Johannestaufe - nicht vorschnell zur Fiktion zu erklären, sondern gerade wegen ihrer Sperrigkeit historisch ernst zu nehmen, vermehrten Zuspruch gewann:

K. Aland nahm die beiden Passagen als Belege für seine Rekonstruktion der Vor- und Frühgeschichte der kirchlich-christlichen Taufe, die sich "aus der eschatologischen Bußtaufe, welche die Anhänger Jesu entweder durch Johannes selbst oder später durch Jesus bzw. seine Begleiter empfangen haben", entwickelt hat und durch das Oster- und Geisterlebnis eine neue, christologische

[72] "Über das beide miteinander verbindende Scharnier der Täuferschülerschaft schlägt das Geist- und Taufdefizit der Johannesjünger von Act 19,1-7 auf den Johannesjünger Apollos zurück": *Wolter*, Apollos, 71.

[73] Dies belegen nach *Wolter*, Apollos, 69 nicht nur der gemeinsame Bezug zur Johannestaufe und die "Unwahrscheinlichkeit der Anwesenheit von Johannesjüngern in Ephesus", sondern vor allem - in sich zutreffende - Beobachtungen zum sorgfältigen Aufbau der Ephesusjüngergeschichte ("Ringkomposition" mit Wendepunkt analog 18,26).

[74] *Wolter*, Apollos, 70.

[75] Nämlich: die Integration des Apollos und der Jünger in die paulinischen Missionsgemeinden.

Zielrichtung bekam.[76] Apollos ist "Christ und vollständig über das Wirken Jesu unterrichtet".[77] Die Notiz V. 25c ist folgendermaßen aufzufassen: Er "erscheint als führender Repräsentant eines Christentums, das nur die Bußtaufe kennt, wie sie Johannes übte - ... davon, daß Apollos Johannesjünger[78] gewesen wäre, kann keine Rede sein. Er hat in der christlichen Gemeinschaft, aus der er kommt, die Bußtaufe zur Vergebung der Sünden erhalten". "Er ist Geistträger ..., aber von der Taufe auf den Namen Jesu (und davon, daß diese Taufe die Geistverleihung bringt) weiß er nichts. Die zwölf Jünger zu Ephesus repräsentieren eine ebensolche Gemeinschaft von Christen ohne die nach Tod und Auferstehung Jesu geübte Taufe".[79] Aland hält Apollos wie die Ephesusjünger also für "Altchristen",[80] d.h. vorösterliche Jesus-Sympathisanten, bzw. für Menschen, die von solchen "Altchristen" gewonnen wurden. Die ephesinische Jüngergruppe "steht deshalb im vorösterlichen Kerygma und hat an der Wandlung nicht teilgenommen, welche die ursprüngliche eschatologische Bußtaufe nach und durch Tod und Auferstehung Jesu erfuhr".[81]

Ich merke hier schon an, daß mir die *allgmeine Situation*, in die hinein Apg 18,24-19,7 - wenn man nicht jeden Quellenwert abspricht - schlüssig gestellt werden kann, zutreffend rekonstruiert scheint. Denn zweifellos hat es die historische Wahrscheinlichkeit für sich, daß nicht alle vorösterlichen *Jesus-Sympathisanten*, dazu noch die ehemaligen *Johannes-Sympathisanten* und die ehemaligen *Jesus-und-Johannes-Sympathisanten*,[82] sofort auf den nachösterlichen Glaubensstand und in die Kirchengemeinschaft der Jerusalemer Urgemeinde zu bringen

[76] *Aland,* Vorgeschichte, 195. "... was bisher allgemein Bußtaufe auf das bevorstehende Gottesreich hin war, kann jetzt nur noch auf den auferstandenen Christus hin geschehen": ebd.

[77] *Aland,* Vorgeschichte, 188.

[78] Der Verfasser meint damit wohl einen Angehörigen einer "Johannes-Gemeinschaft" post mortem baptistae.

[79] Alle Zitate *Aland,* Vorgeschichte, 189.

[80] *Aland,* Vorgeschichte, 193; ähnlich jetzt *Murphy-O'Connor,* Baptist, 367f. - Siehe zum von *Dibelius,* Überlieferung, 89ff verwendeten Term "Halbchristentum" und zu dem von Aland gebrauchten Ausdruck "Altchristen" die Überlegungen bei *Backhaus,* Jüngerkreise, 221: Da mancherseits "dem vorösterlichen Kerygma die Qualität des Christlichen abgesprochen" werde, sei die *terminologische Erfassung* des im Sinn Alands beschriebenen Phänomens der Ephesusjünger problematisch. Auf *diese* Debatte gehe ich nicht ein.

[81] *Aland,* Vorgeschichte, 189. Diese Grundbestände hält Aland also für traditionell und historisch; auf eine nähere redaktionskritische Bestimmung des lk Umgangs mit den diese Tatbestände bezeugenden Notizen geht er im Rahmen seiner historisch-konstruktiven Studie nicht ein.

[82] Solche gab es, wie die in 3.3.1.2/3.3.1.3 gestreiften Evangelientraditionen zur Verhältnisbestimmung von Täuferbewegung und Jesusbewegung erkennen lassen, zweifellos.

waren. Dies war jedenfalls kein linearer, überall und sogleich vollzogener Prozeß! Es macht also guten Sinn, die beiden Perikopen als Reflexe dieser Integrationsphase zu sehen, die sich in diesen beiden Fällen speziell an Fragen der Tauftheologie und Taufdisziplin entzündete. Die *Anfragen*, denen sich das Modell Alands stellen muß, sind folgende: Ist es denkbar, daß *zur Zeit der paulinischen Mission* (oder noch später zur Zeit des Acta-Autors) *so weit von Palästina entfernt* Sympathisanten des vorösterlichen Jesus und seiner Botschaft leben, die von der urgemeindlichen Integration bisher noch unberührt geblieben waren?[83]

K. Backhaus nimmt im wesentlichen Alands Erklärungsentwurf auf, präzisiert und korrigiert aber an einigen Punkten, die sich aus seiner Gesamtsicht des Zusammenhangs Täuferbewegung/Jesusbewegung bzw. des Nachwirkens der Täuferbewegung *in Jesusbewegung und Urgemeinde* ergeben.[84] Methodisch geht er - wie Aland - davon aus, daß die Sperrigkeit und Unausgeglichenheit der Informationen, die die Texte in sich selbst aber auch im Blick auf das übliche Bild der urchristlichen Geschichte aufweisen, dazu veranlassen, sie historisch ernst zu nehmen.[85] Grundlegend ist auch seine Kritik an der fraglosen Charakterisierung der ephesinsischen Jünger als "Täuferjünger",[86] wie dies bei vielen Autoren auf-

[83] "Lücken und Brüche" im Erklärungsmodell gibt auch *Aland,* Vorgeschichte, 194 zu, weist aber - nicht zu Unrecht - darauf hin, daß diese auch ein Argument *für* das Modell sein können. Denn "wenn ein Redaktor von der Potenz des Lukas ... beide Erzählungen um der von Käsemann und anderen angenommenen Motive willen umgebaut oder gar im wesentlichen neu geschaffen hätte, müßte man einen sehr viel glatteren Zusammenhang erwarten - und auch eine sehr viel klarere Linienführung, als sie tatsächlich vorliegt" (ebd.). - Daß es im speziellen Fall Juden, die mit der Johannesbewegung und/oder der vorösterlichen Jesusbewegung in Berührung gekommen waren und mit ihr/ihnen sympathisierten, in die Diaspora verschlug, ist übrigens in keiner Hinsicht historisch unwahrscheinlich: Palästina war im 1. Jhd. ein "Auswanderungsland", wie allein schon das Ausmaß der jüdischen Diaspora zeigt (dazu etwa *Josephus,* ant 14, 114-117; zur jüdischen Emigration als soziales Phänomen siehe *Theißen,* Soziologie, 36f).

[84] *Backhaus,* Jüngerkreise, 190-229 mit sehr ausführlicher Literaturdiskussion, Einzelanalysen, historischen Bewertungen und redaktionskritischen Überlegungen. Wie viele andere zieht er die Besprechung der Ephesusjüngerperikope vor. - Das zugrundeliegende Geschichtsmodellbild, das Backhaus auch hier anwendet und bestätigt sieht: Ursprungsnähe von Täufer- und Jesusbewegung; nach Ostern schwenken noch viele ehemalige Johannes-Sympathisanten in die Gemeinde ein; eine *konkurrierenden Täufer-Sekte* und eine darauf zielende urchristliche Polemik ist quellenmäßig nicht zu verifizieren (mit Ausnahme: Ende des 1. Jh. in Syrien gegenüber dem JohEv).

[85] *Backhaus,* Jüngerkreise, 194ff. Er will jedenfalls ohne Annahmen wie "Mißverständnis des Redaktors" oder "tendenzgeleitete Fiktion" auskommen, da die "Tendenz des Textes heillos unklar bleibt" (aaO. 195).

[86] *Backhaus,* Jüngerkreise, 196 unter Zurückweisung bes. von *Scobie,* Baptist, 188: "These people had been baptized into John's baptism, and therefore the inescapable conclusion is that they were members of the group of John's disciples".

scheint, obwohl sie der Text nicht so nennt. Der Grund für dieses Mißverständnis bei vielen Bearbeitern der Perikope liege in der *historisch unzutreffenden* Voraussetzung: *"Alle Johannesgetaufen sind Täuferjünger"*. Nur wenn dieser Obersatz richtig wäre, müßte aus dem Untersatz "Die ἄνδρες sind Johannesgetaufte" folgen, daß "also die ἄνδρες Täuferjünger sind".[87] Tatsächlich bedeutete historisch der Empfang der Johannestaufe in aller Regel *nicht gleichzeitig und notwendig* die Mitgliedschaft in einer soziologisch fest definierten Gemeinschaft oder Sekte von Täuferjüngern:[88] Dies galt schon für die Zeit des johannitischen Wirkens, und noch mehr galt es für die Zeit danach.

Davon ausgehend versucht Backhaus in der Einzelanalyse aus den Informationen, die der Text gibt, ein Bild zusammenzusetzen, indem er das Verhältnis der ἄνδρες (a) zum Täufer, (b) zu Jesus und (c) zum nachösterlichen Christus-Glauben zu bestimmen versucht: *ad (a):* Sie sind "weder Jünger des Johannes im engeren Sinne des 'narrower circle' noch Adepten einer sich auf den Täufer berufenden Sekte. Sie sind jedoch von Johannes getauft worden und kennen den wesentlichen Gehalt seiner Predigt".[89] *ad (b)* "Gerade der dem Täufer verbundene λαός sympathisiert aber auch mit Jesus aus Nazaret (vgl. Mt 21,31f/Lk 7,29f; Mk 11,27-33/Mt 21,23-27/Lk 20,1-8) ... Solche Sympathie reicht bei den ephesinischen Jüngern zu konkreter Anhängerschaft, wie der Chronist anzeigt, indem er die Männer prinzipiell als μαθηταί und πιστεύσαντες anerkennt, ihre Taufe als selbstverständlich voraussetzt und es für möglich hält, daß sie den heiligen Geist empfangen haben. Weil die Männer dem historischen Jesus verbunden sind, gelten sie im prägnanten Sinn als Jünger".[90] *ad (c):* Diese Männer haben aber keinen "Zugang zum spezifischen Bekenntnis der Urgemeinde, näherhin zum Oster- und Pfingstkerygma ... Deshalb gebricht es auch ihrer Taufe am Wesenskern und können sie den heiligen Geist nicht empfangen haben". Durch die Verkündigung des Paulus wird dem abgeholfen und auch sie erlangen die "kirchliche Vollreife".[91]

Die Existenz eines solchen Christentums ohne nachösterliche Christologie und Pneumatologie ist für Backhaus kein historisches - höchstens ein "dogmatisches" - Problem: Die Integration ehemaliger Jesus-Sympathisanten, von denen zweifellos viele die johannitsche Bußtaufe empfangen hatten, in die nachösterliche Gemeinde muß ein längerer und diffuser Prozeß gewesen sein. - Soweit ist m.E. Backhaus im wesentlichen zuzustimmen. *Problematisch* erscheint mir allerdings sein Umgang mit der Notiz, daß die Männer im Anschluß an die paulinische Verkündigung *auf den Namen des Herrn getauft wurden, bevor sie durch Handauflegung den Geist empfingen.* Da der Autor zum vorliegenden Text großes historisches Zutrauen hat, scheint er auch dies faktisch ernst zu nehmen, kommt damit aber in Probleme in Bezug auf die *nichtvollzogene* Taufe bei Apollos und bei den Jerusalemer Apostel, deren Geistbegabung zu Pfingsten ja auch keine Taufe auf den Namen Jesu verlangte; ihre Bußtaufe konnte ja vorausgesetzt werden.[92] Backhaus behilft sich damit, daß er das *erzählte* Ereignis der (Wasser-)Taufe der ἄνδρες bagatellisiert: Den ihnen fehlenden heiligen Geist vermittelt nicht die "Taufe qua Taufe", sondern die Handauflegung durch den Apostel.[93] Nachzufragen wäre aber - wie oben schon einmal formuliert -, ob damit nun gemeint ist, daß auf der "historischen" Faktenebene diese Jünger tatsächlich nochmals einer Wassertaufe, nun auf den Namen Jesu, unterzogen wurden oder ob die von Backhaus behauptete Dominanz der Geistmitteilung auch bedeutet, daß die Erwähnung der Taufe nur als gleichsam sterotyper Vorspann zur Handauflegung in den redaktionellen Text kam und keinen Quellenwert an sich besitzt. - Diese Unsicherheit ließe sich m.E. vermeiden, wenn man die erzählten Details bezüglich des nachzuholenden Kerygmas und der zu vollziehenden Integrationsschritte aus dem angenommenen Traditionsbestand herausnimmt und zugibt, daß hinter der intensiven lk Gestaltung der Perikope[94]

---

87 *Backhaus,* Jüngerkreise, 196; er führt noch aus: Wenn man den Obersatz auf das zutreffende *"Alle Täuferjünger (Menge a) sind Johannesgetaufte (Menge b)"* korrigiert, könne man den Schluß nicht weitertreiben, ohne zum unerlaubten Paralogismus zu gelangen: Der Untersatz ("Die ἄνδρες sind Johannesgetaufte") ließe dann nämlich nicht die Konklusion "Ergo sind die ἄνδρες Täuferjünger" zu, weil eben die Menge b der "Johannesgetauften" größer ist als ihre *Teil*menge a "Täuferjünger".

88 Auch wenn man die Frage "Hat der Täufer eine Gemeinde gegründet?" bzw. "Gab es eine Gemeinde von Täuferjüngern?" mit ja beantwortet, bleibt klar, daß nicht alle Täuflinge, also die Leute aus den Sympathisantenkreisen ("wider circles"), in ein regelrechtes Jüngerverhältnis traten und eine Gemeinde ("narrower circle") bildeten. Das Zahlenverhältnis wird - gerade wenn es sich um eine Bewegung mit großem Zulauf handelte - eher umgekehrt gewesen sein: Ein weites, zahlreiches Sympathisantenumfeld und ein kleinerer Kreis von "Jüngern", die die Lebensweise des Johannes teilten und nach seinem Tod womöglich seine Botschaft noch als "Täuferjünger" im engeren Sinn weiterverkündeten.

89 *Backhaus,* Jüngerkreise, 209. Somit gehörten sie zu von Lk 1,17.77; 3,7.10; 7,29f; 20,6; Apg 13,24; Mk 11,32 par Mt 11,16; Josephus, ant 18,117f erwähnten "Volk", also zu den "wider circles" der sympathisierenden jüdischen Hörerschaft (ebd.).

90 *Backhaus,* Jüngerkreise, 209.

91 *Backhaus,* Jüngerkreise, 209f.

92 Der Erklärungsversuch mit dem Hinweis auf Geistbesitz bzw. Geistdefizit bei Apollos bzw. den Jüngern überzeugt deshalb nicht, weil gerade an diesem Punkt mit intensiver lk Arbeit zu rechnen ist, für die historische Auswertung also der Anhaltspunkt fehlt.

93 *Backhaus,* Jüngerkreises, 206.227; seine Auswertung der gerade dazu wichtigen VV. 5-7 (aaO. 208) ist überraschend kurz angebunden!

94 Speziell: Dialogform und -verlauf; kerygmatische Inhalte der Paulusrede; Einzelheiten bezüglich Taufe und Geistempfang.

nicht mehr an historischem Bestand mit genügender Sicherheit bestimmbar ist, als folgendes: *Lk lagen Informationen vor, die von der Gemeindeintegration von Leuten handelten, die aus dem Umfeld der palästinischen Buß- und Reich-Gottes-Bewegungen kamen. Diese Menschen hatten die von Johannes inaugurierte Umkehrtaufe empfangen und dieses Getauftsein spielte in ihrer konkreten Integration eine Rolle.*[95] Ob hinter den lk gefärbten VV. 4-6 auch traditionell der Hinweis auf eine "neuerliche" Wassertaufe, die nun auf den Namen Jesu und im Verein mit der geistvermittelnden Handauflegung gespendet worden wäre, stand, oder ob die erzählten konkreten Initiationsschritte lk Schema ohne Analogon in einer Vorlage sind, scheint mir unentscheidbar.

Mit ähnlichem Optimismus wie für die Ephesusjüngerperikope meint Backhaus auch den historischen Wert der textlichen Nachrichten bezüglich des Missionars und Lehrers Apollos begegnen zu können: "Der Jude Apollos hat die Johannestaufe empfangen, einen dauerhaften Anschluß an die Jüngerschaft des Täufers aber nicht gewonnen. Auch zur Jesus-Bewegung hat er keine festen *sozialen* Beziehungen aufgenommen". Deshalb heißt er nicht μαθητής. "Unter *kognitivem Aspekt* ist er aber mit der christlichen Botschaft in den wesentlichen Zügen vollkommen vertraut, und diese Botschaft verkündigt er in der Synagoge, wenn auch seine *Tauflehre* sich noch auf einer Vorstufe befindet".[96] Sein Manko betrifft also einerseits die gemeindliche Einbindung, andererseits das theologische Feld der Tauflehre. Daß er nur die Johannestaufe kennt, sei weder lk Mißverständnis noch lk Fiktion, bezeuge vielmehr "daß der christliche Glaube, verbunden mit der Johannestaufe, durchaus einen Geistträger kennzeichnen kann".[97] Der von Priszilla und Aquila initiierte "Bekehrungsvorgang" sei "nur sekundär theologischer Natur gewesen zu sein, primär aber sozial-ekklesialer Natur: aus dem 'missionarischen Freibeuter' wird ein 'organisierter Christ'". Was die Belehrung unter inhaltlichem Aspekt umfaßte, läßt sich nach Backhaus schwerlich sagen; am ehesten veranlaßt V. 25c zur Vermutung, daß Apollos in die spezifisch christliche Tauflehre eingeführt und "möglicherweise ermuntert wurde, die eigene Verkündigung durch die Spendung der Taufe zu vollenden

[95] Wenn man das historische Substrat so schmal annimmt, bleiben m.E. die Grundeinsichten der Arbeit von Backhaus gewahrt, ohne in manche Unwägbarkeiten zu gelangen. Umgekehrt genügt für die hier angestellte Untersuchung bereits dieses "Minimalergebnis"; und da eine selbständige Exegese von Apg 19,1-8 nicht unser Ziel ist, kann es beim hier Gesagten verbleiben. - Ich füge an: Ob der oben formulierte Traditionsbestand seinen geographischen Haftpunkt schon immer in Ephesus hatte, ist wohl auch nicht zu entscheiden: *Auszuschließen* ist dies aber keinesfalls; doch könnte eventuell auch Lk - im Blick auf die Apollosperikope? - den Stoff hierher gebracht haben.

[96] *Backhaus*, Jüngerkreise, 226. Hervorhebungen nicht original.

[97] *Backhaus*, Jüngerkreise, 223 unter Hinweis darauf, daß "der Nexus von christlicher Taufe und Geistempfang nicht immer so eng [sei], wie meist vorausgesetzt wird".

(vgl. 1 Kor 1,12-17)".[98] Daß er selbst die christliche Taufe nicht empfängt, erkläre sich am besten so, daß "in seinem Fall die Johannestaufe als hinreichend betrachtet wird". Dieser Sachverhalt traf ja auch für einen Großteil der Altapostel zu, die aus der Täuferbewegung gekommen sein dürften und *keine christliche Taufe* empfingen. "So ist auch Apollos Zeuge für die soziologische Kontinuität der Johannestaufe im frühen Christentum".[99]

Meine eigene Bewertung der Apollosperikope ist nicht so zuversichtlich, was die historische Glaubwürdigkeit der von Lk gebotenen Notizen betrifft: Am *literarischen Befund* ist auffällig, daß die Beschreibung des Apollos *nach* der Belehrung durch das Ehepaar genau jenen Notizen entspricht, die den Alexandriner schon in VV. 24-25ab kennzeichnen. Die Entsprechung gehorcht dabei dem Verhältnis einer Steigerung und Präzisierung.[100] Dieser Befund, wenn man überhaupt mit einem Zusammenspiel von Tradition und Redaktion rechnet, erklärt sich wohl am plausibelsten so, daß die dem Acta-Autor vorliegende *Personaltradition* über Apollos den Erzählzug einer Belehrung durch Priszilla und Aquila noch nicht kannte. Damit dürfte wohl auch die Notiz, daß Apollos nur um die Johannestaufe wußte, die ja die weitere Belehrung in der Erzählung erst notwendig und möglich macht, aus dem Traditionsbestand auszuschließen sein. Zugrunde lägen dann nur jene Nachrichten über den Verkündiger Apollos, wie sie in etwa VV. 24-25ab.27 bieten.[101] Lk verarbeitete dies, brachte aber als redaktionelles Interesse ein, diesen Verkündiger in das "apostolische Sukzessions- und Legitimationsschema" einzubinden.[102] Um dies zu erreichen und damit den

[98] *Backhaus*, Jüngerkreise, 225.

[99] *Backhaus*, Jüngerkreise, 227.

[100] Diesen Befund hat *Wolter*, Apollos, 64f richtig erhoben (vgl. schon oben Anm. 68): Durch ἐδίδασκεν ἀκριβῶς (V. 25) bzw. ἀκριβέστερον ἐξέθεντο (V. 26) ist die Parallelität in Form von Steigerung eingeführt; sie berifft die ὁδὸς τοῦ θεοῦ (V. 26), die Apollos ja schon grundlegend kannte (ὁδὸς τοῦ κυρίου V. 25). Die Schriftmächtigkeit des Apollos von V. 24fin, die er vorher wie nachher in der Synagoge einsetzt, wird nun in ihrer Funktion (ἐπιδεικνὺς V. 28) und in ihrem Inhalt (εἶναι τὸν χρίστον Ἰησοῦν V. 28 gegenüber dem vorausliegenden allgemeinerem τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ V. 25) zielgerichtet und präzisiert. - *Backhaus*, Jüngerkreise, 216-226 beachtet diese literarischen Auffälligkeiten zu wenig bzw. bezieht sie nicht in die Analyse ein.

[101] Daß nach den Regeln der Literarkritik VV. 25c.26 gut aus dem übrigen Text herauszulösen sind, wurde u.a. betont von *Conzelmann*, Apg, 118. - Ich weise darauf hin, daß die Nachrichten aus einer solcherart "gereinigten" Personaltradition recht gut mit den Notizen aus 1 Kor 1-4 zusammenpassen, während ein "Taufdefizit" dort gerade nicht sichtbar ist.

[102] Insofern hat *Backhaus*, Jüngerkreise, 229 jedenfalls darin recht, wenn er mit Vorgängern annimmt, dieses Anliegen sei Teil der sowohl heilsgeschichtlichen als auch ekklesiologischen Ausrichtung des Doppelwerks: Es geht um das Einmünden eines ur-

Apollos zugleich auch dem Paulus nachzuordnen, wird die Belehrung eingeführt, wobei die Tatsache, daß das durch die Belehrung Erreichte eine direkte Steigerung des vorher Vorhandenen ist, anzeigen kann, daß der Redaktor die VV. 24-25ab.27 zugrundelegt und zur "Ringkomposition" verwendet. Als Anlaß, der im Erzählverlauf die Notwendigkeit einer lehrmäßigen Vertiefung und kirchlichen Einbindung des Apollos begründen sollte, fungiert der Hinweis auf die Johannestaufe, die allein er gekannt haben soll: Dies wäre also lk Konstruktion.[103]

Somit: Bezüglich der Ephesusjüngerperikope folge ich *im wesentlichen* der Linie Aland-Backhaus, wenn auch mit einigen Einschränkungen; für Apollos scheint mir unausweichlich, im Bezug auf die Notiz von der Johannestaufe historische Skepsis walten zu lassen, wie dies etwa auch Käsemann und Wolter vorschlugen. *Daß* aber Lk in der Apollosperikope die Johannestaufe redaktionell einführen kann, *setzt voraus, daß sie in der Ephesusjüngertradition schon verankert ist.*[104] Und dieser ist jedenfalls soviel zu entnehmen, daß im Urchristentum am mehreren Orten und zu mehreren Zeiten *die Frage im Raum stand, wie mit Menschen umzugehen ist, die aus der Buß- und Taufbewegung des Johannes kommen und jetzt in die Gemeinde eintreten*. Nähere Präszisierungen bezüglich ihres Status vor dem Eintritt und bezüglich der konkreten Integrationsschritte sind aus Apg 19,1-7 nicht mehr sicher genug bestimmbar, bewegen sich aber jedenfalls innerhalb eines kontrollierbaren Unschärferahmens: Sie hatten mit der Johannestaufe zu tun, waren also am ehesten ehemalige Täufersympathisanten, die zu Jesus-Anhängern geworden waren, aber zur nachösterlichen Christengemeinde noch keinen Anschluß gefunden hatten.[105] Der *vorliegende Apg-Text* er-

christlichen Nebenflusses in den breiten Hauptstrom des apostolisch-offiziellen Christentums (Fomulierung nach *Dibelius,* Überlieferung, 95).

[103] So u.v.a. auch *Ollrog,* Paulus, 39f ("inhaltliche Korrektur"); *Weiser,* Apg II, 506f.510; *Pesch,* Apg II, 160. - Daß es sich bei V. 25c um ein lk "Mißverständnis" handeln könnte, wird kaum mehr vertreten.

[104] Das beschriebene Modell Wolters mit seiner Annahme der redaktionellen "Doppelfiktion" ist zu kompliziert! - Für unsere leitende Fragestellung wird also vorsichtshalber die Apollosperikope nicht ausgewertet; und auch die zuvor aus Apg 19,1-7 erhobenen Elemente für ein urchristliches Geschichtsbild stellen einen gesicherten Minimalbestand dar; sollten hingegen doch die "optimistischeren" Deutungen im Recht sein, wäre dies dem Untersuchungsziel dieser Arbeit - der Rekonstruktion eines Geschichtsbildes, in dem die Integration ehemaliger Johannes-Täuflinge eine Rolle spielt - natürlich nur förderlich.

[105] Historisch sind wegen der religionsphänomenologischen und religionssoziologischen Nähe von Täufer und Jesus die Grenzen zwischen Johannes-Anhängern und Jesus-Anhängern ohnehin fließend gewesen, vor allem was die jeweiligen "wider circles" betrifft.

zählt von einer erneuten Taufe dieser Integranden, betont allerdings dabei nicht die *Wasser*taufe, sondern das Element Handauflegung und Geistherabkunft. Ich glaube nicht, daß die im Urchristentum zunächst nicht seltenen Fälle von Aufnahmen ehemaliger Johannestäuflinge *in der Regel* von *erneuten Wassertaufen* begleitet waren!

(2.7) An dieser Stelle sei noch auf eine recht wenig beachtete Stelle hingewiesen, die einen weiteren Beitrag zur Absicherung des hier vorgelegten Modellbildes leistet: *Hebr 6,2* nennt unter den grundlegenden Glaubensdingen (θεμέλια), die der Briefautor an dieser Stelle gar nicht zu wiederholen brauche, neben der Lehre von der "Umkehr von den toten Werken", vom "Glauben an Gott", von der "Handauflegung", der "Totenauferstehung und vom ewigen Gericht" in auffälliger Pluralformulierung die διδαχὴ βαπτισμῶν. Daß es sich dabei um einen rhetorischen Plural handelt, der nur von der Gewichtigkeit der Tauflehre spreche, oder um einen generischen Plural, der die vielen einzelnen Empfänger der Taufe in Blick nehme, ist höchst unwahrscheinlich: Angesichts des Pathos, mit dem sonst im Urchristentum von der *einen Taufe* die Rede ist, und angesichts der sorgfältigen Aufzählung von Glaubensfundamenten, die sonst durchwegs im Singular bleibt,[106] kann hinter dem überraschenden Plural nicht bloß literarisch-stilistischer Gestaltungswille stecken. Auch die Annahme, es liege eine Anspielung auf einen Taufritus mit dreimaligem Untertauchen vor, hilft nicht weiter, da dieser Brauch erst ab Tertullian bezeugt ist.[107]

Dann belegt die Stelle aber, daß es urchristliche Gemeinden und Gruppen gab, in denen eine wechselseitige Verhältnisbestimmung verschiedener Taufen oder Taufriten zu den wichtigsten und fundamentalsten Anfangsgründen der Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft zählte; ich vermute vorab, daß es dabei konkret um eine Inbezugsetzung der christlichen und der johannitischen Taufe ging. - Gelegentlich wird die Stelle allerdings als Hinweis auf die Abgrenzung der kirchlichen Taufe *von jüdischen (und heidnischen) Lustrationsriten* verstanden und diese Interpretation mit dem Seitenblick auf Hebr 9,10 begründet.[108] Doch wird sich dies nicht halten lassen: In 9,10 wird zwar tatsächlich von den διάφοροι βαπτισμοί im Rahmen des an dieser Stelle für abgelöst erklärten alttestamentlichen Kultes gesprochen. Daß es in 6,2 aber gerade nicht um solches geht, zeigt der Kontext der dortigen Erwähnung der διδαχὴ βαπτισμῶν: Diesen bildet nämlich die Aufzählung von Elementen einer christlicher *Fundamentalkatechese*, wobei der "ausdrückliche Rückbezug auf die christliche Taufe

[106] Dies obwohl zumindest in der folgenden Erwähnung der Handauflegung ein Plural genausogut möglich wäre!

[107] Dazu *Weiß,* Hebr, 339 mit Anm. 48 mit Belegen und weiterer Literatur.

[108] So etwa *Bieder,* EWNT I, 468; weitere Autoren bei *Weiß,* Hebr, 338, Anm. 47.

in 6,4ff es nahelegt, daß die kurz zuvor erfolgende Erwähnung der βαπτισμοί ebenfalls auf die Taufe zu beziehen ist".[109] Auch sonst wird im Urchristentum die Taufe ja nicht in Abhebung von den jüdischen Lustrationsriten bestimmt, sondern vielmehr in Bezug zur *Johannestaufe!* Zu den Glaubens-θεμέλια gehört die Taufe traditionell nicht in Abgrenzung von kathartischen Bräuchen der Umwelt, sondern in ihrer speziellen heilsgeschichtlichen Stellung, die - wie wir an vielen Stellen schon sahen[110] - eine Inbezugsetzung zur Johannestaufe notwendig machte. Gerade darauf dürfte also auch der vom Briefautor hier angesprochene Diadache-Inhalt abgezielt haben. Als zusätzliches Indiz dafür ist zu werten, daß sich als nächstgenanntes Lehrthema die "Handauflegung" anschließt: Diese bezeichnet traditionellerweise die postbaptismale Geistmitteilung. Die Lehre "von den Taufen und der Handauflegung" wird somit mit recht großer Sicherheit eine Unterweisung zur christlich-kirchlichen Taufe in ihrem Doppelaspekt als Bekehrungsakt (Wassertaufe) und Geistbegabung (Handauflegung) *unter besonderer Berücksichtigung ihres Bezugs zur ehemaligen Bußtaufe des Johannes*. Denn erst dieser Rückbezug auf die Taufe "nur im Wasser" macht den eschatologischen Erfüllungsanspruch, den die Urkirche mit ihrer Taufe "in Wasser und Hl. Geist" verknüpft, explizit. Somit: Ein volles Verständnis der kirchlichen Taufe ist nicht ohne Rückbezug auf die - von den Christen heilsgeschichtlich eingeordnete - Johannestaufe möglich. *Deshalb* gehört die διδαχὴ βαπτισμῶν zu den unverzichtbaren Elementen der Fundamentalkatechese;[111] und *deshalb* bestätigt Hebr 6,2 unser urchristentumsgeschichtliches Modellbild: Die Johannestaufe mußte *lehrhaft-theologisch* verarbeitet und eingeordnet werden; analog mußte man wohl auch im *konkreten Gemeindeleben* mit der Frage zu Rande

[109] *Weiß,* Hebr, 339. - Auch *Hegermann,* Hebr, 130: "Daß Randprobleme wie das Verhältnis zu allerlei jüdischen und heidnischen Waschungen hier gemeint oder mitgemeint sein könnten, ist wenig wahrscheinlich".

[110] Vgl. nur die von Lk stilisierte, fundamentale Taufkatechese in Apg 19,4f.

[111] Auch *Weiß,* Hebr, 339 versteht Hebr 6,2 so, daß dabei eine "'Lehre von den Taufen' (und der Handauflegung) gemeint sein [könnte], in der es um die Eigenart und Besonderheit der christlichen Taufe .... insbesondere gegenüber der Johannestaufe ging", läßt daneben aber auch Abgrenzungsbedürfnisse "gegenüber den kultischen Reinigungsriten in Judentum (und Heidentum?)" als Thema der διδαχὴ βαπτισμῶν zu. - Ebd. Anm. 49 nennt er weitere Autoren, die die Johannestaufe zur Erklärung von Hebr 6,2 heranziehen; darunter - als Extremposition - *Spicq,* Hebr, 103f, der zudem, im Rahmen seiner These von Apollos als Autor des Hebr, mit dem Hinweis auf das Apollosbild von Apg 18,25fin einen weiteren Zusammenhang zwischen der Johannestaufe und Hebr 6,2 herstellt. - Letzteres ist abzulehenen, weil es *zu viele unsichere Größen* (Geschichtswert von Apg 18,25fin; Apollos als Hebr-Autor) einführt. *Gesichert ist demgegenüber,* daß die Urkirche insgesamt die Taufe in ihrer theologisch-heilsgeschichtlichen Bedeutung stets vor der Folie der Umkehrtaufe des Johannes bewertete. Diese Erkenntnis genügt als Grund für die Annahme, die διδαχὴ βαπτισμῶν meine präzise *dieses* Verhältnis.

kommen, wie Menschen, die die Johannestaufe empfangen hatten, "einzuordnen" und aufzunehmen sind.

(3) *Konstruktive Folgerungen*

Wir brauchen an dieser Stelle nur mehr die bereits im Zwischenfazit[112] angedeuteten Situationselemente in Erinnerung rufen und durch die Nuancen, die durch die zuletzt bearbeiteten Texte neu hinzukamen, ergänzen:

Die christliche Taufe war am Anfang die Wiederaufnahme der johannitischen Bußtaufe im Wasser unter den neuen Vorzeichen der nachösterlichen Situation und unter Hinzukommen neuer kerygmatischer Inhalte. Nicht wenige Christen der ersten Generation hatten vor Ostern die eschatologische Bußtaufe empfangen.[113] Nicht alle Christen der ersten Generation wurden nach Ostern "neuerlich" getauft: dann nämlich, wenn sie die Wassertaufe schon empfangen hatten. Dies gilt ohne Zweifel für die Apostel und Erstverkündiger, sicherlich aber auch für andere Christen, die in irgendeiner Form "mit ihnen zusammenwaren, angefangen von der Taufe des Johannes" (vgl. Apg 1,21f).

Wenn diese konstruktiven Eckdaten in etwa der historischen Realität entsprechen, dann bedeutet dies, daß für die nachösterliche Christenheit, die im allgemeinen Neubekehrte bei deren Aufnahme in die Gemeinden taufte, folgende reale Fragesituation bestand: *Wie soll die Initiation bzw. Integration von Menschen vor sich gehen, die vor Ostern der Johannesbewegung und/oder Jesusbewegung nahestanden und die in dieser Zeit die eschatologische Bußtaufe auf sich genommen hatten?*[114] Unser Gang durch die Apg konnte wegen der z.T. nicht mit der gewünschten Sicherheit durchführbaren Erhebung des historischen Faktensubstrats nicht eine oder mehrere Antwortstrategien erheben, die gesichert als *die* urchristlichen Initiations- bzw. Integrationsitinerare für solche Fälle ausgegeben werden können. Allerdings hat sich ein Gesamtszenario gezeigt, das die Tatsächlichkeit der zunächst hypothetisch angenommenen *Fragesituation* als solcher mit einem sehr hohen Wahrscheinlichkeitsgrad belegt. *Auf der Ebene der lk Endtexte* zeigten sich folgende *Antwortmöglichkeiten:* 1. Eine neuerliche Taufe, diesfalls "auf den Namen Jesu" und begleitet von Handauflegung zur Geistverleihung wird vollzogen (Apg 19,1-7). 2. Eine Taufe wird nicht mehr vollzogen,

[112] Siehe oben S. 356f.

[113] Entweder aus der Hand des Johannes oder im Zuge einer Taufpraxis innerhalb der Jesusbewegung, falls diese einmal getauft haben sollte.

[114] Zweifellos war die Frage ein Problem vor allem der ganz frühen Zeit der Urgemeinde; doch, wie Apg 19,1-7 zeigt, konnten solche Fälle sporadisch auch später noch auftauchen.

auch andere "rituelle" Initiationshandlungen unterbleiben. Die Integration liegt auf der Ebene des Kerygmas; dabei werden die zu Integrierenden auf den aktuellen, nachösterlichen und nachpfingstlichen Stand gebracht (Apg 18,24-28). 3. Eine neuerliche Taufe unterbleibt, es werden aber konkret-"rituelle" Initiationshandlungen gesetzt, etwa die Handauflegung zur Geistverleihung, wie bei der Integration der Samaritaner (Apg 8,4-25). 4. Diese verschiedenen Möglichkeiten stehen vor dem Hintergrund der nachösterlichen Situation der Apostel und Erstverkündiger, bei denen weder von Taufe noch von anderen Intitationsriten die Rede ist.[115]

Diese verschieden Möglichkeiten des Eintritts ins Christsein verdanken sich, wie gesagt, konkret der Gestaltung des Acta-Autors. Dennoch ist zuzugeben, daß sie *in etwa* den Rahmen des *historisch Denkbaren und Möglichen abstecken*. Dabei kann wegen der redaktionstheologischen lk Konzentration auf Geistempfang und Handauflegung bzw. Initiation ins österlich-*pfingstliche* Kerygma als dem notwendigen *"postbaptismalen Addendum"*[116] weder ausgeschlossen noch bewiesen werden, daß es auch urchristliche Gruppen gab, die in der Frage, was mit Neubekehrten aus der früheren Bußbewegung konkret zu geschehen habe, andere Akzente setzten. - Wenn man es nämlich unternimmt, die rekonstruierte Fußwaschungstradition Joh 13,4-5.9-10abc vor dem Hintergrund dieser nunmehr ermittelten *Problemsituation* zu lesen, dann stellt unsere Erzählung eine *weitere Variante* der Möglichkeiten konkreten Reagierens auf diese Situation dar. Im Detail geht sie zwar andere Wege. Im Grundsätzlichen zeigen sich aber sehr wohl Analogien zu den im Rahmen der Geschichtsdarstellung des Acta-Autors sichtbar gewordenen Antwortmustern.

[115] Nach lk Darstellung erfüllt sie Gott selbst und unmittelbar mit dem Heiligen Geist. Dies wird aber regelmäßig mit dem Rückblick auf die schon vollzogene Wassertaufe, die ihre Gültigkeit behält und deshalb für sie nicht zu wiederholen ist, verknüpft.

[116] Der Ausdruck "Addendum" ist natürlich nicht zu pressen: Auf *theologisch-inhaltlicher* Ebene handelt es sich für die Urchristen nicht um ein additiv *Hinzuzufügendes*, sondern um eine qualitativ neue Gesamtsicht unter dem Anspruch der eschatologischen Endgültigkeit des durch und an Jesus Geschehenen. Auf der faktisch-"rituellen" und kognitiv-lehrmäßigen Ebene jedoch ging es tatsächlich um die Frage, was der empfangenen Wassertaufe und dem damit verbundenen religiösen Selbstbewußtsein *hinzuzufügen* ist, wenn Menschen aus der eschatologischen Umkehrbewegung sich der nachösterlichen Christengemeinde anschlossen.

3.3.2.2 *Die Fußwaschungserzählung als Antwort auf die Frage, ob ehemalige Johannes-Täuflinge neuerlich zu taufen sind: Der gesuchte Sitz im Leben*

(1) Grundlegendes

Die im Analyseteil rekonstruierte älteste Form der Fußwaschungserzählung (Joh 13,4-5.9-10abc) erzählt, daß Jesus an seinen Jüngern eine Fußwaschung vollzog. Schon auf dieser Traditionsstufe erfolgte die Deutung dieser Handlung durch einen kurzen Dialog mit einem der Jünger. Dieser forderte nämlich die Ausdehnung der Waschungshandlung auch auf die Hände und das Haupt. Jesus weist dies zurück und deutet zugleich den Sinn des jetzt Geschehenen durch die Sentenz, daß derjenige, an dem eine Vollwaschung vollzogen wurde, keiner Wiederholung dieser bedürfe; daß er - um ganz rein zu sein - aber eine Fußwaschung brauche.

Liest man dies vor dem Hintergrund der zuvor ermittelten urchristlichen Situation, so ergibt sich: Dem Jünger, der bereits λελουμένος ist, d.h. die Bußtaufe des Johannes empfangen hatte, und jetzt angesichts der Begegnung mit Jesus eine Waschung aller Körperteile empfangen zu sollen meint, wird gesagt: Die empfangene Taufe ist auf dem Weg zur vollen Reinheit nicht hinfällig geworden und als solche nicht zu wiederholen. Was aber darüber hinaus und jetzt, angesichts des Jesusereignisses, zu tun ist, drückt sich im Empfang der Fußwaschung aus.

Auf der Ebene der tradierenden Gemeinde steht diese Erzählung näherhin in folgendem Sitz im Leben, der zunächst in zwei Varianten zu formulieren ist, die sich aber nicht wechselseitig ausschließen müssen: (a) Diese Gemeinde vollzog bei der Aufnahme von Johannesgetaufen an diesen eine Fußwaschung als eine Art Initiations- und Integrationsritus. Die Fußwaschungserzählung hat also die Funktion einer "Kultaitiologie".[1] - (b) Die Fußwaschungserzählung entspricht nicht (oder nicht nur) einem konkret-rituellen Tun der Gemeinde, sondern ist eine in die Form einer Erzählung gebrachte Bestimmung des Status von eintrittswilligen Johannestäuflingen: Sie sind in bleibend gültiger Weise Getaufte, λελουμένοι. Was sie jetzt zu empfangen haben, ist - in der erzählten Welt

[1] Für diese Möglichkeit kann die *literarische Tatsache* sprechen, daß die Handlungserzählung VV. 4-5 in ihrer detailreichen Bedächtigkeit - um nicht zu sagen "rubrizistischen Skrupolosität" - auffällig ist. Diese Tatsachenbeobachtung wiederum kann *die interpretative Annahme* nahelegen, der Erzähler habe die konkrete, rituell geregelte Praxis solcher Fußwaschungen vor Augen.

- die Fußwaschung, die dann, ihren Konnotationen gemäß, für *Wertschätzung* und *Aufnahme* in Haus und Gemeinschaft der Gemeinde steht und zudem den Aspekt des *Freuden- und Hochzeitsmahles* evoziert.[2]

Somit: Die Tradentengruppe der ältesten Fußwaschungserzählung pflegte keine ("Wieder-")Taufe bei Neuzugängen aus den Kreisen jener Sympathisanten der Täuferbewegung, die zum Zeichen ihrer Umkehr und eschatologischen Glaubensbereitschaft die Johannestaufe empfangen hatten. - Sie verkündete ihnen vielmehr das Gekommensein der eschatologischen Erfüllung im Osterkerygma und nimmt sie in die Gemeinde auf. - Möglicherweise stellte sie dies im Vollzug einer rituellen Fußwaschung dar, die wertschätzender *Willkommensgruß* und Ausdruck für die eschatologische *Festfreude* der Gemeinde ist. - Wäre die Annahme einer konkret vollzogenen Fußwaschungshandlung an diesen Eintretenden nicht zu halten, bleibt dennoch soviel richtig, daß die rekonstruierte Tradition in Form einer Jesus-Erzählung die Aufnahme von Johannestäuflingen *reflektiert und kommentiert*. Die Inhalte der dadurch gebotenen Statusbestimmung von Johannestäuflingen einerseits und Christusgemeinde andererseits bleiben auch in dieser Variante unverändert: Die *Erzählung*, diesfalls nicht der konkret vollzogene Gestus, drückt Wertschätzung, Aufnahme und Festfreude unter dem Anspruch eines eschatologischen Selbstverständnisses aus und erklärt zudem, warum die Gemeinde in diesen Fällen keine kirchliche Initiationstaufe vollzieht. - Hinter der Formulierung der Petrusbitte V. 9, die auf der Textebene die Sentenz Jesu provoziert, steht auf der historischen Ebene als Entsprechung, daß es in der nachösterlichen Aufnahmepraxis der Gemeinde Fälle ohne christliche Wassertaufe gab. Der Ton des Einwurfs Petri zeigt dabei, daß dies offensichtlich schon damals *Verwunderung* erregen konnte. Die Fußwaschungstradition als ganze hatte also u.a. die Funktion, auf diese Verwunderung klärend zu reagieren: Sie tut es dadurch, daß dem λελουμένος die volle Reinheit attestiert wird - vorbehaltlich der Fußwaschung!

Die Kardinalfrage, die sich für die vorgebrachte Verortung der Fußwaschungserzählung dann aber stellt, ist folgende: Wie ist es erklärlich, daß gerade der Gestus einer Fußwaschung - als vollzogener Ritus oder als erzählte Symbol-

[2] Dafür, daß die älteste Fußwaschungserzählung nicht "Kultaitiologie" war, sondern eine in Erzählform gebrachte "inhaltlich-lehrhafte" Verhältnisbestimmung von Bußbewegung und christlicher Gemeinde, könnte folgendes sprechen: *Als konkret und rituell vollzogener Handlungsgestus ist die Fußwaschung in der urchristlichen Tradition nur recht sporadisch belegt* (dazu *Lohse*, Fußwaschung, 137f mit den Belegen und weiterer Literatur): Unter der Annahme, daß es eine Zeit gegeben habe, in der dieser so unmittelbar aussagewirksame Gestus, wenigstens in manchen frühen Christengruppen, regelmäßig und realiter vollzogen wurde, wäre das schwer verständlich. - Nähere Überlegungen dazu, wieso gerade der *Fußwaschungsgestus* als erzählte Gleichnishandlung für das Aufnehmen der Johannestäuflinge in die Gemeinde zu stehen kommt, folgen im Anschluß.

handlung - zum aktuellen Gegenüber der früher empfangenen Wassertaufe des Johannes werden konnte? Die Antwort kann in mehreren Schritten erfolgen:[3]

(a) Insofern das Wirken des Johannes und noch mehr die annehmende Reaktion von Seiten seiner Sympathisanten sich in der Spendung und im Empfang der Wassertaufe, einer Waschung, konkretisierte und verdichtete, ist es nur verständlich, *wenn ihr aktuelles urgemeindliches Gegenüber auch in den Realbereich einer Waschungshandlung fällt*. Dies gilt umso mehr, als schon das Täuferlogion (Mk 1,8 parr) der Wassertaufe eine andere "Waschungshandlung" gegenüberstellt. Zudem ist zu bedenken, daß die Wassertaufe als solche ja in der Urgemeinde neuerlich und unter nachösterlichen Vorzeichen bei der Aufnahme von Juden und Heiden, die nicht aus der Johannesbewegung gekommen waren, gepflegt wurde: Somit lag auch im Blick auf diese "normale" Initiation nahe, an den Johannestäuflingen etwas Analoges realiter und/oder erzählerisch- symbolisch zu vollziehen: die Fußwaschung als eine Art "kleine Taufe"! - (b) In den Abschnitten 3.3.1.2 und 3.3.1.3 haben wir gesehen, daß bereits Jesus und dann die gemeindliche Überlieferung seiner diesebezüglichen Worte das eigene proprium angesichts des Täufers regelmäßig sub titulo *Gekommensein des Reiches Gottes* zusammenfaßten, dabei aber vor allem auf Metaphern aus den Themenbereichen *"Festmahl"* und *"Hochzeit"* zurückgriffen.[4] - (c) Und da nach unserer Untersuchung zu den Konnotationen, welche eine Fußwaschung für Menschen der antik-mediterranen Kulturwelt auslöste,[5] feststeht, daß ein solcher Gestus vor allem als ehrende und liebende Begrüßung im eigenen Haus verstanden wurde und insbesondere im Kontext von *Festmählern* und nicht selten auch im *hochzeitlichen* Kontext steht, ist die zuvor gestellte Frage nunmehr beantwortbar: - (d) Wenn die Gemeinde an den aufzunehmenden Johannesgetauften eine Fuß-

[3] Jene Erklärungsmöglichkeit, daß es sich dabei um einen Reflex eines historischen Ereignisses der Jesuszeit handelt, das damals schon in diesem Sinn verstanden wurde, blenden wir zunächst aus und verweisen dazu auf die eigene Behandlung der "Rückfrage zum historischen Jesus" weiter unten. - Im übrigen hilft für die oben gestellte Frage der bloße Verweis auf allfällige Historizität auch nicht weiter, denn in diesem Fall stellte sich die Frage, wie gerade die Fußwaschung zum Symbol des propriums der Jesusbewegung gegenüber der Täuferbewegung werden konnte, ja genauso, nur eben auf einer zeitlich früheren Stufe. Somit: Wir beschränken uns zunächst auf die nähere Beschreibung des gemeindlichen Sitzes im Leben der Tradition und fragen erst am Schluß zurück zum historischen Jesus.

[4] Erinnert sei nur an Mt 11,16-19: Die Jesusbewegung ist gegenüber der Täuferbewegung durch hochzeitliches Flötenspiel bzw. durch ausgelassene Festmahlstimmung chartakterisiert, was in beiden Fällen natürlich nicht nur die konkrete Lebensweise meint, sondern vor allem auch den theologischen Anspruch des bereits hereinbrechenden, heilvollen Eschatons Gottes. Vgl. weiters die durchgängige Metaphorik vom Bräutigam (Mk 2,18ff parr; Joh 3,29).

[5] Siehe unter 2.2.3.3.

waschung - realiter oder in Form der Erzählung - vollzieht, knüpft sie an Jesu positiver Bewertung der Täuferbewegung und deren Bußtaufe an (deshalb: ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι), der sie in der Symbolhandlung der Fußwaschung den eigenen eschatologischen Erfüllungsanspruch hinzustellt (εἰ μὴ τοὺς πόδας) und dies zugleich als ehrenden Begrüßungsgestus für die λελουμένοι versteht. - (e) Abstrakt formuliert: Die *Konvergenz* der mit einer Fußwaschungshandlung belegbar verknüpften Konnotationen einerseits und der Themen jesuanischer und urgemeindlicher Täuferbewertung andererseits war der *Motor* der Traditionsentstehung für die Fußwaschungserzählung in diesem ihren ältesten Sinngehalt.[6]

Nach dieser grundlegenden Formulierung des ursprünglichen Sinnes der Fußwaschungsgeschichte in ihrem ursprünglichen Sitz im Leben sind noch *Einzelfragen* zu klären. Einerseits sind noch weitere Anfragen an diese Erklärung im Sinn einer Prüfung ihrer Plausibilität ernstzunehmen; andererseits wird dadurch die vorgelegte Auslegung in weiteren Punkten zu präzisieren sein:

(2) *Die λελουμένοι als die von Johannes Getauften?*

Die formulierte Frage trägt der Tatsache Rechnung, daß in der bisherigen Forschung, die in der Suche nach einer befriedigenden Identifikationsmöglichkeit für den λελουμένος bereits zu sehr vielen divergierenden Vorschlägen und Vermutungen kam, die mit der vorgelegten Auslegung einhergehende Identifikation als "Empfänger der Bußtaufe des Johannes" noch nicht an prominenter Stelle zur Sprache kam. Ein solches Fehlen von forschungsgeschichtlichen Vorgängern spricht zwar nicht gegen die Valenz der These, mag aber angesichts der in völlig anderen Bahnen verlaufenen Diskussion zu einer gewissen Perplexität führen: War doch *sonst* eher die Frage, ob der λελουμένος der Fußwaschungempfänger sei oder der vorab durch seine Gemeinschaft mit Jesus Reine. Wenn schon ein Bezug zur Taufe hergestellt wurde, so war allenfalls die Frage, ob es sich um den Empfänger der *christlich-kirchlichen* Taufe handelt, deren Wiederholung durch V. 10bc ausgeschlossen werde, deren Verhältnis zu anderen kirchlichen Praxisformen, sei es Buße sei es Herrenmahl, aber zu Wort komme. In den Auslegungen auf der Textbasis der kürzeren Varianten von V. 10b verbot

[6] Dies ist noch unter dem Vorbehalt zu verstehen, daß der Überlieferungseinheit *keine* Anlaßsituation im Leben Jesu zugrundeliegt. Sollte letzteres hingegen nicht zutreffen, und sollte auch beim historischen Jesus eine allfällige Fußwaschungshandlung schon eine auf Johannesgetaufte abgezielte Bedeutung gehabt haben - vgl. dazu weiter unten -, gilt diese Konvergenz von Konnotationen und Bewertungsinhalten analog auch für diese noch frühere Stufe.

sich überhaupt der Blick auf ein vorausliegendes Geschehen, das durch λούεσθαι zu Wort käme.

Festzuhalten ist angesichts dieser Forschungssituation, daß es unter terminologischem Gesichtswinkel keine wirklich bedeutenden Schwierigkeiten bereitet, hinter einem λελουμένος den Empfänger der johannitischen Bußtaufe zu sehen: Von jenen Autoren, die für ein auf die Einmaligkeit der kirchlichen Taufe abzielendes Verständnis von V. 10 eintreten oder es wenigstens diskutieren, ist mit ausreichend breiter Belegbasis aufgezeigt worden, daß die urchristliche Kirchensprache sehr wohl Termini aus dem Wortfeld um λούεσθαι technisch auf die - christlich-kirchliche - Taufe beziehen konnte.[7] Wenn somit einerseits die Kirchensprache λούεσθαι auf die Taufe bezog, die kirchliche Taufe andererseits aber ihre Vorgeschichte unmittelbar in der Johannestaufe hat, so erlaubt - *wenigstens in semantischer Hinsicht* - dieser doppelte Befund sehr wohl die Annahme, unter dem λελουμένος wäre im ursprünglichen Sitz im Leben der von Johannes Getaufte zu verstehen. - Auch der Hinweis, daß V. 10 ja auch mit ὁ βαπτισθεὶς οὐκ ἔχει χρείαν ... beginnen könnte, wenn schon auf eine Taufe Bezug genommen sein sollte, greift zu kurz: Die Terminologie ist ja vor allem von der konkreten, *erzählten Handlung* geprägt: Und *als Pendant* zu τοὺς πόδας νίψασθαι ist λούεσθαι in jedem Fall *passender und naheliegender* als βαπτίζεσθαι![8] - Schließlich kann noch vermutungshalber angeführt werden: Sollte hinter der Sentenz V. 10b(c) in irgendeiner Weise eine stehende Formulierung (hebräisch, aramäisch oder griechisch) liegen, die durch den Erzähler auf den gewünschten Zweck hin adaptiert wurde, ist die Frage nach der Herkunft der λούεσθαι-Terminologie in V. 10 ohnehin obsolet: Sie verdankte sich in diesem Fall der vorgegbenen Begrifflichkeit.

[7] Ich nenne Apg 22,16; 1 Kor 6,11; Eph 5,26; Tit 3,5; Hebr 10,22; 2 Petr 2,22. Vgl. u.a. *Lohmeyer*, Fußwaschung, 75; *Oepke*, TWNT IV, 305-308 ("λούειν und λούεσθαι [haben] in der Taufterminologie ihren Platz"); *Beatrice*, lavanda, 14-17; *Hultgren*, Footwashing, 544 sowie die Kommentare *Brown*, John II, 566f und *Schnackenburg*, Joh III, 24 mit Anm. 56 ("Als Taufterminus ist ... [λούεσθαι] schon für das NT erwiesen").

[8] Ich halte dies für das eigentlich schlagende Argument, denn λούω und νίπτω sind terminologisch und sachlich weit eher ein Paar als βαπτίζω und νίπτω. - Überdies ist zu konstatieren, daß sich das überaschende Auftreten von λούεσθαι für die meisten denkbaren Deutungen in analoger Weise als Anfrage stellt: Ist für die Vertreter einer Deutung der Fußwaschung als Symbolhandlung auf das erlösende Kreuzesleiden Jesu hin *die bloße Tatsache*, daß hier *überhaupt eine weitere Waschung*, zumindest terminologisch, in den Blick kommen kann, eine echte - und m.E. unüberwindliche - Schwierigkeit, so haben eben andere Deutungen zu erklären, warum es nicht die eingeführte Terminologie von βαπτίζω bzw. βαβτίζεσθαι ist, die die vorangegangene - sei es christliche oder sei es johannitische - Taufe hier im Text vertritt.

Somit: Wenn auch zuzugeben ist, daß der Terminus ὁ λελουμένος *von sich aus* zwar nicht zur Annahme eines Bezugs auf die Bußtaufe des Johannes drängt, so steht er einer solchen Erklärung von Joh 13,4-5.9-10abc, wenn sie anderswoher begründbar ist, auch nicht im Wege.

(3) Die Formulierung mit εἰ μή

Ob das hier vorgeschlagene Verständnis von Fußwaschungserzählung und Deutesentenz (V. 10) überzeugen kann, hängt auch davon ab, inwieweit es mit der erzählerischen Schwerpunktsetzung, wie sie sich in der *sprachlich-syntaktischen Gestaltung* manifestiert, zusammengeht. Dabei muß gefragt werden, ob denn die Struktur des Satzes in V. 10b eine Deutung wie die unsrige erlaubt: Entspricht die Gewichtung im *syntaktischen Verhältnis* von λελουμένος und τοὺς πόδας νίψασθαι der Verhältnisbewertung von Mitgliedschaft in der früheren Bußbewegung und jetziger Aufnahme in die eschatologische Gemeinde der Christusgläubigen?

Auf der *historischen Ebene* haben wir - modellhaft-konstruktiv - folgende Zuweisung getroffen: Der λελουμένος ist der von Johannes Getaufte. Sein Getauftsein ist weiterhin gültig und unwiederholbar. Das Jetzt des eschatologischen Heils liegt aber nicht schon in der Bußbereitschaft der Johannesbewegung, sondern in der Annahme des Osterkerygmas und im Eintritt in die Gemeinde der Gläubigen. Die Fußwaschung drückt diesen Aspekt des Eintretens aus. Dabei wird seitens der Gemeinde durch diesen ehrenden Willkommensgruß der Status der ehemals umkehr- und jetzt glaubensbereiten Johannesgetaufen anerkannt. Gleichzeitig drückt die Fußwaschung durch ihren Haftpunkt an Festmahl- und Hochzeitskontexten das eschatologische Selbstverständnis der Gemeinde aus.

Wenn dieses so bestimmte Verhältnis von Johannestaufe und Gemeindeeintritt hier tatsächlich die textleitende Situation darstellt, dann müßte auf der *sprachlichen* Ebene von V. 10b die syntaktische Wertigkeit von λούεσθαι und τοὺς πόδας νίψασθαι analog liegen. Dies scheint nicht der Fall zu sein, denn die *exzeptive* Formel εἰ μὴ τοὺς πόδας wirkt *zunächst* so, als ob die Fußwaschung nur die gerade noch erlaubte *Ausnahme* von einem sonst allgemeinen Urteil, daß λελουμένοι keiner Waschung bedürfen, sei. Demgegenüber müßte man aber, wenn unser Auslegungsvorschlag zutrifft, eine *syntaktische Hervorhebung der Fußwaschung bei gleichzeitiger positiver Darstellung der vorausliegenden Waschung* erwarten. - Eine nähere Betrachtung der sprachlichen Gestalt von V. 10bc zeigte nun aber, daß die εἰ μή-Formulierung *gerade diese Nuancierung* ausdrücken kann, wenn man für die Sentenz ein semitisches Idiom als Sprachhintergrund unterstellt. Schon anläßlich der ersten Analysebemerkungen zu V. 10 haben wird auf die einschlägigen Sprachuntersuchungen von *K. Beyer* hingewiesen:

Ausnahmeformulierungen wurden in den semitischen Sprachen ursprünglich durch einen vollständigen, nachgestellten Konditionalsatz ausgedrückt: "Der voranstehende Hauptsatz ... verneinte zunächst einen Tatbestand gänzlich, darauf gab ein verneinter Konditionalsatz an, wo dieser Tatbestand doch gilt. In diesem Konditionalsatz wurden dann alle Satzteile ausgelassen, die mit denen des Hauptsatzes identisch waren";[9] dadurch erstarrte auch die ursprünglich vollwertige Konditionalkonjunktion ("wenn nicht") zu einer bloßen "Exzeptivpartikel" ("außer, nur"). - Für uns ist dann aber vor allem die weitere Feststellung wichtig: "Nicht selten wird im Semitischen die Ausnahmekonstruktion dazu benutzt, eine Sache besonders hervorzuheben". Und: "Der Ausnahmesatz eignet sich deshalb so gut, weil man bei ihm - und zwar in der isolierten Stellung nach dem 'wenn nicht' - einen wichtigen Satzteil besonders exponieren kann".[10]

Wenn man vor diesem Hintergrund V. 10b liest, wird die Formulierung gut verständlich und paßt zudem genau zu dem angenommen Situationshintergrund: Die Verneinung der Notwendigkeit weiterer Waschung für den λελουμένος drückt die Wertschätzung und Anerkennung der bleibenden Gültigkeit der Johannestaufe aus. Die Exponierung der Fußwaschung in der nachgestellten εἰ μή-Wendung steht für das eschatologische Novum im Selbstverständnis der Christusgemeinde. Diese ist es, die dem Johannesgetaufen noch fehlt. Umgekehrt ist es aber gerade der Johannesgetaufte, der als bereits Gebadeter der Einladung zum Festmahl Folge leistet.

(4) Der Anschluß mit ἀλλ' in V. 10c

Bei der analytischen Diskussion dieser Formulierung haben wir überlegt, ob der adversative ἀλλά-Anschluß von V. 10c im Langtext, also nach εἰ μὴ τοὺς πόδας, überhaupt eine sinnvolle Verstehensmöglichkeit eröffnet, da ἀλλά doch

---

9 Dazu oben S. 205ff: *Beyer*, Syntax, 101-141, hier 102f. Der Autor bringt folgendes Beispiel: "Niemand wird dorthin kommen, wenn nicht er (dorthin kommen wird)" = "Nur er wird dorthin kommen". Ebd. Anm. 2 führt er auch Beispiele für die unverkürzte Form mit vollständigem negativ-konditionalen Nebensatz an.

10 *Beyer*, Syntax, 129-131 mit Beispielen aus AT, rabbinischer Literatur und NT: aaO. 131. Vgl. etwa beim Logion von der Ablehnung der Propheten in ihrer Heimat Mk 6,4 = Mt 13,57 (οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ). Bei Lk 4,24, Joh 4,4 und POxy 1,6 ist die Formulierung des Spruchs durch Verzicht auf die negative Konditionalkonstruktion gräzisiert; allerdings geht durch diese "Glättung" auch einiges an Prägnanz und Emphase verloren; die Mk/Mt-Version muß man ja so übersetzen: "*In seiner Vaterstadt* ist ein Prophet *immer* mißachtet!" Demgegenüber Lk 4,24: οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, was zweifellos blasser ist. - Ähnlich die Situation bei Mk 4,22 parr und beim Beelzebulwort Mt 12,24 diff Lk 11,15; Mk 3,22; Mt 9,34; weiters Mt 15,24.

nur nach negierten Sätzen stehen könne, in V. 10b hingegen die Negation οὐκ ἔχει χρείαν durch die Ausnahmeformulierung aufgehoben zu sein scheint.[11] Wir befanden dort, daß der Langtext, so wie er steht, zwar nicht ganz glatt, keinesfalls aber unmöglich oder falsch ist: Denn erstens steht ἀλλ' hier nach einem negierten Satz: Die Ausnahmeformel schränkt die Negation zwar ein, hebt sie aber nicht auf. Und zweitens ist ἀλλά ohnehin nicht nur für streng adversative Verwendungen belegt, sondern kann auch konditionale und komparativische Nuancierungen in den Text bringen.

Wenn diese Bewertung zutrifft, dann kann nun für unsere Auslegung folgendes überlegt werden: Die mit ἀλλ' eingeleitete Reinheitsprädikation hängt rein sprachlich an ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι, nicht aber am zwischengeschalteten Hinweis auf die sehr wohl noch zu vollziehende Fußwaschung. Diese Zwischenschaltung der εἰ μή-Wendung bzw. die daraus folgende Minderung des unmittelbar adversativen Zusammenhangs von οὐκ ἔχει - ἀλλ' stellt zweifellos eine gewisse sprachliche Diskontinuität dar. Man muß fragen: Drückt sich dadurch aus, daß die Fußwaschung *als Ausdruck für den Eintritt in das eschatologische Novum der Gemeinde* eben in gewissem Sinn zu allem Bisherigen quer liegt und davon unableitbar ist? Auch wenn im glatten Zusammenhang von ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι - ἀλλ' ἔστιν καθαρός ὅλος die Unüberbietbarkeit und Unwiederholbarkeit des johannitischen Taufbades *als Bad auf dem Weg zur vollen Reinheit* ohne Polemik anerkannt wird: Die Notwendigkeit der Fußwaschung hängt sprachlich - und damit ist womöglich auch eine inhaltliche Aussage intendiert - nicht an dem, was zur *vollen Reinheit* nötig ist.

Mir ist bewußt, daß diese Überlegung, die ein *textlich-sprachliches* Phänomen auf die Ebene des *Selbstverständnisses* der Tradentengemeinde transponiert, vage ist und für sich allein keine Beweislast übernehmen kann, sondern höchstens als zusätzliche Beobachtung eine bereits begründete Deutung noch plastischer machen kann. Auffällig bleibt aber jedenfalls *die Analogie* zwischen der *schillernden jesuanischen und urchristlichen Bezugnahme auf Täufer und Johannestaufe*,[12] wie wir sie an vielen ntl. Stellen erkannten und für den Traditionskern der Fußwaschungsgeschichte als Hintergrundsituation annehmen, *und der eigenartigen sprachlichen Diskontinuität in der Rede von der Fußwaschung* bei V. 10bc, wo gleichzeitig die Gültigkeit des λούεσθαι als unüberholbares Mittel zur vollen Reinheit anerkannt ist und doch die Notwendigkeit der Fußwaschung prägnant und "unableitbar" in der Mitte der Sentenz steht.

---

[11] Siehe oben S. 207ff.

[12] Einerseits: Volle Anerkennung der göttlichen Legitimität und Unwiederholbarkeit. Andererseits: Bewußtsein des eigenen Erfüllungsanspruchs, der sich nicht von "Vorbildern" ableiten muß, sondern für sich steht.

Somit: Wie zuvor unter (3) für die konkrete Sprachgestalt mit εἰ μή festgestellt, so gilt auch hier: Bei näherem Zusehen und innerhalb des in dieser Studie vorgeschlagenen Verständnisses erweist sich die in der bisherigen Forschung als schwierig empfundene Anschlußformulierung von V. 10c als angemessen und passend.[13]

(5) *Petrus in der ältesten Fußwaschungstradition*

Die Frage, die hier zu stellen ist, ist folgende: Gehört *Petrus* als Gesprächspartner Jesu schon zur ältesten greifbaren Traditionsgestalt der Fußwaschungserzählung?[14] Die Ausgangssituation eines Antwortversuchs ist, daß die ursprüngliche Perikopeneinleitung, in der wohl Angaben über die handelnden und sprechenden Personen standen, hinter der joh Redaktionsdecke der VV. 1-3 nicht mehr auffindbar ist und daß VV. 6-8, die Petrus als Sprecher einführen, nicht zur ursprünglichsten Schicht gehören. Es wäre also denkbar, daß auf der ältesten Traditionsstufe ein anderer oder ein anonymer Jünger die Bitte von V. 9 ausspricht und Jesu Aussage provoziert. Die joh Bearbeitung, der allgemeinurchristlichen Überlieferungslinie folgend, hätte für *ihren* Dialog Petrus zum Sprecher der Jünger und Gesprächspartner Jesu gemacht und dementsprechend auch in der aus der Tradition übernommenen Passage VV. 9-10abc diese Personenkonstellation beibehalten.

---

[13] Weitergehende Spekulationen, wie sie etwa im Anschluß an *de Boer*, Jesus, 105f mit Anm. 65 (vgl. unsere Darstellung oben S. 73-76) möglich wären, können m.E. unterbleiben: Der Autor ventiliert ja die Möglichkeit, daß die Sentenz von 13,10 ursprünglich *ohne* εἰ μή-Einschränkung ein "tauftriumphalistischer" Slogan der Gegner des Evangelisten war, den dieser durch seinen einschränkenden Zusatz zurechtrückt und so - im Sinn des Gesamtverständnisses de Boers - das Passionskerygma ins Spiel bringt. Analog könnte innerhalb des von mir vorgeschlagenen Interpretationsrahmens für die früheste Traditionsstufe überlegt werden: Eine verbreitete sprichwörtliche Sentenz, die etwa ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρός ὅλος gelautet haben könnte und die im Selbstverständnis von Johannesgetauften eine Rolle gespielt haben könnte, wurde vom Erzähler der Fußwaschungsgeschichte verwendet und mit dem Zusatz εἰ μὴ τοὺς πόδας versehen, um so die gewünschte Pointe von Anerkennung *und* Betonung eines anstehenden Novums auszudrücken. Diese Operation führte zu der sprachlichen Härte eines adversativen Anschlusses *nach* der Ausnahmeformel. - Wie gesagt: Mehr als Spekulation kann diese Überlegung nicht sein. Notwendig zur Plausibelmachung unserer Deutung sind Argumentationsgänge dieser Art nicht!

[14] Ich rufe in Erinnerung, daß bei der analytischen Bearbeitung (s.o. S. 251) noch nicht thematisch die Frage angegangen wurde, ob es sich schon ursprünglich um Petrus oder etwa einen anderen (anonymen?) Jünger gehandelt hat, bzw. ob diesbezüglich überhaupt methodisch rechtzufertigende Überlegungen möglich sind.

Gegenüber solchen Erwägungen ist m.E. festzuhalten, daß *kein positiver Grund* dazu besteht, Petrus aus der rekonstruierten ältesten Tradition zu verbannen und/oder durch einen anderen Jünger zu ersetzen. Die Stilaporie, daß entgegen dem üblichen joh Gebrauch der *Doppelname* Simon Petrus in V. 9 noch in einer Folgenennung vorkommt,[15] erklärt sich zur Genüge damit, daß zwischen VV. 8 und 9 eben die Nahtstelle zwischen joh Bearbeitung und vorliegender Tradition verläuft. Weitergehende Spekulationen bezüglich einer Personaländerung durch die Redaktion werden durch nichts indiziert!

Wenn also die Gründe, die Ursprünglichkeit Petri in der Fußwaschungsgeschichte zu *bezweifeln*, nicht stichhaltig sind, so sind umgekehrt auch die möglichen Versuche, *positiv* zu aufzuweisen, *warum gerade Petrus* und nicht ein anderer Jünger jene Bitte nach einer Ausdehnung der Waschung ausspricht, in ihrer Beweisnotwendigkeit relativ entlastet: Diese Frage kann ja nur sehr spekulativ angegangen werden; zwei Antwortrichtungen können aber immerhin überlegt werden: (a) Wenn es zuträfe, daß der historische Petrus vor seiner Zeit als Jesusjünger zu den Sympathisanten, Täuflingen oder Jüngern des Täufers Johannes gehörte, dann wäre er - sei es historisch, sei es auf der Ebene der urchristlichen Erzählung - sehr gut geeignet, die eigentümliche jesuanische Verhältnisbestimmung zu provozieren. Nun liegt die "Vorgeschichte" des Petrus aber zu sehr im Dunkeln, um mit ihr einschlägig an entscheidender Stelle in einem Beweisverfahren zu operieren.[16] (b) Ausgehend von der historischen Tatsache, daß Simon Petrus in der frühnachösterlichen Phase der Sammlung ehemaliger Jesusjünger zur ersten Christengemeinde eine entscheidenen Rolle als Integrationspunkt spielte,[17] ist die weitergehende Vermutung nicht abwegig, daß er diese Funktion auch in die Richtung ehemaliger *Täufersympathisanten*, die zu nicht geringen Teilen ja schon mit der Jesusbewegung in Berührung gekommen waren, ausgeübt hatte. Wenn dies zutrifft, wäre sein Auftreten in der ältesten Fußwaschungsgeschichte ein *adäquater Reflex* dieser Situation.[18] - (c) Der im folgenden kurz zu nennende dritte, hypothetisch mögliche Argumentationsweg ist m.E. aber keinesfalls zuzulassen, da er zu viele Unwägbarkeiten enthält: Nach den romanhaften Berichten der *pseudoklementinischen Literatur*, die aus dem judenchristlich-täuferischen *Ebionitentum* stammt, und nach dem häresiologischen Zeugnis des *Epiphanius* über ebendiese judenchristliche Täufersekte lebte in dieser Gruppe die Tradition, daß sich der Apostel Petrus täglich getauft habe, um sich zu reinigen.[19] Wenn dieser Sektentraditon auch kein historischer Wert zukommt, sie vielmehr im Rahmen der Begründung und Rechtfertigung der eigenen Paxis zu sehen ist, so könnte als Möglichkeitsbedingung der Entstehung einer solcher Traditionen doch immerhin historisch sein, daß Simon Petrus in irgendeiner Form tatsächlich *mit baptistischen Gruppen zu tun gehabt hätte*. Dies wiederum könnte als Hinweis auf die Angemessenheit seines Auftretens in der ursprünglichen Fußwaschungserzählung gewertet werden. - Aber: Historische Argumentationsketten diesen Zuschnitts sind m.E. auszuschließen.

Jedenfalls kann gefolgert werden: Es liegen keine Gründe vor, die Gestalt des Petrus aus der ältesten Fußwaschungstradition zu verbannen und durch eine andere Jüngerfigur zu ersetzen. Zusätzlich gibt es zumindest Ansätze für positive Begründungen, warum die traditionelle Erzählung gerade Petrus die Waschungsbitte aussprechen und die Antwort Jesu, die natürlich für alle gilt, empfangen läßt.

(6) *Fragen nach dem ursprünglichen Kontext und Haftpunkt der Überlieferung*

Die Frage, wie die rekonstruierte älteste Fußwaschungsgeschichte und ihr Situationshintergrund *innerhalb der vielen urchristlichen Überlieferungskomplexe* einzuordnen ist, steht am Schluß der Anfragen und Präzisierungen zur vorgelegten Auslegung: Mit welchen konkreten Überlieferungsstücken und mit welchen dahinter stehenden Sitzen im Leben kann unser Text zusammengestellt werden? Und: An welchem "chronologischen Platz" im Gesamt der Jesus-Über-

---

[15] Zur joh Eigentümlichkeit in der Verwendung der Namensformen Simon, Petrus, Simon Petrus s. oben S. 154f.192f.250f.

[16] Ausgehend von Joh 1,35-51 vermutet *Cullmann*, Petrus, 22, "daß er ebenso wie sein Bruder Andreas und der anonyme Jünger zum engeren oder weiteren Kreis der Jünger Johannes' des Täufers gehört hatte, bevor er sich Jesus anschloß". Ähnliches erwägt *Pesch*, Simon-Petrus, 14f, der einschränkend allerdings darauf hinweist, daß nur Andreas explizit als Täuferjünger dargestellt wird: "Auch wenn Simon - etwa im Unterschied zu seinem Bruder Andreas, dem dann tatsächlich eine Brückenfunktion hätte zukommen können - nicht Johannesjünger war, mochte er doch zu den Täuflingen des Johannes gehört haben und der eschatologischen Buß- und Sammlungsbewegung des Johannes zuzurechnen sein". - Die Interpretation der Anrede "Johannessohn" Joh 1,42; 21,15-17 als Indiz für Johannesjüngerschaft lehnen beide zitierten Autoren - zu Recht - ab.

[17] Dazu für viele andere *Schenke*, Urgemeinde, 18ff.20ff.

[18] Eine ähnliche Integrationsfunktion des Petrus kann ja hinter den Notizen von Apg 8,14ff gesehen werden: Hier geht es um die Einbeziehung der ersten *samaritanischen* Christen in die Urgemeinde (dazu oben S. 357-360).

[19] Die einschlägigen Stellen: PsCl hom 10,1.26; 11,1 und PsCl rec 5,1.36; 6,1. Dazu mit Angabe vieler weiter Stellen: *Thomas*, mouvement, 175ff. - Die häresiologische Notiz des *Epiphanius:* pan 30,15,3 (ἐν ταῖς οὖν Περιόδοις τὸ πᾶν εἰς ἑαυτοὺς μετήνεγκαν καταψευσάμενοι Πέτρου κατὰ πολλοὺς τρόπους, ὡς αὐτοῦ καθ' ἡμέραν βαπτιζομένου ἁγνισμοῦ ἕνεκεν, καθάπερ καὶ οὗτοι ...; zit. nach *Holl*, Epiphanius I, 352); diese Stelle bespricht u.a. auch *Thomas*, mouvement, 171-174, bes. 172f; vgl. auch *Rudolph*, Baptisten, 20f.

lieferungen, insbesonders jener des JohEv, könnte er gestanden haben?[20] Zur Beantwortung solcher Fragen blickt man üblicherweise zunächst auf die Perikopeneinleitung mit ihren Angaben zur Chronologie und zum Personal; aus der Kritik dieser Angaben können gewöhnlich bereits erste einschlägige Aussagen abgeleitet werden. Wo dies unmöglich ist - wie hier, da die ursprüngliche Perikopeneinleitung verloren ist - kann nur aus Inhalt und Tendenz der Überlieferung selbst versuchsweise der ursprüngliche Kontext und Ort der untersuchten Einheit ermittelt werden.

Im vorliegenden Fall führt die ermittelte Tendenz der Erzählung, die in V. 10bc gipfelt, dazu, jene Traditionen des vierten Ev, in denen wir "täuferische Instanzen" konstatierten,[21] als nächstliegenden Überlieferungskontext ins Auge zu fassen: Näherhin jene Stellen zu Beginn des JohEv, die die Fluktuationsbewegung vom Täufer zu Jesus hin thematisieren: 1,35-51 und 3,22-30. Geht es hier - hinter der joh Redaktionstendenz von der bloßen Zeugnisfunktion des Täufers - darum, daß an den Anfängen der Jesusbewegung ein konstitutiver Sog vom Täufer zu Jesus hin stand (1,35ff) und daß damit auch Probleme der gegenseitigen Bewertung und "Statusbestimmung" gegeben sein mußten (3,22ff), so fügt sich *thematisch* die rekonstruierte Fußwaschungserzählung gut in diesen Zusammenhang ein: Auch in ihr geht es ja um eine Art Statusbestimmung der λελουμένοι, der aus der Bußbewegung Kommenden.

Ob man von dieser *thematischen* Nähe auch auf eine *ursprüngliche textliche Zusammengehörigkeit der traditionellen Substrate von 1,35-51 und 3,22-30 mit 13,4-5.9-10abc* folgern darf, ist eine weitere Frage. Ausschließen möchte ich dies nicht, auch wenn sich ein derartiger *Komplex von joh Sonderüberlieferungen zum Thema "Anfänge der Jesusbewegung im Hinblick auf die Täuferbewegung"* schwerlich als zusammengehörende, schriftliche Quelle positiv nachweisen lassen wird. *Jedenfalls aber ist festzuhalten,* daß die gesicherten Konnotationen einer Fußwaschungshandlung, die an eine *ehrende Begrüßung* denken lassen, einen *frühen Ort* innerhalb der Jesusüberlieferungen nahelegen und damit unseren Text in die Nähe der Traditionskerne der beiden zuvor genannten Stellen verweisen. Dies ließe sich folgendermaßen konkretisieren: Das joh Traditionsgut erzählt nicht nur von der Herkunft prominenter Jesusjünger aus der Täuferbewegung, läßt nicht nur die Konflikte erahnen, die sich aus diesem "Wechsel" ergeben konnten,

[20] Letztere Frage geht davon aus, daß sich der jetzige Ort im Zusammenhang von Abschiedsreden und Passion der joh Bearbeitung verdankt. Ein ursprünglicher Haftpunkt im Passionszusammenhang ist damit natürlich noch nicht ausgeschlossen, aber jedenfalls fraglich.

[21] Vgl. oben bei 3.3.1.3.

es bietet auch eine Tradition, die von der Aufnahme von Täuferanhängern in die Jesusbewegung in Form einer Fußwaschung durch Jesus berichtet.

Sollte dies den Kern der Sache treffen, ergeben sich natürlich für die Frage nach einer möglichen Verankerung der Fußwaschungserzählung im Wirken Jesu wichtige Konsequenzen. Aber auch im Hinblick auf die Petrusfigur sind Implikationen im Auge zu behalten: Wenn die Fußwaschungserzählung einfachhin *gemeindliche* Statutusbewertung der Johannestaufe ist und den alleinigen Aussagezweck hat, eine neuerliche, nunmehr kirchliche, Wassertaufe an aufzunehmenden Johannestäuflingen auszuschließen, dann ist Petrus in ihr der Dialogpartner allein wegen seiner traditionell verbreiteten Rolle als Sprecher der Jünger und *dann* hat die Geschichte keinen vorgegebenen Überlieferungsort. *Wenn* sie aber über diesen gemeindlichen Sitz im Leben hinaus auch noch eine konkrete Tradition von einem Aufnahmegestus an den Jüngern als ehemaligen Johannestäuflingen ist und damit in die Zeit Jesu verweist, dann folgt: Sie müßte in diesem Fall jedenfalls in der Frühzeit des Wirkens Jesu verankert werden und sie würde dann wohl in unmittelbarem Überlieferungszusammenhang mit den Kernen von 1,35ff und 3,22ff stehen. Schließlich hätte ein solcher überlieferungsgeschichtlicher Status auch zur Konsequenz, daß Petrus hier nicht einfach in seiner Rolle als Sprecher der Jünger auftritt, sondern speziell als ein aus der Bußbewegung gekommener λελουμένος, dem mit der Fußwaschung Aufnahme in die eschatologische Gemeinschaft Jesu gewährt wird.

Eine Entscheidung dieser Problematik steht im folgenden Abschnitt an. Deutlich wurde aber bereits jetzt, daß die Frage nach dem ursprünglichen Überlieferungskontext, wenn sie in ihrer ganzen Tragweite gesehen wird, direkt zur Schlußfrage der Traditionskritik führt: Zur Rückfrage zum historischen Jesus.

3.3.2.3 *Rückfrage zum historischen Jesus und abschließende Präzisierung der Auslegung*

Die Überlegung, ob die Fußwaschungstradition einen Anhalt im Wirken des historischen Jesus von Nazaret hat, muß davon ausgehen, daß ein klarer, nachösterlich-innergemeindlicher Sitz im Leben (Integration von Sympathisanten der johannitischen Bußbewegung) samt einer diesen tragenden historischen Fragesituation (Sollen diese getauft werden?) ausgemacht werden konnte. Damit ist für die nachösterliche Zeit jedenfalls ein *Anlaß* gegeben, die Fußwaschungsgeschichte zu *überliefern*. Die beschriebene Situation *kann* darüber hinaus auch der Anlaß gewesen sein, die Erzählung zu *schaffen*, sie *muß* es aber nicht.[1] Zu fragen ist also, ob und nach welchen Kriterien ein Urteil darüber möglich ist, ob die Integration von Johannesgetauften in die Gemeinde "nur" *Überlieferungs*-Anlaß für eine bestehende Jesus-Erzählung war, oder ob diese Gemeindesituation "auch" der *Entstehungs*-Anlaß für die Fußwaschungsgeschichte ist. Eine solche Bearbeitung der Authentie-Frage wird üblicherweise unter Heranziehung der in der Forschung vieldiskutierten "Kriterien der historischen Rückfrage" vorzunehmen sein:[2]

Dabei wird zu Recht meist zuerst und grundlegend gefragt, ob die zu untersuchende Tradition einen genügend deutlichen Zusammenhang mit der - von den meisten Forschern für den historischen Jesus als zentral anerkannten - Botschaft vom *Reich Gottes* aufweist:[3] Unter der Voraussetzung, daß Jesu Tun und Verkünden fundamental von der glaubenden Erfahrung des bereits hereinbrechenden, heilvollen Eschatons Gottes ausging und geprägt war, muß eine Einzelüberlieferung, um überhaupt in die nähere Prüfung einbezogen werden zu

[1] Wenn die Traditionsgeschichte unserer Perikope bis Jesus zurückreicht, dann haben wir mit unserer Situationsbeschreibung "nur" den Überlieferungsanlaß aufgedeckt. Ist die Erzählung insgesamt nachösterliches Gemeindeprodukt, dann ist die beschriebene Situation gleichzeitig Entstehungs- und Überlieferungsanlaß.

[2] Einen zusammenfassenden Überblick über die jüngere Methoden- und Kriteriendiskussion bietet *Gnilka,* Jesus, 22-34 (Literatureinführung aaO. 34). Gesondert erwähnenswert sind die Beiträge im Sammelband *Kertelge,* Rückfrage sowie *Nielsen,* Kriteren, 5-26. Einen interessanten Versuch, innerhalb dieses komplexen und weithin kontroversiellen Forschungsgebiets die konsensfähigen Erträge neu zu formulieren und zu ordnen ("reconsider and reorganize"), stellt *Polkow,* Method, 336-356 dar; leider bezieht dieser Aufsatz nur englischsprachige bzw. übersetzte Literatur ein.

[3] Zu diesem fundamentalen Kriterium etwa *Gnilka,* Jesus, 29; weiters; *Hahn,* Überlegungen, 45-51.

können, zunächst sinnvoll mit diesem Kernpunkt verbindbar sein. - Dies ist bei der Fußwaschungsüberlieferung zweifellos der Fall: Wir haben schon mehrfach darauf hingewiesen, daß Jesus in seinen Äußerungen zum eigenen Selbstverständnis angesichts der Bußwegegung des Johannes regelmäßig vom *Reich Gottes* sprach, dies aber nicht selten innerhalb der Festmahls- und Hochzeitsmetaphorik. Eine Fußwaschungshandlung hat nun innerhalb dieser Themenkomplexe einen guten Platz. Wenn somit die Statusbestimmung der eigenen Jünger angesichts der Johannesbewegung mit einer Fußwaschung verbunden ist, läßt sich diese - konkret vollzogen oder als Erzählung - zweifellos sinnvoll mit der thematischen Mitte der Jesusbotschaft verknüpfen.

Das sog. *Unähnlichkeitskriterium*[4] wurde am knappsten wohl so formuliert: "Als echt ist anzusehen, was sich weder in das jüdische Denken einfügt noch in die Anschauungen der späteren Gemeinde".[5] Daß die hier untersuchte Fußwaschungstradition in ihrer spezifischen Gestalt nicht aus dem Judentum als solchem ableitbar ist, weil es eine spezifische Situation der Jesusbewegung und/ oder Urgemeinde beleuchtet, ist evident. *Auf dem Boden des Urchristentums kann sie aber sehr wohl entstanden sein*, wie unsere Rekonstruktion einer Anlaßsituation zur Genüge gezeigt haben muß. Somit erfüllt die Fußwaschungstradition das dissimilarity-Kriterium zumindest nach einer Seite hin nicht.

Die Frage ist aber, ob mit diesem Urteil die Überlieferungseinheit schon als Gemeindebildung anzusehen ist. Gerade das hier angewendete Kriterium darf ja wohl nicht mechanisch zur Anwendung kommen: Da es unzweifelhaft ist, daß es auch "unleugbare Zusammenhänge Jesu mit der jüdischen Tradition" gibt und daß in manchen, durchaus auch zentralen Themenbereichen "die Urgemeinde sich sehr eng an Jesu eigene Redeweise angelehnt" hat,[6] läßt die Tatsache, daß ein jüdischer oder gemeindlicher Entstehungsort *denkbar* ist, noch kein endgültiges Urteil über die nichtjesuanische Herkunft zu: So scheint das dissimilarity-

[4] Die englische Bezeichnung "dissimilarity"-Kriterium setzt sich zunehmend durch; vgl. auch die Varianten: "discontinuity", "distinctiveness"; "dual irreducibilty": dazu insgesamt: *Polkow,* Method, 347ff; *Gnilka,* Jesus, 29f; *Hahn,* Überlegungen, 33f.

[5] So *Conzelmann*, RGG III, 623; allerdings - was oft übersehen wurde - spricht hier Conzelmann nicht einfach von der Rückfrage bei jeder beliebigen Einzeltradition, sondern von der "Rekonstruktion der Lehre" im allgemeinen. Klassisch auch die Formulierung des dissimilarity-Kriteriums bei *Käsemann,* Problem, 205: "Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat".

[6] So richtig *Hahn,* Überlegungen, 34. Ähnlich *Gnilka,* Jesus, 30: "Das Kritierium ist ein hilfreiches, aber scharfes Schwert. Man kann sicher sein, daß man bei seiner strikten Anwendung viel Jesusgut von ihm abschneiden würde".

Kriterium vor allem geeignet, einen "Kernbestand" an unzweifelhaftem Jesusgut als Ausgangsbasis für weitere Rekonstruktionsarbeit zu ermitteln, vor allem, was die theologische Mitte von Botschaft und Glauben Jesu angeht. Nicht aber wird man es zur Meßlatte für jede einzelne Überlieferungseinheit machen dürfen.[7]

Wenn also zuzugeben ist, daß die Fußwaschungüberlieferung "im ersten Anlauf" der Herausforderung durch dieses Kriterium nicht gewachsen ist, so muß gleichzeitig darauf hingewiesen werden, daß nach der Rekonstruktion der jesuanischen und ältesten urgemeindlichen Täuferbewertung, wie sie in den Abschnitten 3.3.1.2 und 3.3.1.3 versucht wurde,[8] *ein deutliches theologisches und thematisches Kontinuum* zwischen Jesus und der frühen Gemeindetradition in diesem Bereich festzustellen ist. Die Täuferbewertung der späteren gemeindlichen Traditionsstufen ist in der Zuweisung der Rollen viel eindeutiger und weniger schillernd als Jesus und die älteste Überlieferungsschicht.[9] Gerade dieses eigenartige *Nebeneinander* von Anerkennung des eschatologischen Täuferwirkens und Betonung des eigenen eschatologischen Anspruchs charakterisiert aber auch die Fußwaschungserzählung und attestiert ihr somit *jedenfalls* ein hohes Alter. Die offensichtliche Nichterfüllung des dissimilarity-Kriteriums erlaubt daher noch keine endgültige Beurteilung als Gemeindebildung.

Das *Kohärenzkriterium* wird meist so verstanden, daß ausgehend von bereits als höchstwahrscheinlich echt (bzw. unecht) erkanntem Traditionsgut ein Rückschluß auf den zu untersuchenden Stoff versucht wird:[10] Wenn sich dieser sinnvoll in ein gesichertes Gesamtbild einordnen läßt, so ist dies ein Indiz für die Beantwortung der Authentie-Frage. Nun wird sich nach unseren ausführlichen Darstellungen der einschlägigen Vergleichsmaterialen in der synoptischen wie joh Überlieferung schwerlich bestreiten lassen, daß die ursprüngliche Fußwaschungsüberlieferung in der hier vorgeschlagenen Deutung in das Gesamtbild der jesuanischen Täuferbewertung paßt, wie auch schon mehrfach betont wurde.[11]

---

7 Vgl. ähnlich: *Gnilka,* Jesus, 30; *Hahn,* Überlegungen, 33f sowie die ausführlichere Besprechung der Vor- und Nachteile der Arbeit mit diesem Kriterium bei *Polkow,* Method, 347-349.

8 Dabei war vor allem von *Backhaus,* Jüngerkreise viel zu lernen.

9 Am deutlichsten sichtbar in den demgegenüber späteren Schichten des JohEv, die ihm eine *bloße* Zeugenfunktion zuschreiben, welche ihrereseits aber in Joh 5,33-36 (vgl. 10,40-42) noch kräftig eingeschränkt wird (dazu *Stowasser,* Täufer, 221-239).

10 Dazu etwa *Hahn,* Überlegungen, 34; *Polkow,* Method, 339.350.

11 *Gnilka,* Jesus, 30 versteht das Kohärenzkriterium etwas anders: Er fragt unter diesem Titel nach der Übereinstimmung von Wort- und Tatüberlieferungen; dies führt aber wohl schon eher in den Bereich der im folgenden anzuführenden Kriterien der *multiple source attestation* und *multiple form attestation*.

Innerhalb des sog. *Kriteriums der vielfachen Bezeugung*[12] gewinnt ein *Thema* der Jesusüberlieferung dann an anzunehmender historischer Echtheit, wenn es mehrfach[13] und vor allem innerhalb verschiedener Gattungen überliefert ist.[14] Im Rahmen dieses Kriteriums ist die ursprüngliche Fußwaschungstradition als eine thematische Variante der jesuanischen und frühen gemeindlichen Bewertung des Täufers und seiner Bußbewegung *in der Form einer symbolischen Handlungserzählung* zu werten. Demgegenüber überliefern die Synoptiker einschlägiges Gut vor allem in Spruchform (Mt 11,1-19 par).

Bezüglich des Kriterienkomplexes, der von der *Härte und Anstößigkeit*, bzw. von der *sprachlichen Ursprünglichkeit und erzählerischen Intensität* auf das Vorliegen ursprünglicher Jesusüberlieferung schließt,[15] ist folgendes zu sagen: Die Fußwaschung als solche stellt eine sowohl die in der Erzählung von ihr Betroffenen als auch die Leser unmittelbar herausfordernde Symbolhandlung dar. Dies könnte besagen, daß der *Traditionskern* nicht einem innergemeindlichen Bedürfnis nach *lehrhafter Klärung* von Abrenzungsfragen entspringt, sondern auf eine kräftige und unmittelbare Tat Jesu zurückgeht.

Nach diesem ersten Umblick im Fragenbereich der *Traditonsentstehung* fasse ich folgende Punkte thesenhaft zusammen:

(1) Eine engültige Entscheidung, die die Fußwaschungsgeschichte alternativ entweder als "echte Jesustradition" oder als "Gemeindebildung" ausweisen möchte, erscheint mir unmöglich. Eine solche Alternative dürfte ja von vornherein für viele Überlieferungseinheiten zu grob gefaßt sein.[16] Übergroße Skepsis kann ebenso von externen, ideologischen Vorentscheidungen diktiert sein wie übergroßes Zutrauen in die Überlieferungsqualität.

(2) Gesichert erscheint mir der aufgefunden Sitz im Leben der Gemeinde für die Fußwaschungerzählung und die Deutung durch die VV. 9-10abc: Innerhalb

---

12 Siehe *Hahn,* Überlegungen, 35; *Polkow,* Method, 338.350f; *Gnilka,* Jesus, 30.

13 Natürlich kann nicht *ein und derselbe Stoff*, wenn er im *literarischen* Redaktionsprozeß mehrfach verwendet wurde, als solcher die Erfüllung dieses Kriteriums vorgeben; wenn er aber in verschiedenen Varianten in verschiedenen Quellen überliefert ist, spricht dies zumindest für hohes Alter der Überlieferung (multiple source attestation).

14 Hierbei kann man von multiple form attestation sprechen: *Polkow,* Method, 338.

15 Dazu etwa *Polkow,* Method, 339 (Nr. 12.13.21) und *Gnilka,* Jesus, 30f.

16 So auch *Hahn,* Überlegungen, 29 (dort speziell für die Beurteilung von Herrenworten; mutatis mutandis gilt es aber auch für die Fußwaschungstradition): "Bei der Bestimmung dieses ältesten Bestandes ist die gängige Alternative 'echtes Herrenwort' oder 'Gemeindebildung' unzureichend. Es handelt sich dabei lediglich um die Extremwerte einer Skala, deren differenzierte Bestimmung unsere dringendste Aufgabe ist. Dabei werden wir es nur in seltenen Fällen mit einem in der erhaltenen Form bis ins letzte 'echten Herrenwort' zu tun haben".

dieses Sitzes im Leben beantworten Handlungserzählung, Petrusbitte und Jesussentenz die Frage, wie bei der Aufnahme von ehemaligen Sympathisanten und Täuflingen des Johannes in die Gemeinde zu verfahren sei.

(3) Eine thematische Kontinuität in der Bewertung des Täufers und seiner Anhänger *durch Jesus und durch die frühnachösterliche Gemeinde* ist anzunehmen; ebenso eine historische Kontinuität in der religiös-soziologischen Nähe von Jesusbewegung und Urgemeinde einerseits und der eschatologischen Buß- und Taufbewegung andererseits: Sympathisanten und Täuflinge des Johannes sind zur Zeit Jesu ein relevanter Umweltfaktor und bleiben es auch noch nach Ostern! Diese thematische und historische Kontinuität berechtigt dazu, schon bei Jesus nach einem Ort der Traditionsentstehung zu fragen, auch wenn das dissimilarity-Kriterium zweifellos nicht erfüllt ist.

(4) Die ursprüngliche Traditionsform in ihrer rekonstruierten *Vollgestalt*, die die Handlungserzählung (VV. 4-5) mit einer Deutung im Hinblick auf die empfangene Johannestaufe *kombiniert* (VV. 9-10abc), sollte man m.E. *nicht* für authentisch ausgeben wollen. Aber: Eine tatsächlich von Jesus an Angehörigen der johannitischen Bußbewegung, die nun Jesusjünger werden, vollzogene Fußwaschung braucht deshalb nicht *ausgeschlossen* zu werden. Sie hätte dann, wie sich aus der inneren Symbolik der Handlung selbst ergibt, den Sinn einer eschatologisch motivierten *Begrüßungs- und Aufnahmehandlung* gehabt und gleichzeitig Jesu *Respekt* vor dem Täufer und seinen umkehrbereiten Anhängern ausgedrückt. Daß damals schon - im Sinn der heutigen VV. 9-10abc - eine spezifische Bedeutung im Hinblick auf die Frage nach einer *bleibenden Valenz* der Bußtaufe an der Fußwaschungshandlung gehangen hätte, sollte man hingegen nicht annehmen.[17]

(5) Wegen der unhintergehbaren Unsicherheiten auf der Ebene des historischen Jesus müssen die Annahmen bezüglich der konkreten Entstehung der ursprünglichen Einheit Joh 13,4-5.9-10abc auf der Ebene der frühen Gemeinde in mehreren Varianten formuliert werden: (a) Falls - wie unter Punkt 4 für möglich gehalten - Jesus an Jüngern, die aus der Johannesbewegung zu ihm stießen, eine Fußwaschung als Aufnahme- und Begrüßungsgestus vollzog, dann griff die Gemeinde die Erinnerung daran auf und *aktualisierte sie im Hinblick auf ihre Situation*, näherhin in der Frage, wie mit Johannesgetauften beim Gemeindeeintritt zu verfahren sei. Diese Aktualisierung geschieht in der Bitte des Petrus

[17] Die einzig denkbare Situation dafür, daß auch VV. 9-10abc einen Anhalt beim historischen Jesus hätten, ist jene, daß auch Jesus eine eigene Tauftätigkeit entfaltet hätte und darum Menschen, die aus der Johannesbewegung in die Jesusbewegung übertraten, vor der Frage einer neuerlichen Taufe gestanden wären. Da aber nicht mehr ausreichend zu klären ist, *ob* und - wenn ja - *wie* und *warum* Jesus selbst taufte, sollte auf solche Spekulationen verzichtet werden.

um eine Erweiterung der Waschung und der klärenden Senzenz Jesu, die einerseits eine neuerliche Taufe des λελουμένος ausschließt, andererseits aber die Fußwaschung fordert.[18] - (b) Falls für die Handlungserzählung kein faktischer Anhalt im Wirken Jesu besteht, dann *schuf* die Gemeinde die Überlieferung von der Fußwaschung samt Deutung im Hinblick auf die beschriebene Situation und ihre Fragen. Daß sie dabei gerade auf eine Fußwaschungshandlung kam, kann so plausibel gemacht werden: Als Analogon zur Johannestaufe wird die Fußwaschung durch ihren Charakter als *Waschungshandlung* empfohlen. Ihre vorgegebenen *Konnotationen* (ehrende Begrüßung; Festmahlkontext) machen sie geeignet, die eigentümliche Bewertung des Täufers durch Jesus bzw. die frühnachösterliche Gemeinde zu transportieren und symbolisch darzustellen.[19] - (c) Innerhalb der beiden genannten Varianten ist *möglich, aber nicht zwingend*, daß die Anlaßfrage nach dem konkreten Wie der Integration von Johannesgetauften nicht nur die Fußwaschungserzählung als solche hervorbrachte, wodurch erzählerisch eine Wiedertaufe ausgeschlossen wurde, sondern daß die Gemeinde an eintrittswilligen Johannesgetauften ein Fußwaschung als *konkreten Initiationsritus* vollzog.[20]

Innerhalb dieser fünf Punkte erscheinen mir die Eckpunkte einer Beantwortung der Frage nach der Traditionsentstehung abgesteckt. Diese Eckpunkte dürften genügend gesichert sein. Bei den Punkten 4 und 5 wird eine Entscheidung zwischen den einzelnen Varianten wohl nicht mehr zu treffen sein. Dennoch stellt die vorgeschlagene Skizzierung der Anfänge der Fußwaschungsüberlieferung eine relativ präzise Positionierung innerhalb der urchristlichen Literatur und Geschichte dar.

[18] In dieser Variante hätte also nur die Handlungserzählung selbst, nicht aber die vorliegende Deutung des Geschehens einen direkten Anhalt im Leben Jesu.

[19] Da die Überlieferungseinheit auf der Ebene ihrer Entstehungssituation inhaltlich noch den jesuanischen Stand der Täufer- und Selbstbewertung wiedergibt, kann man auch in diesem Fall noch von einem *relativen* Anhalt beim historischen Jesus sprechen; das Urteil bezieht sich dabei aber auf den transportierten Inhalt, nicht auf die konkrete Gestalt. - Von einer sekundär zum Apophthegma oder zur Chrie ausgestalteten ursprünglichen (und womöglich) authentischen Worttradition (V. 10bc) kann man aber nicht sprechen: Die Sentenz ist zwar relativ selbständig; den allein als jesuanisch ausgebbaren Sinn im Hinblick auf die von Johannes Getauften entfaltet sie jedoch nur im Zusammenhang mit der Fußwaschungserzählung.

[20] Siehe dazu die oben S. 383f angesprochenen Variantenmöglichkeiten in der Konkretisierung des *innergemeindlichen* Sitzes im Leben ("Kultaitiologie" - "Statusbestimmung von Johannestäuflingen in Erzählform"). Daß die Gemeinde tatsächlich die Fußwaschung als konkrete Integrationsvollzug übte, wäre natürlich dann wahrscheinlicher, wenn auch Jesus diese als Begrüßungsgestus vollzogen hätte.

Die vorgelegte Deutung erlaubt im Hinblick auf die Modelle der urchristlichen und speziell joh Gemeindegeschichte auch folgende Aussagen: Die Annahme einer engen Ursprungsbeziehung von Jesusbewegung und Urchristentum zur eschatologischen Buß- und Taufbewegung des Johannes hat sich als sinnvoll erwiesen. Nach dem Tod des Johannes waren seine - für eine eschatologische Verkündigung aufgeschlossenen - Anhänger, Sympathisanten und Täuflinge eine wichtige Adressatengruppe Jesu und dann der missionierenden Gemeinde. Die Präsenz täufernaher Themen im Traditionsgut des vierten Evangeliums läßt vermuten, daß die joh Christen in der Integration von Täufersympathisanten in das Urchristentum eine hervorragende Rolle spielten. Eine echte antitäuferische oder antitäuferjüngerische Polemik, die auf eine Konkurrenzsituation zwischen christlicher Gemeinde und einer regelrechten Täuferjünger-Sekte schließen ließe, läßt sich in der ältesten Fußwaschungsüberlieferung und in den anderen Überlieferungsstoffen *für die Frühzeit* nicht ausmachen. Es dürfte vielmehr so gewesen sein, daß vieles an täuferischer Religiosität und viele der Johannes-Sympathisanten ins entstehende Urchristentum hinein aufgesogen wurden.[21]

[21] Dies schließt nicht aus, daß es mancherorts und gelegentlich Konflikte mit Ausläufern der Johannes-Bewegung gab, die ihre Eigenständigkeit außerhalb des Urchristentums bewahrten. Dies bezeugen jene Schichten des JohEv, die dem Täufer explizit christologische Funktionen absprechen: Sie dürften aber nicht zum ältesten Traditionsgut gehören, sondern redaktionelle Aktualisierungen im Blick auf eine spätere Situation sein, in der es tatsächlich eine Täuferjüngerformation gab, mit der das *joh Christentum* zu tun hatte.

Vierter Teil

SCHLUSSBEMERKUNGEN UND ANHANG

Die Etappen der Traditions- und Redaktionsgeschichte und der vorliegende Endtext 4.1

Folgerungen aus Gang und Ergebnis dieser Untersuchung für die Methodik der Johannes-Exegese 4.2

Anhang I: Abkürzungsverzeichnisse

Anhang II: Verzeichnis der zitierten Literatur

Anhang III: Stellenregister

4.1 DIE ETAPPEN DER TRADITIONS- UND REDAKTIONS GESCHICHTE UND DER VORLIEGENDE ENDTEXT

Das Ziel der nunmehr abgeschlossenen Untersuchung zur Fußwaschungsperikope war die Rekonstruktion der ältesten greifbaren Überlieferungsgestalt und die Erschließung ihres Sinnes und ihrer Funktion durch die Einbettung des Rekonstrukts in eine urchristentumsgeschichtlich plausible Entstehungs- und Überlieferungssituation. Der zweite Hauptteil der Studie suchte mit analytischen Methoden den Weg vom vorliegenden Endtext zurück zum Ausgangspunkt der Traditionsentwicklung. Dabei kamen redaktionskritische Erkenntnisse in einer Art Ausschlußverfahren zur Anwendung: Textsegmente, die sich sprachlich und/ oder inhaltlich deutlich als Träger jener Interessen zeigten, wie wir sie aus den joh Hauptschichten kennen, haben wir aus dem Rekonstruktionsprozeß ausgeschlossen und als redaktionelle Überarbeitungen und Aktualisierungen einer späteren Phase ausgewiesen. Textsegmente, die sich in Sprachgestalt und inhaltlicher Prägung schwerlich mit den literarischen und theologischen Schwerpunktsetzungen des JohEv zusammenbringen lassen und darüber hinaus im Verlauf der jetzt vorliegenden Gesamtperikope bleibende Perplexität erregen, haben wir als Ausgangspunkt für die Erhebung des traditionellen Grundbestands verwendet.[1]

Wegen dieses spezifischen Forschungsvorhabens blieben naturgemäß wichtige Aufgabenbereiche der Exegese im wesentlichen unberücksichtigt, bzw. wurden nur soweit einbezogen, als sie für das gesteckte Untersuchungsziel verwendbar waren: so vor allem die *positive Würdigung* der *redaktionellen Überarbeitungsschicht(en)* und *des vorliegenden Endtextes* der Fußwaschungsperikope in ihrem heutigen Kontext. Diese unverzichtbaren Aufgabestellungen einer *Gesamtexegese* können hier nicht mehr monographisch angegangen werden. Einige ganz kurze und skizzenhafte Bemerkungen am Schluß unseres Untersuchungsganges müssen genügen. Dabei braucht der "Platz am Schluß" als solcher kein Nachteil zu sein:[2] Die präzise Erhellung und Erklärung des Traditionskernes bietet für die *redaktionsgeschichtliche* Erklärung der Perikope den erheblichen

[1] Die methododologischen Gefahren eines solchen Verfahrens - und jeden diachronen Rekonstruierens überhaupt - waren bewußt und sollten durch ein möglichst breit angelegtes Spektum unterschiedlicher und je für sich stehender Verfahrensschritte minimiert werden.

[2] Es sei denn wegen eventueller Erschöpfung von Autor und Leser!

Startvorteil eines präzisen Ausgangs- und Ansatzpunktes. Die vielen redaktionskritischen Beobachtungen, die im Rahmen des analytischen Ausschlußverfahrens die negative Funktion hatten, Textsegmente aus der weiteren Suche nach dem Traditionskern auszuschließen, können jetzt vorausgesetzt werden und *positiv* zur Nachzeichnung der theologischen und literarischen Weiterentwicklung des Stoffs dienen. Ähnliches gilt für die Aufgabe der *synchronen* Erklärung des Endtextes: Im Lauf der Analyse wurden viele perikopeninterne und -externe Bezüge aufgedeckt, diskutiert und im Blick auf mögliche Hinweise für die Traditionsgeschichte ausgewertet. Nun können diese strukturgebenden Bezüge in Text und Kontext für sich betrachtet werden und ein - synchrones - Verständnis der Perikope in ihrer spezifischen Gestalt vermitteln.

Ich skizziere also eine kurze Entwicklungsgeschichte der Fußwaschungstradition:

(1) Zum ermittelten *Urstadium* ist hier nichts Weiteres zu sagen, da als Ergebnis der ganzen Untersuchung die diesbezüglichen Thesen zuvor knapp zusammengefaßt wurden. Es soll allerdings die *Frage* aufgegriffen werden, *wie es geschehen konnte*, daß der erschlossene Traditionskern zwar im wesentlichen unversehrt überliefert ist,[3] durch die späteren Schichten jedoch derart erweitert wurde, daß der ursprüngliche Sinn und die ursprüngliche Pointe *fast bis zur Unkenntlichkeit überdeckt wurden*. Man kann die Frage auch umgekehrt - und positiver - formulieren: Wodurch wurde es überhaupt nötig oder wünschenswert, die Fußwaschungserzählung samt ihrer ursprünglichen Deutung durch VV. 9-10abc *mit neuen inhaltlichen Dimensionen aufzufüllen?* Ein plausibler Ansatz für die Beantwortung dieser Frage scheint mir folgender zu sein: Wenn der Sitz im Leben einer Überlieferung gegenstandslos wird, weil die ihn tragende oder herausfordernde historische Situation als solche nicht mehr gegeben ist, dann wird dieser Überlieferungsstoff entweder untergehen oder - was wahrscheinlicher ist - durch Bearbeitung andere, auch in einer neuen Situation verständliche Sinndimensionen annehmen.[4] Daß die angenommene historische Anlaß- und/oder Überlieferungssituation der ursprünglichen Fußwaschungsgeschichte, die Integration ehemaliger Sympathisanten und Täuflinge des Johannes in die urchristliche Gemeinde, als solche bald gegenstandslos werden mußte, liegt auf der Hand: Der Zuzug zu den nachösterlichen Gemeinden aus dem Bereich der Anhänger der von Johannes dem Täufer ausgehenden eschatologischen Bewegung

[3] Einzig die ursprüngliche Perikopeneinleitung ist verloren.

[4] Bei Traditionen, die ursprünglich auf sehr konkrete Lebenssituationen der Gemeinde reagierten, welche später hinfällig wurden, ist von vornherein zu erwaren, daß die Überlieferung häufig *durch Symbolisierung und Theologisierung verallgemeinert und damit auch "verewigt" wurde.*

mußte sich zwangsläufig früher oder später erschöpfen: Der Täufer selbst wurde für die Christen zu einer in die eigene Vorgeschichte integrierten Gestalt, aktuelle Berührungspunkte mit den ehemals von ihm Getauften verschwanden spätestens in der zweiten Generation nach Johannes und Jesus. Wenn es zudem stimmt, daß einzelne Gruppen ehemaliger Täuferanhänger, die nicht in die Christengemeinden hinein aufgesogen wurden, sich in Richtung einer regelrechten Täuferjünger-Sekte entwickelten, die dann in Konkurrenz zum Christentum weiterbestand - was speziell für das Umfeld des joh Christentums nicht auszuschließen ist -, dann *erübrigt* sich eine Tradition wie die ursprüngliche Fußwaschungserzählung nicht nur: Dann wird sie wegen des nunmehr polemischen Verhältnisses zur *zeitgenössischen* Form des Täuferanhangs anachronistisch und erzwingt, wenn sie überhaupt erhalten bleiben soll, eine Überarbeitung, die das weiterhin Lebensfähige an ihr mit neuem Sinn erfüllt. Wir nehmen also eine zweifache Situationsverschiebung an: Einerseits ein Nachlassen des Zuzugs aus der Anhängerschaft des Johannes und anderseits das Entstehen einer kontroversiellen Situation gegenüber den nichtintegrierten, einen eigenen Weg gehenden Resten der Täuferbewegung. Diese situative Veränderung, die spätestens in der zweiten christlichen Generation Platz griff, ist Grund und Anlaß für die Bearbeitungs- und Entwicklungsgeschichte der Fußwaschungserzählung.

(2) Daß in der veränderten Situation die Fußwaschungserzählung nicht samt und sonders verloren ging, ist gut verständlich: Die Erzählung als solche erreichte ja auch unabhängig von der ursprünglichen Deutung eine unmittelbare und kräftige Wirkung. Die mit einer Fußwaschungshandlung verbundenen Konnotationen erlaubten eine Erweiterung und Neuformulierung des Sinnes. Dabei ist auffällig, daß der Transformationsprozeß nur auf den ersten Blick etwas völlig Neues aus der Geschichte machte, bei näherem Zusehen zeigt sich, daß der Bearbeiter beim *Fortschreiben* der Erzählung sehr behutsam und einfühlsam vorgegangen ist: Schon auf der Ebene der ursprünglichen Tradition galt der Fußwaschungsgestus als Akt der besonders ehren- und liebevollen Begrüßung und evozierte wegen seines häufigen Vorkommens im Rahmen von Fest- und Hochzeitsmählern, daß die solcherart Begrüßten nun in die eschatologische Fülle eintreten. Was ursprünglich den von Johannes Getaufen galt, das wird nun allgemeiner und grundsätzlicher: Im Rahmen der joh Soteriologie kann nun die Fußwaschung überhaupt zur Symbolhandlung für das liebende und in die Gemeinschaft mit dem Vater aufnehmende Tun des Erlösers an den Seinen werden.[5] Verschiedene Bearbeitungsschritte der joh Bearbeitung dienen diesem

[5] Das konkret-eschatologische Selbstverständnis Jesu und der ältesten Urgemeinde "mutiert" zu einem Bewußtsein realisiert-präsentischer Eschatologie im Rahmen der joh Soteriologie!

Ziel: (a) Die Erzählung kommt - im *Perikopenaufbau* und damit auch inhaltlich - in den Zusammenhang des Abschieds (Mahlkontext V. 2a) und der "Erhöhung" des Erlösers: Er geht den Seinen zum Vater voraus. In die dortigen "Wohnungen" werden sie symbolisch jetzt schon aufgenommen. (b) Eine feierliche und ausführliche *theologische Einleitung* bringt den vollen Rahmen der joh Soteriologie ins Spiel und macht durch den Hinweis auf des bewußte Tun Jesu die Fußwaschung zum symbolischen Sinnträger des gesamten, in das christologische Weg-Schema eingebetteten Erlösungsgeschehens.[6] (c) Der traditionelle Dialog Petrus-Jesus (VV. 9-10abc) wird erweitert und in eine neue Richtung geführt (VV. 6-8). Dabei kann die Bearbeitung auf ein *literarisches Muster* zurückgreifen, wie es in vergleichbaren antiken Fußwaschungstexten sichtbar ist: Die durch eine beabsichtigte Fußwaschung Geehrten weisen diese mit Hinweis auf den hohen Rang des Waschenden zurück; dieser beharrt auf seiner Absicht zur Fußwaschung; da er nun aber ganz offensichtlich kein Sklave ist, dem eine solche Diensthandlung zukäme, ergibt sich als Wirkung des Textes sodann, daß die besondere Ehrung und der besondere Liebeserweis umso kräftiger und eindrücklicher ins Zentrum rücken. So auch in der joh Erweiterung der Fußwaschungserzählung; hier bestehen nach V. 8d Ehrung und Liebeserweis darin, daß der Erlöser den Seinen Anteil an und mit ihm und seinem göttlichen Leben gibt.[7]

(3) Durch diese soteriologische Verallgemeinerung wurde die Erzählung von der Fußwaschungshandlung Jesu also weiterhin tradierbar. Wahrscheinlich in einer späteren Situation der joh Gemeindegeschichte erfuhr sie eine neuerliche Reinterpretation. Diese hat, um eine im Blick auf eine aktuelle Situation gewünschte Sinndimension herauszuheben, bei jenem Aspekt angesetzt, der schon auf der zuvor skizzierten Bearbeitungsstufe eine Rolle spielte: daß nämlich der Hochgestellte am Niedriggestellten diese *Diensthandlung* vollzieht. War die Betonung dieses "Rollentauschs" in den Petrus-Einwürfen (VV. 6c.8b) der ersten Erweiterungsschicht nur der topische Anlaß zur Herausarbeitung des eigentli-

[6] Eine Wort-für-Wort-Zuweisung der Einleitungsverse zu den einzelnen Schichten halte ich für unmöglich. Diese erste soteriologische Hauptschicht der joh Bearbeitung dürfte aber schon alle wesentlichen Motive der VV. 1.3 im Text verankert haben, also auch den Hinweis auf das ἀγαπᾶν Jesu in V. 3, den viele Autoren als zur zweiten, paränetischen Deutung gehörig erachten. Diesen ist aber entgegenzuhalten, daß die Fußwaschung ja gerade auf der Ebene des soteriologischen Dialogs, also der ersten Deutung, als Liebeserweis verstanden wird.

[7] Eine symbolische Anspielung auf den Kreuzestod Jesu als erlösendes *Kenosis*-Geschehen liegt nicht vor. Zwar geht der neue Dialog von der Konstatierung des überraschenden Tatsache aus, *daß der Herr Sklavendienst tut.* Die Darstellungsstrategie des Dialogs verlängert dies aber nicht in die Richtung einer Kenosis-Soteriologie; vielmehr wird dadurch die Wertschätzung und Liebe Jesu für seine Jünger, die die Fußwaschung erhalten, betont.

chen Darstellungsziels, nämlich das Erlösungsgeschehen in einer eindrücklichen Symbolhandlung als Liebeserweis des Herrn an den Seinen sichtbar zu machen, so gewinnt der "Rollentausch" auf der folgenden Sinn- und Bearbeitungsebene (VV. 12-17) eine eigenständige Bedeutung als dringend angemahntes (V. 17!) *Vorbild für das Zusammenleben in der Gemeinde:* So wie der Herr die Seinen bedient, so müssen auch die Hochgestellten in der Gemeinde, konkret sind wohl die Amtsträger angesprochen, ihre Funktion als konkrete und wirkliche Dienst-handlung verstehen und ausüben.[8]

(4) Diesen beiden Überarbeitungsebenen lassen sich also einerseits die VV. 6-8, andererseits die VV. 12-17 (inclusive V. 16!) zuordnen. Schwieriger erscheint mir die diachrone Aufteilung der *Verräterhinweise* in den VV. (2b).10de-11.18-19: Angesichts der Tatsache, daß wir zwei parallele Fußwaschungsdeutungen vor uns haben, liegt nahe, daß die beiden Passagen VV. 10de-11.18-19 jeweils an einer der beiden Deutungen hängen; auch das literarische Anknüpfungsverfahren ist einsichtig: V. 18 schließt an die zweite Deutung an wie V. 10de an die erste. Fraglich bleibt dabei, ob der Text im ersten Überarbeitungsstadium nach den heutigen VV. 6-10abc schon damals mit VV. 10de-11 weiterlief und schloß,[9] oder ob in diesem Stadium auf V. 10abc gleich die VV. 18-19 folgten und somit die Verräterstelle VV. 10de-11 sekundär und ein dem ursprünglichen Textverlauf nachempfundenes Anschlußstück ist. Da inhaltliche Indizien, die eine Zuweisung zur einen oder anderen Schicht erlaubten, nicht auszumachen sind, wird diese Frage offenbleiben müssen; ebenso die präzise Zuweisung von V. 2b.[10] - Wir stehen somit vor einem Text mit überraschender Häufung von Hinweisen auf den Verrat Jesu durch Judas. In diachroner Perspektive erscheint dafür die sukzessive Anhäufung von entsprechenden Notizen

[8] Diese Neuinterpretation mag Kritik an damals aktuellen Zuständen sein; sie kann es weiterhin bleiben. Der Symbolcharakter der Perikope zeigt aber auch die Grenzen seiner amtsträgerparänetischen Wirksamkeit auf: Innerkirchliche Machtausübung bezeichnete ihr Tun immer wieder als *servire servos Dei* und stellte dies auch symbolisch dar. Sie mußte und muß sich aber fragen lassen, ob sie tatsächlich Dienst ist. Zweifellos steht eine derartige *Symbolik* immer in der Gefahr, zur ideologischen Verschleierung partikulärer Interessenslagen zu pervertieren. - Eine amtsträgerspezifische *Worttradition* wie etwa Mt 23,8ff ist aufgrund der wörtlichen Eindeutigkeit wohl weniger in dieser Vereinnahmungsgefahr; ihre Wirkung kann eher durch eine Strategie des Verschweigens paralysiert werden.

[9] In diesem Fall hätte die amtsträgerparänetische Überarbeitung der VV. 12-17 ihre Verräterverse 18-19 bewußt an die vorliegenden VV. 10de-11 angeglichen, um nach ihrem Einschub zu jenem Punkt des vorgegebenen Erzählfadens zurückzuführen, an dem sie diesen verließ.

[10] Allerdings kann bei V. 2b überlegt werden, ob er nicht angesichts seines Platzes in der kontextgestaltenden Einleitung zur ersten Bearbeitungsschicht gehört: diese ist ja für den heutigen Perikopenort verantwortlich.

die sinnvollste Erklärung. Wenn man *den Endtext als solchen* betrachtet, stellt sich natürlich die Frage, ob der Letztbearbeiter nicht noch andere Gründe als bloß redaktionell-anschlußtechnische hatte, um eine derartige Massierung von Verräterhinweisen in nur zwanzig Versen zu schaffen. Eine Antwort wird von der Beobachtung auszugehen haben, daß im Anschluß an die Fußwaschungsgeschichte die Tradition von der Verratsankündigung steht, die dramatisch in der Entfernung des Verräters gipfelt: 13,27 fordert Jesus Judas zum baldigen Tun auf; 13,30 geht dieser in die Nacht hinaus; mit 13,31 - Jesus lobpreist den Vater - erst ist die eigentliche Situation für die Abschiedsreden gegeben. Durch die Tatsache also, daß die Fußwaschung, Ausdruck der Liebe des Erlösers, noch unter Anwesenheit des υἱὸς τῆς ἀπολείας (17,12) geschieht, verleiht der Szene eine dynamische Spannung, die der Bearbeiter mit seinen immer intensiver werdenden Judas-Notizen bewußt aufbaut. "In gewollter kompositioneller Spannung dazu steht die 'bereinigte' Atmosphäre nach der 'Entfernung'".[11] Also: Natürlich sind die vielen Verräter-Hinweise in 13,1-20 gerade angesichts der folgenden expliziten Beschäftigung mit Judas in 13,21-30 auffällig und verwunderlich. Dennoch sind sie (auch und gerade wenn sie in mehreren Etappen entstanden sind!) nicht zufälliges Konglomerat, sondern machen synchronen Sinn. Zumindest der letztverantwortliche Bearbeiter verleiht ihnen eine eminente kompositionelle Funktion: Der *Auf- und Abbau von Spannung angesichts der Präsenz und Entfernung des Verräters am intimsten Ort des JohEv* ist literarisch gekonnt; zudem wird er einen gemeindegeschichtlichen Sitz im Leben haben. Das läßt fragen, welche konkreten Gemeindeerfahrungen eine solche literarische Dichte angeregt haben könnten.[12]

Somit wäre die Entwicklungsgeschichte der Fußwaschungsperikope in den wesentlichen Zügen nachgezeichnet: Die älteste Tradition umfaßte eine verlorene Einleitung und die heutigen VV. 4-5.9-10abc. - Die joh Erstbearbeitung brachte die Erzählung in den Kontext des Abschiedsmahles Jesu (V. 2a) und damit der joh Soteriologie überhaupt (VV. 1.3). Die Fußwaschung selbst wurde durch den neuen Deute-Dialog (VV. 6-8) zur Symbolhandlung für das Heilstun des Erlösers insgesamt: Liebeserweis und Aufnahme in die heilvolle und endgültige Lebensgemeinschaft Gottes. Einer der beiden Verräterhinweise wird schon auf dieser Stufe die Einheit beschlossen und zur im Gesamtaufbau folgenden traditionellen Verräterpassage 13,21-22 übergeleitet haben. - Die joh

[11] Zur Komposition der Verräter- und Judas-Notizen in Joh 13 siehe *Niemand*, Funktion, 92f (Zitat aaO. 92).

[12] Machte die Gemeinde in dieser Phase die ängstigende Erfahrung des Abfalls und Verrats von Mitgliedern aus dem "inneren Kreis"? So jedenfalls nicht wenige prominente Modelle zur joh Gemeindegeschichte.

Letztbearbeitung fügte die amtstägerparänetische Sekundärdeutung der Fußwaschungshandlung (VV. 12-17) durch den schön gestalteten Anschluß V. 12 (inverse Wiederaufnahme der VV. 4-5) in das Perikopenganze ein. Möglicherweise legte sie auch letzte, sicher aber nicht grundlegend gestaltende Hand an die Einleitungsverse 1 und 3. Eine der beiden Verräterpassagen VV. 10de-11.18-19 wird von ihr stammen. - Unentschieden bleibt, auf welcher Stufe V. 20 als im vorliegenden Zusammenhang seltsame Variante eines traditionellen Logions zum Text stieß.

Es ist nicht zu übersehen, daß diese diachrone Schichtung im wesentlichen dem verbreiteten Konsens jener Erklärer folgt, die mit zwei sukzessiven joh Hauptschichten, häufig Evangelist und Redaktion genannt, rechnen. Der neue Ertrag der vorliegenden Studie liegt also weniger im Bereich der Redaktionsgeschichte denn in der traditionsgeschichtlichen Rekonstruktion des *Überlieferungskerns*. Dennoch ergaben sich auch für die redaktionsgeschichtliche Erklärung neue Einsichten:

Die differenzierte Betrachtung der "Realienfrage" zu den Konnotationen einer Fußwaschung in der antiken Welt führte gegenüber der Mehrheitserklärung zu folgender Korrektur: Die Fußwaschung stellt kein Kenosis-Geschehen dar. Ihre soteriologische Symbolik zielt also nicht auf Jesu Passion, sondern stellt einen Akt der liebenden und ehrenden Begrüßung und Aufnahme dar. Deshalb ist sie als soteriologische Symbolhandlung auch sinnenfälliger Hinweis auf die nicht passions*zentrierte* Erlösungstheologie des JohEv. In ihrer eigentümlichen Stellung - *ein Begrüßungsakt im Rahmen eines Abschiedsmahles!* - bringt sie somit die am Wegschema orientierte joh Christologie und Soteriologie zum Tragen: Der vom Vater *gekommene* Erlöser hat in dieser Welt die Seinen *zusammengerufen*; jetzt *kehrt* er zu Gott *zurück* und *bereitet* ihnen dort einen Platz. An diesem sensiblen Punkt der Rückkehr des Erlösers steht die Fußwaschung und drückt aus, was das Motiv und das Ziel für sein Tun war und ist: Liebe zu den Seinen, die ihnen Anteil am göttlichen Leben gibt und sie dahinein aufnimmt. - Die Differenzierungen zum Realienhintergrund und das Aufzeigen des literarisch-theologischen Musters im Dialog mit seinem Wechselspiel von Ablehnung und Insistieren führten aber auch dazu, den inneren Zusammenhang zwischen den beiden Fußwaschungsdeutungen besser zu sehen: Es ist nicht so, daß die erlösende Kenosis Jesu sekundär zum ethischen Vorbild für demütig-kenotisches Verhalten in der Gemeinde gemacht würde. Vielmehr knüpft die Sekundärdeutung bei jener literarisch-topischen Perplexität (VV. 6c.8b) über den "Rollentausch" an, welche die Deutung von Fußwaschungen als Liebeserweis und Aufnahmehandlung erst auf den Weg bringt. Diese Perplexität, die im soteriologischen Dialog literarisches Mittel ist, wird im paränetischen Monolog

selbst thematisiert und als geforderte Lebenswirklichkeit der Lesergemeinde vorgeführt.

Bei aller Verschiedenheit der drei sukzessiven Fußwaschungsdeutungen: Konsequent durchgehalten wurden jedenfalls die an der Fußwaschungshandlung selbst hängenden Konnotationen. Das erzählte Tun Jesu drückt ehrende und liebende Aufnahme aus: ursprünglich im Blick auf die aus der Johannesbewegung zur Kirche Stoßenden; dann, als solches durch die veränderte Situation irrelevant wurde, das Aufnehmen aller Jünger Jesu in seine Gemeinschaft mit Gott. Die paränetische Letztdeutung braucht schließlich nicht als platt moralisierender Annex diffamiert werden, sie versucht vielmehr, das staunende Konstatieren des Tuns Jesu in die Gestaltung der konkreten gemeindlichen Umgangsformen hinein zu verlängern.

Die Polemik zwischen diachroner und synchroner Orientierung in der Exegese rührt nicht zuletzt daher, daß ersterer - nicht immer ohne Grund - vorgeworfen wird, sie zerschneide den zu erklärenden Text in eine Reihe von einander widersprechenden Torsi. Gerade dadurch, daß die nunmehr abgeschlossene Perikopenerklärung den *genetischen und sinnvollen Zusammenhang* der einzelnen Wachstumsetappen der Fußwaschungsgeschichte zeigen konnte, sollte sie der genannten Gefahr allen diachronen Arbeitens doch aus dem Weg gegangen sein: Denn der vor uns liegende Text erweist sich, gerade wenn man ihn in seiner hier ermittelten Entstehungs- und Wachstumsgeschichte gelesen hat, als ein ungemein dichtes und reiches Stück urchristlicher Literatur.

4.2 FOLGERUNGEN AUS GANG UND ERGEBNIS DIESER UNTERSUCHUNG FÜR DIE METHODIK DER JOHANNES-EXEGESE

(1) Das diachrone Interesse an der Auffindung des Traditionskernes und der Nachzeichnung des Entwicklungsprozesses von Perikopen des JohEv läßt sich nicht verbieten. Arbeitsschritte, die diesem spezifischen Auslegungsinteresse nachgehen, sind durchführbar und sollten im Gesamtprogramm ntl. Exegese auch weiterhin verfolgt werden. Die solcherart erzielbaren Ergebnisse sind nicht nur historisch interessant, sie sind auch theologisch bedeutsam.

(2) Diachrones Arbeiten sollte nicht eindimensional - etwa mittels bloßer Literarkritik - betrieben werden: *Analytische Arbeitsschritte,* die im auszulegenden Text einen Traditionskern oder wenigstens eine älteste greifbare Schicht suchen und hypothetisch fixieren, müssen durch *rekonstruktive Arbeitsschritte* ergänzt werden. Dabei muß der hypothetische Traditionskern innerhalb eines aufzuzeigenden Sitzes im Leben und einer zugehörigen urchristentumsgeschichtlichen Situation sinnvoll einzuordnen sein. Insgesamt ist bei beiden Arbeitsgängen ein möglichst breites Methodeninstrumentarium anzuwenden: Stilanalyse, Funktions- und Kompositionsanalyse, Formkritik, urchristentumsgeschichtliche Modellbildung und vor allem konkrete inhaltliche Auslegung.

(3) Mittels dieser Schritte konnte für die Fußwaschungsperikope ein - wie ich meine - stimmiges Bild eines Traditionskernes, seiner situativen Einbettung und seiner weiteren Entwicklung gezeichnet werden. - Im Blick auf die Johannes-Exegese insgesamt ergeben sich für mich aus den Erfahrungen der hier vorgelegten Untersuchungsarbeit folgende weitere Überlegungen: Ich vermute, daß das Aufzeigen von Traditionskernen bei vielen joh Perikopen in analoger Weise *möglich ist.* (Es werden faktisch ja auch ständig entsprechende Untersuchungen vorgelegt.) Bezüglich des Versuches, solche Traditionskerne *untereinander* zu größeren Quellenschriften und Vorlagendokumenten zu verbinden, bin ich skeptischer. Nicht, daß es nicht legitim wäre, diese Fragen überhaupt zu stellen; nicht, daß sich nicht auch Argumente finden lassen, die eine inhaltliche, thematische oder sprachliche Nähe einzelner ermittelter Traditionskerne zueinander plausibel machen könnten. Nur die *positive Behauptung* und womöglich *textliche Rekonstruktion* solcher Quellschriften ist dann nicht mehr in ähnlichem Maß

kontrolliert angehbar, wie die Rekonstruktion *eines* Traditionskernes hinter *einer* Perikope. Mit anderen Worten: Der *"vertikale"* Rückgang zu einem Traditionskern scheint mir durchführbar; die *"horizontale"* Verknüpfung mehrerer Traditionskerne zu ganzen Quellschriften ist demgegenüber ungleich problematischer. (Dies betrifft natürlich auch die klassische Hypothese von der Semeia-Quelle, obwohl hier auch Argumente in favorem anführbar sind.)

(4) Im gegenständlichen Fall habe ich auf die zuletzt dargestellte Problematik so reagiert: Mit der ältesten Fußwaschungserzählung verwandte Traditionen sind hinter anderen joh Perikopen (1,35ff; 3,22ff) aufzeigbar. Eine bereits ursprüngliche Nähe dieser Traditionskerne zueinander - sei es in mündlicher oder schriftlicher Form - habe ich *als möglich ventiliert, doch nicht positiv behauptet.* Insgesamt erscheint es mir nämlich klüger, sich bei der näheren Interpretation eines ermittelten Traditionskernes und seiner allfälligen Querbezüge zu anderen Traditionskernen mit der Erstellung eines *möglichen und plausiblen Szenarios* zu begnügen, innerhalb dessen dann die literaturhistorische Wirklichkeit liegen wird. Dadurch sollte sich überdies verhindern lassen, daß man eine ansonsten vernünftige Untersuchung am Schluß damit verdirbt, daß man vorgibt, die Dinge genauer zu wissen, als man sie wissen kann.

(5) Ähnliche Vorsicht sollte man auch bei den Rückfragen zum historischen Jesus, die von Traditionsstücken des JohEv ausgehen, walten lassen. Bei der untersuchten Perikope - und analog wird es wohl in vielen anderen sein - ist nicht eine eindeutige positive oder negative Beantwortung der eindimensionalen Entscheidungsfrage ("Hat Jesus von Nazaret einmal an seinen Jüngern eine Fußwaschung vorgenommen?") das Ziel der Rückfrage. Vielmehr geht es um die Zeichnung eines - verschiedene Detailmöglichkeiten positiv beinhaltenden - historischen Szenarios. Ein solches Szenario erfüllt seine Verstehensfunktion vor allem dann, wenn in ihm plausible Verbindungslinien vom *Traditionskern* sowohl zu *Jesus* als auch zur tradierenden, schöpferischen und aktualisierenden *Gemeinde* einsichtig werden. Und: Ein derartiges historisches Szenario, das sich um *Verbindungslinien* bemüht und nicht auf Entscheidungsfragen fixiert ist, dürfte schließlich der historischen Wirklichkeit am besten entsprechen.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNISSE

1. *Außerbiblische Schriften (alphabetisch):*

1QH	Qumran - Loblieder
1QS	Qumran - Gemeinderegel
1QSa	Qumran - Gemeinschaftsregel
ApkMos	Apokalypse des Mose
ARN	Abot de Rabbi Natan
AssMos	Assumptio Mosis
bT BB	babylonischer Talmud - Baba Batra
bT Ber	babylonischer Talmud - Berakhot
bT Jeb	babylonischer Talmud - Jebamot
bT Ket	babylonischer Talmud - Ketubbot
bT M'Qat	babylonischer Talmud - Moed Qatan
bT Men	babylonischer Talmud - Menachot
bT Qid	babylonischer Talmud - Qidduschin
bT Sanh	babylonischer Talmud - Sanhedrin
bT Schab	babylonischer Talmud - Schabbat
CD	Qumran - Damaskusdokument
Did	Didache
Epiktet, diss	Epiktet, Dissertationes
Epiphanius, pan	Epiphanius, panarion
ExR	Exodus Rabba
Jalq Schim	Jalqut Schim'oni
JosAs	Joseph und Aseneth
Josephus, ant	Josephus, Antiquitates judaicae
Josephus, bell	Josephus, Bellum iudaicum
Josephus, vit	Josephus, Vita
Jub	Buch der Jubiläen
KohR	Kohelet Rabba
LevR	Levitikus Rabba
M Ed	Mischna - Edujot
M Ket	Mischna - Ketubbot
M Pes	Mischna - Pesachim
M Tam	Mischna - Tamid

Mek Ex	Mekhilta zu Exodus
MidrSpr	Midrasch Sprichwörter (Midrasch Mischle)
Philo, agr	Philo, de agricultura
Philo, deus imm	Philo, quod deus sit immutabilis
Philo, Mos	Philo, de Vita Mosis
Philo, quaest Ex	Philo, quaestiones in Exodum
Philo, quaest Gen	Philo, quaestiones in Genesin
Philo, somn	Philo, de somniis
Philo, spec	Philo, de specialibus legibus
POxy 840	Oxyrhynchos-Papyrus Nr. 840
PsCl hom	Pseudoclementinische Homilien
PsCl rec	Pseudoclementinische Recognitiones
PsSal	Psalmen Salomos
pT Pea	palästinischer Talmud - Pea
SibOr	Sibyllinische Orakel
Sifra	Sifra zu Levitikus
Sifre Dtn	Sifre Deuteronomium
syrBar	syrische Baruchapokalypse
T Pes	Tosefta - Pesachim
T Qid	Tosefta - Qidduschin
Targ Gen	Targum zu Genesis
Test(XII) As	Testament des Asser
Test(XII) Ben	Testament des Benjamin
Test(XII) Iss	Testament des Issachar
Test(XII) Jos	Testament des Joseph
Test(XII) Juda	Testament des Juda
Test(XII) Lev	Testament des Levi
TestAbr	Testament des Abraham
TestHiob	Testament des Hiob
VitaAdEv	Leben von Adam und Eva

2. *Reihen, Zeitschriften, Lexika:*

AGWG.PH	Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute
AnBib	Analecta Biblica
AncB	The Anchor Bible
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt

ANTT	Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung
ATh	Arbeiten zur Theologie
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AThD	Acta Theologica Danica
AusBibRev	Australian Biblical Review
BAW	Bibliothek der Alten Welt (Artemis)
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BEL.Subsidia	Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", "Subsidia"
BeO	Bibbia e Oriente
BET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
Bib	Biblica
BibHist	Bibliothèque historique
BibNot	Biblische Notitzen
BibRes	Biblical Research
BibSt	Biblische Studien (Freiburg)
BiLeb	Bibel und Leben
BK AT	Biblischer Kommentar Altes Testament
BNTC	Black's New Testament Commentaries
BS	Bibliotheca Sacra, Dallas
BSt	Biblische Studien (Neukirchen-Vluyn)
BThSt	Biblisch-Theologische Studien
BU	Biblische Untersuchungen
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	Biblische Zeitschrift. Neue Folge
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
ConBib NT	Coniectanea Biblica, New Testament Series
ConiNeot	Coniectanea Neotestamentica
CThM	Calwer Theologische Monographien
DB Suppl	Supplément au Dictionnaire de la Bible
DBAT	Dielheimer Blätter zum Alten Testament
ED	Euntes Docete
EdF	Erträge der Forschung
EH	Europäische Hochschulschriften

EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EtB	Etudes Bibliques
EtB NS	Etudes Bibliques, nouvelle série
EThS	Erfurter Theologische Schriften
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
ETR	Etudes théologiques et religieuses (Montpellier)
EvTh	Evangelische Theologie
EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ExpT	The Expository Times
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FzB	Forschung zur Bibel
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GNT	Grundrisse zum Neuen Testament
GuL	Geist und Leben
HbNT	Handbuch zum Neuen Testament
HJ	Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
HCNT	Hand-Commentar zum Neuen Testament
HSoed	Horae Soederblomianae
HThK	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HThK, Suppl	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband
HThR	Harvard Theological Review
HThS	Harvard Theological Studies
ICC	The International Critical Commentary
JBL	Journal of Biblical Literature
JeC	Judaica et Christiana
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSNT SS	Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series
JTS	Journal of Theological Studies
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KNT	Kommentar zum Neuen Testament
LoebClassLib	Loeb Classical Library
MarThSt	Marburger Theologische Studien
MThZ	Münchner Theologische Zeitschrift
NCB	New Century Bible
NEB	Neue Echter Bibel

NIGTC	The New International Greek Testament Commentary
NICNT	New International Commentary on the New Testament
Neotest.	Neotestamentica
NGWG.PH	Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse
NovTest	Novum Testamentum
NovTestSuppl	Supplements to Novum Testamentum
NtA	Neutestamentliche Abhandlungen
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTS	New Testament Sudies
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
ÖBS	Österreichische Biblische Studien
ÖTK NT	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
PETSE SS	Papers of the Estonian Theological Society in Exile, Scholarly Series
PVT	Pseudepigrapha Veteris Testamenti
PzB	Protokolle zur Bibel (Klosterneuburg)
QD	Quaestiones Disputatae
QRG	Quellen der Religionsgeschichte
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue Biblique
RevQ	Revue de Qumran
RevSR	Revue des sciences religieuses
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (3. Auflage)
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RivBib	Rivista Biblica (Bologna)
RNT	Regensburger Neues Testament
RSPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques
SBAB	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände
SBib	Sources Bibliques
SBL DS	Society of Biblical Literature, Dissertation Series
SBL MS	Society of Biblical Literature, Monograph Series
SBL SP	Society of Biblical Literature, Seminar Papers
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
SChr	Sources Chrétiennes
SémBib	Sémiotique et bible (Lyon)
SiebenstTb	Siebenstern-Taschenbuch

SKK NT	Stuttgarter Kleiner Kommentar: Neues Testament
SNTA	Studiorum Novi Testamenti Auxilia
SNTS MS	Society of New Testament Studies, Monograph Series
SNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
SNTW	Studies of the New Testament and Its World
SPB	Studia Post-Biblica
SPIB	Scripta Pontificii Instituti Biblici
SSAWL.PH	Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse
StAns	Studia Anselmiana
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
StBib	Studi Biblici (Brescia)
StHR	Studies in the History of Religions
StJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
StNT	Studien zum Neuen Testament
StT	Studi e Testi (Città del Vaticano)
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
TB	Theologische Bücherei
ThBer	Theologische Berichte
TheolDiss	Theologische Dissertationen (Basel)
THK NT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThQ	Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRu	Theologische Rundschau
ThRv	Theologische Revue
ThSt	Theological Studies
ThViat	Theologia Viatorum
ThWi	Theologie und Wirklichkeit
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TPI NTC	Trinity Press International New Testament Commentaries
TThSt	Trierer Theologische Studien
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
UnivCathLov Diss	Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum Magistri
UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament
UrbanTb	Urban-Taschenbücher
UTB	Uni-Taschenbücher
WBC	Word Biblical Commentary

WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZBK NT	Zürcher Bibelkommentare zum Neuen Testament
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

3. Sonstige Abkürzungen (Auswahl)

aaO.	am angegebenen Ort
Anm.	Anmerkung
atl.	alttestamentlich
BDR	*Blaß - Debrunner - Rehkopf,* Grammatik (s. Literaturverzeichnis)
bes.	besonders
bzw.	beziehungsweise
d.h.	das heißt
Diss.	unveröffentlichte Dissertation
ebd.	ebenda
etc.	et cetera
Ev	Evangelium
Evv	Evangelien
fin	Ende des Verses
Fs.	Festschrift
HapaxlegNT	Hapaxlegomenon Novi Testamenti
Hg(g)	Herausgeber
hg. v.	herausgegeben von
Hs(s)	Handschrift(en)
Joh	Johannes
joh	johanneisch(er, -es, etc.)
JohBr	Johannes-Brief(e)
JohEv	Johannes-Evangelium
m.E.	meines Erachtens
m.W.	meines Wissens
ntl.	neutestamentlich
o.J.	ohne Jahresangabe
par	parallel (zu); (und) die Parallele
parr	(und) die Parallelen

Pers.	Person
pl.	Plural
red	redaktionell
s.	siehe
S.	Seite(n)
s.E.	seines Erachtens
sg.	Singular
SQ	"Semeia-Quelle"
syn	synoptisch(e/er/es...)
trad	traditionell
u.a.	unter anderem/n; und andere
u. dgl.	und dergleichen
vgl.	vergleiche
v.l.	varia lectio
usw.	und so weiter
z.B.	zum Beispiel
zit.	zitiert (nach)
z.St.	zur Stelle
z.T.	zum Teil

LITERATURVERZEICHNIS

Vorbemerkung:

(1) In die folgende Bibliographie wurden grundsätzlich nur Titel aufgenommen, die in dieser Arbeit auch tatsächlich zitiert wurden.

(2) Die Zitierweise in den *Anmerkungen* ist folgende: Familienname des Autors, Kurztitel, Seitenangabe. Wo dies hilfreich erschien, werden gelegentlich weitere Angaben (Jahreszahl des Erscheinens, Name des Bearbeiters bei kollektiven Werken, wo vor dem Kurztitel nur der Herausgeber genannt ist, etc.) hinzugefügt. Stammt ein Werk von mehr als einem Autor, ist innerhalb der Zitierung in der Anmerkung in Fällen, wie dies nicht gegen den eingeführten Usus verstößt, nur der erstgenannte angeführt.

(3) Der Kurztitel ist grundsätzlich das erste Hauptwort des Werktitels. Bei manchen Titeln schien ein ausnahmsweises Abgehen von diesem Prinzip notwendig. In diesen Fällen ist, wenn nicht ohnehin eindeutig, der jeweilige Kurztitel gesondert verzeichnet.

(4) Auf Kurztitel in den Anmerkungen verzichte ich bei Artikeln bzw. Teilbänden aus folgenden Werken: JSHRZ, TRE, TWNT, EWNT, TWAT, THAT, RAC und anderen Lexika. In diesen Fällen folgt auf die Autoren- bzw. Herausgebernamen gleich die Werkabkürzung samt Band- und Seitenangabe.

(5) Als Kurztitel bei Kommentarwerken sind die üblichen Abkürzungssigel der biblischen Bücher verwendet.

(6) Ich untergliedere das Literaturverzeichnis in folgende Punkte: 1. Texte, 2. Hilfsmittel (Sprachwörterbücher, Grammatik, Textkritik), 3. Lexikonartikel, 4. Kommentare, 5. Sonstige Literatur (Monographien, Aufsätze etc.). Innerhalb dieser vier Punkte erfolgt die Auflistung in alphabetischer Reihenfolge.

1. Texte:

Aland K., Synopsis quattuor evangeliorum, Stuttgart [13]1985

Becker J., Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ III/1, 15-163), Gütersloh 1974

Berger K. - Colpe C., Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (Texte zum Neuen Testament, NTD - Textreihe, 1), Göttingen und Zürich 1987

Berger K., Das Buch der Jubiläen (JSHRZ, II/3, 273-575), Gütersloh 1981

Berger K., Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramaistische Einleitung, Text, Übersetzung, Deutung, Grammatik/Wörterbuch, Deutsch-aramäische Wortliste, Register, Göttingen 1984

Bietenhard H., Der tannaitische Midrasch *Sifre* Deuteronomium. Mit einem Beitrag von H. Ljungman (JeC, 8), Bern-Frankfurt/M.-Nancy-New York 1984

Bonsirven J., Textes rabbiniques des deux premieres siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament, Rom 1955

Burchard Ch., Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth, in: DBAT 14 (1979) 2-53

Burchard Ch., Joseph und Aseneth (JSHRZ III/4, 579-735), Gütersloh 1983

Carmignac J. - Guilbert P., Les Textes de Qumran. Traduits et annotés, I: La règle de la communauté. La règle de la guerre. Les hymnes (Autour de la Bible), Paris 1961

Catulli Tibulli et Propertii Carmina. Ad praestantium librorum lectiones accurate recensuit *C.H. Weise* (Stereotyp-Ausgaben der griechischen und lateinischen Classiker), Leipzig 1843

Charlesworth J.H. (Hg), The Old Testament Pseudepigrapha, I-II, Garden City 1983.1985

Clementz H., Flavius Josephus. Geschichte des jüdischen Krieges (deutsche Übersetzung), Wiesbaden [6]198

Cohn L. - Heinemann I. - Adler M. - Theiler W. (Hgg), Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, I-VI, Berlin 1962 (= 1909-1938); VII, Berlin 1964

Cohn L. - Wendland P., Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, I-VII, Berlin 1962-1963 (= 1886-1930)

Danby H., The Mishnah. Translated From the Hebrew With Introduction and Brief Explanatory Notes, Oxford 1967 (= 1933)

Déaut R. le, Targum du Pentateuque. Traductions des deux recensions palestiniennnes complètes avec introduction, parallèles, notes et index, I: Genèse (SChr, 245), Paris 1978

Drower E.S., The Canonical Prayerbook of the Mandaeans. Translated with Notes, Leiden 1959

Drower E.S., The Coronation of the Great šišlam, Leiden 1962

Fischer J.A., Die Apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums, 1), Darmstadt [6]1970 ([9]1986)

Freedman H. - Simon M. (Hgg), Midrash Rabbah, I-X, London 1961 (= 1939)

Goldschmidt L., Der babylonsiche Talmud, I-XII, Königstein/Ts. [3]1980-81 (= Berlin [2]1964; Erstauflage ab 1929)

Goldschmidt L., Der babylonsiche Talmud. Mit Einschluß der vollständigen Mišnah (hebräisch und deutsch), I-IX, Berlin (später Leipzig) 1897-1935

Herodot, Geschichten und Geschichte, I-II, übers. v. *W. Marg,* (BAW, griechische Reihe), Zürich und München 1973.1983

Herodoti Historiarum Libri IX, hg. v. *H.R. Dietsch,* Leipzig 1874

Holl K., Epiphanius, I: Ancoratus und Panarion Haer. 1-33 (GCS), Leipzig 1915

Holm-Nielsen S., Die Psalmen Salomos (JSHRZ IV,1-3, 49-112), Gütersloh 1974

Homer, Odyssee. Griechisch und deutsch, übertr. v. A. Weiher, Einf. v. A. Heubeck (Tuskulum-Bücherei), o.O [4]1974

Janssen E., Testament Abrahams (JSHRZ III/2, 193-256), Gütersloh 1975

Jonge M. de, Testamenta XII Patriarcharum (PVT, 1), Brill [2]1970

Le Déaut R., siehe *Déaut R. le*

Lidzbarski M., Mandäische Liturgien. Mitgeteilt, übersetzt und erklärt (AGWG. PH, Neue Folge 17/1), Göttingen 1970 (= Berlin 1920)

Lidzbarski M., Das Johannesbuch der Mandäer. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Berlin 1966 (= Gießen 1915)

Lidzbarski M., Ginzā. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer (QRG, 13), Göttingen-Leipzig 1925

Lohse E., Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, München [2]1971

Maier J., Die Texte vom Toten Meer, I (Übersetzung). II (Anmerkungen), München-Basel 1960

Marcus R., Philo. Supplement I: Questions and Answers on Genesis. Translated from the Ancient Armenian Version of the Original Greek (LoebClassLib), London-Cambridge Mass. 1961 (= 1953)

Marcus R., Philo. Supplement II: Questions and Answers on Exodus. Translated from the Ancient Armenian Version of the Original Greek (LoebClassLib), London-Cambridge Mass. 1961 (= 1953)

Martin V. - Kasser R., Papyrus Bodmer XIV-XV. Evangiles de Luc et Jean, II: Jean chap. 1-15, Cologny-Genf 1961

Meisner N., Aristeasbrief (JSHRZ, II/1, 35-87), Gütersloh 1973

Merk A., Novum Testamentum Graece et Latine (SPIB, 65), Rom [9]1964

Merx A., Das Evangelium des Johannes nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift (Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, 2/2), Berlin 1911

Milik J.T., Le testament de Lévi en araméen. Fragment de la grotte 4 de Qumrân (pl. IV.), in: RB 62 (1955) 398-406

Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna, III: Ordnung Naschim übers. u. erkl. v. M. Petuchowski und S. Schleseinger, Basel [3]1968

Moraldi L., I manoscritti di Qumrân (UTET-Classici delle religoni, II: La religione ebraica), Turin 1971

Nestle E. - Aland K., Novum Testamentum Graece (26. Auflage, 7. Druck), Stuttgart 1983

ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΧΑΙΡΩΝΕΩΣ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ ΠΑΝΤΑ. Plutarchi Chaeronensis quae exstant omnia, cum latina interpretatione Hermanni Cruserii, Gulielmi Xylandri, et doctorum virorum notis, II: Moralia Gulielmo Xylandro interprete, Frankfurt 1599

Plutarch, Große Griechen und Römer, I-VI, übertr. u. erläutert von K. Ziegler u.a., München 1979-80 (= Zürich und München 1954-65)

Rießler P., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Heidelberg [5]1984

Schneemelcher W. (Hg), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I: Evangelien, Tübingen [5]1987

Steidle B., Die Benediktus-Regel. Lateinisch-deutsch, Beuron [2] 1975

Thackeray H.St.J. - Marcus R. - Feldman L.H., Josephus. With an English Translation, I-X (LoebClassLib), London-Cambridge Mass. 1966-1981 (= 1929-1965)

Tischendorf C. von, Apocalypses Apocryphae. Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis Evangeliorum et actuum Apocryphorum supplementis, Hildesheim 1966 (= Leipzig 1866)

Tischendorf C. von, Novum Testamentum Graece, I-III, Editio octava critica maior, Graz 1965 (= Leipzig 1869.1872.1894)

Walter N., Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker (JSHRZ, I/2, 89-163), Gütersloh 1976

Wengst K., Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief Schrift an Diognet (Schriften des Urchristentums, 2), Darmstadt 1984

Wewers G.A., Pea - Ackerecke (Übersetzung des Talmud Yerushalmi, hg. v. M. Hengel, H.P. Rüger, P. Schäfer, 1/1) Tübingen 1986

Wünsche A., Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, I-V, Hildesheim 1967 (= Leipzig 1880-1885)

2. *Hilfsmittel:*

Abbott E.A., Johannine Grammar, London 1906

Aland K. - Aland B., Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart 1992

Aland K. (Hg), Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus, I/1.2-II (ANTT, 4), Berlin-New York 1983

Bauer W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin [5]1958 (Neudruck Berlin-New York 1971)

Bauer W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. K. und B. Aland, Berlin-New York [6]1988

Beyer K., Semitische Syntax im Neuen Testament, I: Satzlehre Teil 1 (StUNT, 1), Göttingen [2]1968

Blass F. - Debrunner A. - Rehkopf F., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen [16]1984 [Kurztitel: *BDR*, Grammatik]

Denis A.-M., Concordance grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, Corpus des textes, Indices, Leiden 1987

Dos Santos E. - Burnham J.L. - Lindsey, R.L., A Comparative Greek Concordance of the Synoptic Gospels, I-III, Jerusalem 1985.1988.1989

Gesenius W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearb. v. F. Buhl u.a., Leipzig [15]1910

Hartman L., Testimonium Linguae. Participial Constructions in the Synoptic Gospels. A Linguistic Examination of Luke 21,13 (ConiNeot, 19), Lund und Kopenhagen 1963

Hoffmann E.G. - Siebenthal H. von, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Rieken (Schweiz) 1985

Jastrow M., A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, I-II, New York 1982

Koehler L. - Baumgartner W. - Stamm J.J., Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, III, Leiden 1983

Levy J., Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Nebst Beiträgen von H.L. Fleischer und den Nachträgen und Berichtigungen zur zweiten Auflage von L. Goldschmidt, I-V, Darmstadt 1963 (= Berlin-Wien [2]1924)

Liddell H.G. - Scott R., A Greek-English Lexicon. Revised and Augmented throughout by *H.St. Jones* with the Assistance of *R. McKenzie*, with a Supplement, Oxford 1977 (= [9]1940)

Metzger B.M. (u.a.), A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (third edition), London-New York 1971

Morgenthaler R., Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes, Zürich-Frankfurt/M. [3]1982

Morgenthaler R., Statistische Synopse, Zürich 1971

Moule C.F.D., An Idiom-Book of New Tesamtent Greek, Cambridge [2]1959

Moulton J.H., A Grammar of New Testament Greek, I: Prolegomena, Edinburgh [3]1967 (= 1908)

Moulton J.H. - Howard W.F., A Grammar of New Testament Greek, II: Accidence and Word-Formation. With an Appendix on Semitisms in the New Testament, Edinburgh 1968 (= 1929)

Moulton J.H. - Milligan G., The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources, London 1972 (= 1930)

Moulton J.H. - Turner N., A Grammar of New Testament Greek, III: Syntax by *N. Turner*, Edinburgh 1963 [Kurztitel: *Turner*, Grammar III]

Moulton J.H. - Turner N., A Grammar of New Testament Greek, IV: Style by *N. Turner*, Edinburgh 1980 (= 1976) [Kurztitel: *Turner*, Grammar IV]

Robertson A.T., A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research, Nashville 1934

Santos, E. dos, siehe *Dos Santos E.*

Spicq C., Notes de lexicographie neó-testamentaire (OBO, 22/1-3), Freiburg/Schw.-Göttingen, 1978.1982

Turner N., Grammar III, siehe *Moulton J.H. - Turner N.*

Turner N., Grammar IV, siehe *Moulton J.H. - Turner N.*

Zerwick M., Graecitas Biblica Novi Testamenti Exemplis Illustratur (SPIB, 92), Rom [5]1966

3. *Lexikonartikel:*

Andresen C., Art. Erlösung, in: RAC VI, 54-219

Balz H., Art. ἐάν, in: EWNT I, 886-887

Balz H., Art. μερίς, in: EWNT II, 1006-1007

Barth G., Art. πίστις etc., in EWNT III, 216-231

Bieder W., Art. βαπτίζω etc., in: EWNT I, 459-469

Böcher O., Art. Johannes der Täufer, in: TRE XVII, 172-181

Braun H., Art. ποιέω etc., in: TWNT VI, 456-483

Bultmann R., Art. γινώσκω etc., in: TWNT I, 688-719

Cazelles H., Art. Pureté et impureté, II (Ancien Testament), in: DB Suppl IX, 491-508
Conzelmann H., Art. Jesus Christus, in: RGG III, 619-653
Cothenet E., Art. Pureté et impureté, III (Nouveau Testament), in: DB Suppl IX, 508-554
Dinkler E., Art. Taufe II (Im Urchristentum), in: RGG VI, 627-637
Eckert J., Art. καλέω etc., in: EWNT II, 592-601
Elliger W., Art. ὅλος, in: EWNT II, 1242-1243
Foerster W., Art. καταχυριεύω, in: TWNT III, 1097-1098
Grundmann W., Art. ταπεινός etc., in: TWNT VIII, 1-27
Hauck F. - Meyer R., Art. καθαρός etc., in: TWNT III, 416-434
Hauck F., Art. νίπτω etc., in: TWNT IV, 945-947
Horstmann A., Art. οἶδα, in: EWNT II, 1206-1209
Kötting B., Art. Fußwaschung, in: RAC VIII, 743-777
Maurer Ch., Art. τίθημι etc., in: TWNT VIII, 152-170
Merkel H., Art. Ἀπολλῶς, in: EWNT I, 328-329
Michel A. - Le Moyne J., Art. Pharisiens, in: DB Suppl VII, 1022-1115
Nebe G., Art. μέρος, in: EWNT II, 1007-1009.
Oepke A., Art. βάπτω etc., in: TWNT I, 527-544
Oepke A., Art. ζώννυμι etc., in: TWNT V, 302-308
Oepke A., Art. λούω etc., in: TWNT IV, 297-309
Pesch R., Art. Πέτρος, in: EWNT III, 193-201
Radl W., Art. ἀλλά, in: EWNT I, 146-148
Radl W., Art. ἱμάτιον, in EWNT II, 458-460
Radl W., Art. φωνέω, in: EWNT III, 1066-1071
Ringgren H., Art. טָהֵר, in: TWAT III, 306-315
Rudolph K., Art. Mandäer/Mandäismus, in: TRE XXII, 19-25
Schlier H., Art. ὑπόδειγμα, in: TWNT II, 32-33
Schmithals W., Art. γινώσκω etc., in: EWNT I, 596-603
Schmitt J., Art. Mandéisme, in: DB Suppl V, 758-788
Schneider G., Art. εὐεργετέω etc., in: EWNT II, 191-193
Schneider G., Art. νέος etc., in: EWNT II, 1136-1139
Schweizer E., Art. πνεῦμα etc. E. (NT), in: TWNT VI, 394-449
Strecker G., Art. μακάριος, in: EWNT II, 925-932
Thyen H., Art. Johannesevangelium, in: TRE XVII, 200-225
Völkel M., Art. λούω, in: EWNT II, 892-893
Wolter M., Art. ὀφείλω, in: EWNT II, 1347-1350

4. Kommentare:

Barrett C.K., The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, London [2]1978
Bauer W., Das Johannesevangelium (HbNT, 6), Tübingen [3]1933
Beasley-Murray G.R., John (WBC, 36), Waco 1987
Becker J., Das Evangelium nach Johannes (ÖTK NT, 4/1.2), Gütersloh und Würzburg 1979.[2]1984
Belser J., Das Evangelium des Heiligen Johannes, Freiburg i.Br. 1905
Benoit P. - Boismard M.-É., Synopse des quatre Évangiles en français, II: Commentaire par M.-É. Boismard, Paris 1972 [Kurztitel: *Boismard*, Synopse II]
Bernard J.H., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John, I.II (ICC), Edinburgh 1963 (= 1928)
Boismard M.-É. - Lamouille A., L'Évangile de Jean (Synopse des quatre évangiles en français, 3), Paris 1977
Boismard M.-É. siehe auch *Benoit P. - Boismard M.-É.*
Bovon F., Das Evangelium nach Lukas (EKK, 3/1), Zürich-Einsiedeln-Köln und Neukirchen-Vluyn 1989
Brown R.E., The Gospel According to John (AncB, 29.29A), Garden City 1966. 1970
Bultmann R., Das Evangelium des Johannes (KEK, 2), Göttingen [16]1959
Conzelmann H., Die Apostelgeschichte (HbNT, 7), Tübingen [2]1972
Cothenet E., L'évangile selon Saint Jean, in: *ders. - L. Dussaut - P. Le Fort - P. Prignet*, Les écrits de S. Jean et l'épître aux Hébreux (Nouveau Testament, 5), Paris 1984, 15-151
Dahood M., Psalms. Introduction, Translation, and Notes, I-III (AncB, 16. 17.17A), Garden City 1965-1970
Danker F.W., Luke (Proclamation Commentaries), Philadelphia 1976
Davies W.D. - Allison D.C., The Gospel According to Saint Matthew, I-II (ICC), Edinburg 1988.1991
Easton B.S., The Gospel According to St. Luke. A Critical and Exegetical Commentary, New York 1926
Ernst J., Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 1977
Ernst J., Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981
Evans C.F., Saint Luke (TPI NTC), London-Philadelphia 1990
Fitzmyer J.A., The Gospel According to Luke. Introductions, Translation, and Notes (AncB, 28.28A), Garden City [2]1985.1985
Goulder M.D., Luke. A New Paradigm, I-II (JSNT SS, 20), Sheffield 1989
Gnilka J., Das Evangelium nach Markus (EKK, 2/1.2), Zürich-Einsiedeln-Köln und Neukirchen-Vluyn [3]1989

Gnilka J., Das Matthäusevangelium (HThK, 1/1-2), Freiburg-Basel-Wien 1986. 1988
Gnilka J., Johannesevangelium (NEB, 4), Würzburg 1983
Grundmann W., Das Evangelium nach Lukas (THK NT, 3), Berlin [6]1971
Guelich R.A., Mark 1-8:26 (WBC, 34A), Dallas 1989
Haenchen E., Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, hg. v. U. Busse, Tübingen 1980
Haenchen E., Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen, Berlin [2]1968 [Kurztitel: Weg]
Haenchen E., Die Apostelgeschichte (KEK, 3), Göttingen [15]1968
Hauck F., Das Evangelium des Markus (Synoptiker I), (THK NT, 2), Leipzig 1931
Hegermann H., Der Brief an die Hebräer (THK NT, 16), Berlin 1988
Heitmüller W., Das Johannes-Evangelium, in: *W. Bousset - W. Heitmüller* (Hgg), Die Schriften des Neuen Testaments. Neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, IV, Göttingen [3]1920, 1-184
Holtzmann H.J., Evangelium des Johannes, hg. v. W. Bauer (HCNT, 4), Tübingen [3]1908
Hoskyns E.C., The Fourth Gospel, hg. v. F.N. Davey, London 1968 (=[2]1947)
Kraus H.J., Psalmen (BK AT, 15/1.2), Neukirchen-Vluyn [5]1978
Lagrange M.-J., Évangile selon Saint Jean (EtB), Paris 1925 ([8]1948)
Lagrange M.-J., Évangile selon Saint Luc (EtB), Paris 1921
Lagrange M.-J., Évangile selon Saint Marc (EtB), Paris [3]1920
Lightfoot R.H., St. John's Gospel. A Commentary, Oxford 1983 (= 1956)
Lindars B., The Gospel of John (NCB), London 1977 (= 1972)
Lohmeyer E., Das Evangelium des Markus (KEK, 2), Göttingen [17]1967
Loisy A., Le quatrième évangile, Paris 1903 [Kurztitel: *Loisy*, Jean]
Lührmann D., Das Markusevangelium (HbNT, 3), Göttingen 1987
Luz U., Das Evangelium nach Matthäus (EKK, 1/1.2), Zürich-Einsiedeln-Köln und Neukirchen-Vluyn 1985.1990
MacGregor G.H.C., The Gospel of John, London 1959
Marsh J., Saint John (SCM Pelican Commentaries), London 1968
Marshall I.H., The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text (NIGTC), Exeter 1978
Morris L., The Gospel According to John (NICNT), London [2]1973 (= Grand Rapids 1971)
Niederwimmer K., Die Didache (Kommentar zu den Apostolischen Vätern - Ergänzungsreihe zum KEK, 1), Göttingen 1989
Nolland J., Luke 1-9:20 (WBC, 35A), Dallas 1989
Perkins Ph., The Gospel According to John, in: *R.E. Brown - J.A. Fitzmyer - R.E. Murphy* (Hgg), The New Jerome Biblical Commentary, Englewood Cliffs 1990, 942-985

Pesch R., Das Markusevangelium (HThK, 2/1.2), Freiburg-Basel-Wien [4]1985. [3]1984
Pesch R., Die Apostelgeschichte (EKK, 5/1.2), Zürich-Einsiedeln-Köln und Neukirchen-Vluyn 1986
Plummer A., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke (ICC), Edinburgh [5]1969 (= 1922)
Porsch F., Johannes-Evangelium (SKK NT, 4), Stuttgart 1988
Roloff J., Die Apostelgeschichte (NTD, 5), Göttingen [(17)]1981
Sanders J.N. - Mastin B.A., A Commentary on the Gospel According to St John (BNTC), London 1968
Schanz P., Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes, Tübingen 1885
Schlatter A., Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium, Stuttgart [3]1960
Schlatter A., Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium, Stuttgart [6]1963
Schmid J., Das Evangelium nach Matthäus (RNT, 1), Regensburg [3]1956
Schmithals W., Das Evangelium nach Lukas (ZBK NT, 3/1), Zürich 1980
Schmithals W., Das Evangelium nach Markus (ÖTK NT, 2/1.2), Gütersloh und Würzburg [2]1986
Schnackenburg R., Das Johannesevangelium (HThK, 4/1.2.3.4), Freiburg-Basel-Wien [5]1981.[3]1980.[4]1982.1984
Schnackenburg R., Matthäusevangelium (NEB, 1/1.2), Würzburg 1985.1987
Schneider G., Das Evangelium nach Lukas (ÖTK NT, 3/1.2), Gütersloh und Würzburg 1977
Schneider G., Die Apostelgeschichte (HThK, 5/1.2), Freiburg-Basel-Wien 1980. 1982
Schneider J., Das Evangelium nach Johannes, hg.v. E. Fascher (THK NT, Sonderband), Berlin [4]1988
Schürmann H., Das Lukasevangelium (HThK, 3/1), Freiburg-Basel-Wien [3]1984
Schulz S., Das Evangelium nach Johannes (NTD, 4), Göttingen [(16)]1987
Schweizer E., Das Evangelium nach Lukas (NTD, 3), Göttingen [2]1986
Schweizer E., Das Evangelium nach Markus (NTD, 1), Göttingen [(15)]1983
Smalley S.S., 1, 2, 3 John (WBC, 51), Waco 1984
Spicq C., L'épître aux Hébreux. Traduction, notes critiques, commentaire (SBib), Paris 1977
Strack H.L. - Billerbeck P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I-IV, München [8]1982-1983 (= 1922-1928)
Strecker G., Die Johannesbriefe (KEK, 14), Göttingen 1989
Weiser A., Die Apostelgeschichte (ÖTK NT, 5/1.2), Gütersloh und Würzburg 1981.1985
Weiß B., Das Johannes-Evangelium (KEK, 2), Göttingen [9]1902

Weiß H.-F., Der Brief an die Hebräer (KEK, 13), Göttingen 1991
Wellhausen J., Das Evangelium Johannis, Berlin 1908
Wellhausen J., Das Evangelium Lucae, Berlin 1904
Wiefel W., Das Evangelium nach Lukas (THK NT, 3), Berlin 1988
Wikenhauser A., Das Evangelium nach Johannes (RNT, 4), Regensburg [3]1961
Zahn Th., Das Evangelium des Johannes (KNT, 4), Leipzig [3.4]1912

5. *Sonstige Literatur:*

A cause de l'évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes (LD, 123) (= Fs. J. Dupont), Paris 1985
Aland K., Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, in: *ders.*, Neutestamentliche Entwürfe (ThB, 63), München 1979, 183-197 (Erstveröffentlichung in: *H. Baltensweiler - B. Reicke* [Hgg], Neues Testament und Geschichte [= Fs. O. Cullmann], Zürich und Tübingen 1972, 1-14)
Arens E., The ΗΛΘΟΝ-Sayings in the Synoptic Tradition. A Historico-Critical Investigation (OBO, 10), Freiburg/Schw.-Göttingen 1976
Backhaus K., Die "Jüngerkreise" des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums (TThSt, 19), Paderborn-München-Wien-Zürich 1991
Bacon B.W., The Lucan Tradition of the Lord's Supper, in: HThR 5 (1912) 322-348
Bacon B.W., The Sacrament of Footwashing, in: ExpT 43 (1931-32) 218-221
Badia L.F., The Qumran Baptism and John the Baptist's Baptism, Lanham 1980
Bailey J.A., The Traditions common to the Gospels of Luke and John (NovTestSuppl, 7), Leiden 1963
Baldensperger W., Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck, Freiburg 1898
Barrett C.K., Johanneisches Christentum, in: Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1987, 255-278
Barth G., Die Taufe in frühchristlicher Zeit (BThSt, 4), Neukirchen-Vluyn 1981
Barth G., Zwei vernachlässigte Gesichtspunkte zum Verständnis der Taufe im Neuen Testament, in: ZThK 70 (1973) 137-161
Barth M., Die Taufe - ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe, Zollikon 1951
Bastin M., Jésus devant sa passion (LD, 92), Paris 1976

Bauer B., Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes, III, Hildesheim-New York 1974 (= Braunschweig 1842)
Beasley-Murray G.R., Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart, Kassel 1968
Beatrice P.F., La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie christiane (BEL.Subsida, 28), Roma 1983
Becker H., Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede (FRLANT, 50), Göttingen 1956
Becker J., Aus der Literatur zum Johannesevangelium (1978-1980), in: ThRu 47 (1982) 279-301.305-347
Becker J., Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium, in: ZNW 65 (1974) 71-87
Becker J., Das Johannesevangelium im Streit der Methoden (1980-1984), in: ThRu 51 (1986) 1-78 [Kurztitel: Streit]
Becker J., Die Abschiedsreden in Johannesevangelium, in: ZNW 61 (1970) 215-246
Becker J., Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth (BSt, 63), Neukirchen-Vluyn 1972
Beilner W., Jesus ohne Retuschen, Graz-Wien-Köln 1974
Belle G. van, Les parenthèses dans l'évangile de Jean. Aperçu historique et classification. Texte grec de Jean (SNTA, 11), Leuven 1985
Berger K., Einführung in die Formgeschichte (UTB, 1444), Tübingen 1987
Berger K., Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung (UTB, 658), Heidelberg [2]1984
Berger K., Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984
Berger K., Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW II (Principat) 25.2, 1031-1432.1831-1885
Bergmeier R., Glaube als Gabe nach Johannes. Religions- und theologiegeschichtliche Studien zum prädestinatianischen Dualismus im vierten Evangelium (BWANT, 112), Stuttgart 1980
Betz O., Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament, in: RevQ 1 (1958/59) 213-234
Beutler J., Die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium nach Joh 13,1-20, in: *K. Kertelge* (Hg), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament (QD, 74), Freiburg-Basel-Wien 1976, 188-204
Beutler J., Méthodes et problèmes de la recherche johannique aujourd'hui, in: *J.D. Kaestli - J.-M. Poffet - J. Zumstein* (Hgg), La communauté johannique et son histoire (Le monde de la bible), Genf 1990, 15-38
Beyschlag K., Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1-7 (BHT, 35), Tübingen 1966

Bittner W.J., Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund (WUNT, 2/26), Tübingen 1987

Böcher O., Wasser und Geist, in: *ders.* - *K. Haacker* (Hgg), Verborum Veritas (= Fs. G. Stählin), Wuppertal 1970, 197-209

Boer M.C. de, Jesus the Baptizer: 1 John 5,5-8 and the Gospel of John, in: JBL 107 (1988) 87-106

Boers H., Neither on This Mountain Nor in Jerusalem (SBL MS, 35) Atlanta 1988

Boismard M.-É., Aenon, près de Salem (Jean, III,23), in: RB 80 (1973) 218-229

Boismard M.-É., Le lavement des pieds (Jn, XIII,1-17), in: RB 71 (1964) 5-24

Boismard M.-É., Les traditions johanniques concernant le baptiste, in: RB 70 (1963) 5-42

Boismard M.-É., Un procédé rédactionnel dans le quatrième évangile: la Wiederaufnahme, in: *M. de Jonge* (Hg), L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie (BETL, 44), Leuven 1977, 235-341

Bonsack B., Der Presbyteros des dritten Briefs und der geliebte Jünger des Evangeliums nach Johannes, in: ZNW 79 (1988) 45-62

Booth R.P., Jesus and the Laws of Purity. Tradition History and Legal History in Mark 7 (JSNT SS, 13), Sheffield 1986

Borig R., Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15,1-10 (StANT, 16), München 1967

Bösen W., Jesusmahl - Eucharistisches Mahl - Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas (SBS, 97), Stuttgart 1980

Bovon F., Das Heil in den Schriften des Lukas. Essay, in: *ders.*, Lukas in neuer Sicht. Gesammelte Aufsätze (BThSt, 8), Neukirchen-Vluyn 1985, 61-74

Boxel P. van, "Und er ruhte am siebten Tag". Frühjüdische Überlieferungen zur Feier des Sabbats, Regensburg 1990

Brandt W., Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß des Judenchristentums (BZAW, 18), Gießen 1910

Braun F.-M., Jean le Théologien, III: Sa Théologie, 1: Le Mystère de Jésus-Christ (EtB), Paris 1966

Braun F.-M., Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à Saint Pierre (Jean XIII, 4-10), in: RB 44 (1935) 22-33

Braun H., Die Täufertaufe und die qumranischen Waschungen, in: ThViat 9 (1963) 1-4

Braun H., Qumran und das Neue Testament, I-II, Tübingen 1966

Brickham N.H., The Dependance of the Fourth Gospel on the Gospel of Mark. A Redaction-Critical Approach, Washington D.C. 1982 (Diss.)

Broer I., Noch einmal: Zur religionsgeschichtlichen "Ableitung" von Jo 2,1-11, in: SNTU 8 (1983) 103-123

Brown R.E., The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times, New York 1979 (= London 1979)

Brown R.E., The Johannine Sacramentary Reconsidered, in: ThSt 23 (1962) 183-206

Bruce F.F., Zeitgeschichte des Neuen Testaments, I: Von Babylon bis Golgatha, Wuppertal 1975

Buchanan G.W., The Samaritan Origin of the Gospel of John, in: *J. Neunsner* (Hg), Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goudenough (StHR, 14), Leiden 1970, 149-175

Buckley J.J., The Making of a Mandaean Priest: The Tarmida Initiation, in: Numen 32 (1985) 194-217

Bühner J.-A., Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung (WUNT, 2/2), Tübingen 1977

Bultmann R., Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT, 29), Göttingen ^{9}1979

Bultmann R., Jesus (SiebenstTb, 17), München-Hamburg 1983 (= Tübingen 1926)

Bultmann R., Theologie des Neuen Testaments, hg. v. O. Merk (UTB, 630), Tübingen ^{7}1977

Cadbury H.J., The Making of Luke-Acts, London 1968 (= New York 1927)

Cadbury H.J., The Style and Literary Method of Luke (HThS, 6), New York 1969 (= Cambridge Mass. 1920)

Cambe M., Jésus baptise et cesse de baptiser en Judée. Jean 3/22-4/3, in: ETR 53 (1978) 98-102

Campenhausen H. von, Zur Auslegung von Joh 13,6-10, in: ZNW 33 (1934) 259-271

Chevallier M.-A., L'apologie du baptême d'eau à la fin du premier siècle: Introduction secondaire de l'étiologie dans les récits du baptême de Jésus, in: NTS 32 (1986) 528-543

Clarc K.W., The Meaning of (Kata)Kyrieuein, in: *J.K. Elliott* (Hg), Studies in New Testament Language and Text (= Fs. G.D. Kilpatrick) (NovTestSuppl, 44), Leiden 1976, 100-105

Clemen C., Die Entstehung des Johannesevangeliums, Halle 1912

Clemen C., Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen, Gießen ^{2}1924

Conzelmann H., Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHTh, 17), Tübingen ^{6}1977

Coppens J., L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres, in: *J. Kremer* (Hg), Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie (BETL, 48), Paris-Gembloux und Leuven 1979, 405-438

Coulot C., Jésus et le disciple. Étude sur l'autorité messianique de Jésus (EtB NS, 8), Paris 1987

Cullmann O., Das Rätsel des Johannesevangeliums im Lichte der neuen Handschriftenfunde (1958), in: *ders.*, Vorträge und Aufsätze 1925-1962, hg. v. K. Fröhlich, Tübingen und Zürich 1966, 260-291

Cullmann O., Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums, Tübingen 1975

Cullmann O., Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem (SiebenstTb, 90/91), München und Hamburg 1967 (= Zürich-Stuttgart 1960)

Cullmann O., Samarien und die Anfänge der christlichen Mission. Wer sind die "ἄλλοι" von Joh. 4,38?, in: *ders.*, Vorträge und Aufsätze 1925-1962, hg. v. K. Fröhlich, Tübingen und Zürich 1966, 232-240

Cullmann O., Urchristentum und Gottesdienst (AThANT, 3), Zürich-Stuttgart ^{4}1962

Culpepper R.A., Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design (Foundations and Facets: New Testament), Philadelphia 1983

Culpepper R.A., The Johannine Hypodeigma. A Reading of John 13, in: *ders. - F.F. Segovia* (Hgg), The Fourth Gospel from a Literary Perspective (Semeia, 53) Atlanta 1991, 133-152

Dalman G., Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache, I: Einleitung und wichtige Begriffe, Darmstadt 1965 (= Leipzig ^{2}1930)

Danker F.W., Benefactor. Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field, St. Louis 1982

Daube D., The New Testament and Rabbinic Judaism, New York 1973 (= London 1956)

Denaux A. (Hg), John and the Synoptics (BETL, 101), Leuven 1992

Derrett J.D.M., Domine, tu mihi lavas pedes? Studio su Giovanni 13,1-30, in: BeO 21 (1979) 13-42

Dibelius M., Die Formgeschichte des Evangeliums, hg.v. G. Bornkamm, Tübingen ^{6}1971

Dibelius M., Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (FRLANT, 15), Göttingen 1911

Dobbeler St. von, Das Gericht und das Erbarmen Gottes. Die Botschaft Johannes des Täufers und ihre Rezeption bei den Johannesjüngern im Rahmen der Theologiegeschichte des Frühjudentums (BBB, 70), Frankfurt/M. 1988

Dobschütz E. von, Zum Charakter des 4. Evangeliums, in: ZNW 28 (1929) 161-177

Dodd C.H., Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1965 (= 1963)

Dodd C.H., Some Johannine "Herrenworte" with Parallels in the Synoptic Gospels, in: NTS 2 (1955/56) 75-86

Dodd C.H., The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1968 (= 1953)

Dömer M., Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes (BBB, 51), Köln-Bonn 1978

Duke P.D., Irony in the Fourth Gospel, Atlanta 1985

Dunn J.D.G., Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism today (SBT, II/15), London 1970

Dunn J.D.G., Jesus and Ritual Purity. A Study of the Tradition History of Mk 7,15, in: A cause de l'évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes (LD, 123) (= Fs. J. Dupont), Paris 1985, 251-276

Dunn J.D.G., Spirit-and-Fire Baptism, in: NovTest 14 (1972) 81-92

Dunn J.D.G., The Washing of the Disciples' Feet in John 13, 1-20, in: ZNW 61 (1970) 247-252

Egger W., Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg-Basel-Wien 1987

Eisler R., Zur Fußwaschung am Tage vor dem Passah, in: ZNW 14 (1913) 268-271

Elliott J.K., Κηφᾶς: Σίμων Πέτρος: ὁ Πέτρος: An Examination of New Testament Usage, in: NovTest 14 (1972) 241-256

Ernst J., Gastmahlgespräche: Lk 14,1-24, in: *R. Schnackenburg - J. Ernst - J. Wanke* (Hgg), Die Kirche des Anfangs (= Fs. H. Schürmann), Freiburg-Basel-Wien 1978, 57-78

Ernst J., Johannes der Täufer. Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte (BZNW, 53), Berlin-New York 1989

Ernst J., War Jesus ein Schüler Johannes' des Täufers, in: *H. Frankemölle - K. Kertelge* (Hgg), Vom Urchristentum zu Jesus (= Fs. J. Gnilka), Freiburg-Basel-Wien 1989, 13-33

Ernst J., Lukas. Ein theologisches Portrait, Düsseldorf 1985

Feuillet A., Le logion sur la rançon, in: RSPhTh 51 (1967) 365-402

Fiebig P., Die Fußwaschung (Joh 13,8-10), in: Angelos 3 (1930) 121-128

Finegan J., Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu (BZNW, 15), Gießen 1934

Fleddermann H., John and the Coming One (Matt 3:11-12 / Luke 3:16-17), in: SBL SP 23 (1984) 377-384

Fohrer G. - Hoffmann H.W. - Huber F. - Markert L. - Wanke G., Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik (UTB, 267), Heidelberg ^{4}1983

Forkman G., The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinc Judaism, and within Primitive Christianity (ConBib NT, 5), Lund 1972

Fortna R.T., The Fourth Gospel and its Predecessor. From Narrative Source to Present Gospel, Philadelphia 1988 [Kurztitel: Predecessor]

Fortna R.T., The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source underlying the Fourth Gospel (SNTS MS, 11), Cambridge 1970 [Kurztitel: Signs]

Frankemölle H., Jesus als deuterojesajanischer Freudenbote? Zur Rezeption von Jes 52,7 und 61,1 im Neuen Testament, durch Jesus und in den Targumim, in: *ders.* - *K. Kertelge* (Hgg), Vom Urchristentum zu Jesus (= Fs. J. Gnilka), Freiburg-Basel-Wien 1989, 34-67

Freed E.D., Did John Write his Gospel Partly to Win Samaritan Converts?, in: NovTest 12 (1970) 241-256

Freed E.D., Samaritan Influence in the Gospel of John, in: CBQ 30 (1968) 580-587

Fridrichsen A., Bemerkungen zur Fußwaschung Joh 13, in: ZNW 38 (1939) 94-96

Fuchs A., Die Überschneidungen von Mk und 'Q' nach B.H. Streeter und E.P. Sanders und ihre wahre Bedeutung (Mk 1,1-8 par.), in: *W. Haubeck* - *M. Bachmann* (Hgg), Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien (= Fs. K.H. Rengstorf), Leiden 1980, 28-81

Fuchs A., Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas. Ein Beitrag zur Quellenkritik (AnBib, 49), Rom 1971

Fuchs A., Versuchung Jesu, in: SNTU 9 (1984) 95-159

García Martínez F., Les limites de la communauté: pureté et impureté à Qumrân et dans le Nouveau Testament, in: *T. Baarda* (u.a. Hgg), Text and Testimony (= Fs. A.F.J. Klijn), Kampen 1988, 111-122

Garland D.E., The Intention of Matthew 23 (NovTestSuppl, 52), Leiden 1979

Gärtner B., Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot (HSoed, 4), Lund 1957

Genuyt F., Les deux bains. Analyse sémiotique de Jean 13, in: SémBib 25 (1982) 1-21

George A., Le sens de la mort de Jésus pour Luc, in: RB 80 (1973) 186-217

Geyser A., The Semeion at Cana of the Galilee, in: Studies in John (=Fs. J.N. Sevenster) (NovTestSuppl, 24) Leiden 1970, 12-21

Giesen H., Der Auferstandene und seine Gemeinde. Zum Inhalt und zur Funktion des ursprünglichen Markusschlusses (16,1-8), in: SNTU 12 (1987) 99-139

Gnilka J., Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe, in: RevQ 3 (1961/62) 185-207

Gnilka J., Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (HThK, Suppl 3), Freiburg-Basel-Wien 1990

Gnilka J., Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick (NEB, Ergänzungsband 1), Würzburg 1989

Goguel M., Au seuil de l'Évangile. Jean-Baptiste (BibHist, 40), Paris 1928

Grech P., La pratica del battesimo ai tempi di Gesù, in: *P.-R. Tragan* (Hg), Alle origini del battesimo cristiano. Radici del battesimo e suo significato nelle communità apostoliche (StAns, 106), Rom 1991, 59-73

Grelot P., L'interprétation pénitentielle du lavement des pieds, in: L'homme devant Dieu (= Fs. H. de Lubac), I, Paris 1963, 75-91

Grossouw W.K., A Note on John 13,1-3, in: NovTest 8 (1966) 124-131

Grundmann W., Zeugnis und Gestalt des Johannes-Evangeliums. Eine Studie zur denkerischen und gestalterischen Leistung des vierten Evangelisten (ATh, 7), Stuttgart o.J.

Gyllenberg R., Die Anfänge der johanneischen Tradition, in: Neutestamentliche Studien (= Fs. R. Bultmann, 70) (BZNW, 21) Berlin ^{2}1957, 144-147

Haacker K., Dibelius und Cornelius. Ein Beispiel formgeschichtlicher Überlieferungskritik, in: BZ 24 (1980) 234-251

Häfner G., Gewalt gegen die Basileia? Zum Problem der Auslegung des "Stürmerspruches" Mt 11,12, in: ZNW 83 (1992) 21-51

Hahn F., Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT, 83), Göttingen ^{4}1974

Hahn F., Methodische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: *K. Kertelge* (Hg), Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (QD, 63), Freiburg-Basel-Wien 1974, 11-77

Haring N.M., Historical Notes on the Interpretation of John 13,10, in: CBQ 13 (1951) 355-380

Hartman L., "Auf den Namen des Herrn Jesus". Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften (SBS, 148), Stuttgart 1992

Hartman L., La formule baptismale dans les Actes des Apôtres: quelques observations relatives au style de Luc, in: A cause de l'évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes (LD, 123) (= Fs. J. Dupont), Paris 1985, 727-738

Hartman L., Taufe, Geist und Sohnschaft. Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu Mk 1,9-11par, in: SNTU 1 (1976) 89-109

Haufe G., Taufe und Heiliger Geist im Urchristentum, in: TLZ 101 (1976) 562-566

Hawkins J.C., Three Limitations to St. Luke's Use of St. Mark's Gospel, in: *W. Sanday* (Hg), Studies in the Synoptic Problem, Oxford 1911, 29-94

Heekerens H.-P., Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums (SBS, 113), Stuttgart 1984

Higgins A.J.B., Jesus and the Son of Man (Lutterworth Library), London 1964

Higgins A.J.B., The Lord's Supper in the New Testament (SBT), London 1964 (= 1964)

Hirsch E., Studien zum vierten Evangelium. Text-Literarkritik-Entstehungsgeschichte (BHTh, 11), Tübingen 1936

Hirsch E., Frühgeschichte des Evangeliums, II: Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthäus, Tübingen 1941

Hoffmann P., Herrschaftsverzicht: befreite und befreiende Menschlichkeit. A: Jesu Forderung, auf Vorrang und Herrschaft zu verzichten, in: *ders. - V. Eid*, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu (QD, 66), Freiburg-Basel-Wien 1975, 186-230

Hoffmann P., Studien zur Theologie der Logienquelle (NtA, 8), Münster [3]1982

Hofius O., Fußwaschung als Erweis der Liebe. Sprachliche und sachliche Anmerkungen zu Lk 7,44b, in: ZNW 81 (1990) 171-177

Hollenbach P.W., Social Aspects of John the Baptizer's Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism, in: ANRW II (Principat), 19.1, 850-875

Hollenbach P.W., The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer, in: ANRW II (Principat), 25.1, 196-219

Howard V., Das Ego Jesu in den synoptischen Evangelien. Untersuchungen zum Sprachgebrauch Jesu (MarThSt, 14), Marburg 1975

Hultgren A.J., Jesus and His Adversaries. The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition, Minneapolis 1979

Hultgren A.J., The Johannine Footwashing (13.1-11) as Symbol of Eschatological Hospitality, in: NTS 28 (1982) 539-546

Iacopino G., Iesus incomprehensus. Gesù frainteso nell' evangelo di Giovanni, in: RivBib 36 (1988) 165-197

Jeremias Joach., Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen [4]1967

Jeremias Joach., Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums (KEK-Sonderband), Göttingen 1980

Jeremias Joach., Neutestamentliche Theologie, I: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971

Jeremias Joach., Proselytentaufe und Neues Testament, in: ThZ 5 (1949) 418-428

Jeremias Joach., Unbekannte Jesusworte, Gütersloh [4]1965

Jonge M. de (Hg), L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie (BETL, 44), Leuven 1977

Jonge M. de, The Testament of Levi and "Aramaic Levi", in: RevQ 13 (1988) 367-385

Kaestli J.D. - Poffet J.-M. - Zumstein J. (Hgg), La communauté johannique et son histoire (Le monde de la bible), Genf 1990

Käsemann E., Das Problem des historischen Jesus, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, I, Göttingen [6]1970, 187-214

Käsemann E., Die Johannesjünger in Ephesus, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, I, Göttingen [6]1970, 158-168

Käsemann E., Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen [3]1971

Kertelge K. (Hg), Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (QD, 63), Freiburg-Basel-Wien 1974

Kertelge K., Der dienende Menschensohn (Mk 10,45), in: *R. Pesch - R. Schnackenburg - O. Kaiser* (Hgg), Jesus und der Menschensohn (= Fs. A. Vögtle), Freiburg-Basel-Wien 1975, 225-239

Kieffer R., Le monde symbolique de Saint Jean (LD, 137), Paris 1989

Klaiber W., Der irdische und der himmlische Zeuge. Eine Auslegung von Joh 3.22-36, in: NTS 36 (1990) 205-233

Klauck H.-J., Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften, in: BZ 29 (1985) 193-220

Klauck H.-J., Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NtA, 15), Münster 1982

Klauck H.-J., Judas - Ein Jünger des Herrn (QD, 111), Freiburg-Basel-Wien 1987

Klein H., Die lukanisch-johanneische Passionstradition, in: ZNW 67 (1976) 155-186

Kleinknecht K.Th., Johannes 13, die Synoptiker und die "Methode" der johanneischen Evangelienüberlieferung, in: ZThK 82 (1985) 361-388

Klos H., Die Sakramente im Johannesevangelium. Vorkommen und Bedeutung von Taufe, Eucharistie und Buße im vierten Evangelium (SBS, 46), Stuttgart 1970

Knox W.L., John 13.1-30, in: HThR 43 (1950) 161-163

Koch D.-A., Der Täufer als Zeuge des Offenbarers. Das Täuferbild von Joh 1,19-34 auf dem Hintergrund von Mk 1,2-11, in: *F. van Segbroeck - C.M. Tukkett - G. van Belle - J. Verheyden* (Hgg) The Four Gospels 1992 (= Fs. F. Neirynck) (BETL, 100), III, Leuven 1992, 1963-1984

Koch W., Zur Einsetzung des Bußsakraments, in: ThQ 130 (1950) 296-310

Kogler F., Das Doppelgleichnis vom Senfkorn und vom Sauerteig in seiner traditionsgeschichtlichen Entwicklung. Zur Reich-Gottes-Vorstellung Jesu und ihren Aktualisierungen in der Urkirche (FzB, 59), Würzburg 1988

Kohler H., Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie (AThANT, 72), Zürich 1987

Kosch D., Die eschatologische Tora des Menschensohnes. Untersuchungen zur Rezeption der Stellung Jesu zur Tora in Q (NTOA, 12), Freiburg/Schw.-Göttingen 1989

Köster H., Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin-New York 1980

Köster H., Geschichte und Kultus in Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien, in: ZThK 54 (1957) 56-69

Kraeling C.H., John the Baptist, New York-London 1951

Kraft H., Die Entstehung des Christentums, Darmstadt 1981

Kremer J., Lazarus. die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46, Stuttgart 1985

Kuhn H.-J., Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh 1,35-51 (BUnt, 18), Regensburg 1988

Kuhn H.-W., Ältere Sammlungen im Markusevangelium (StUNT, 8), Göttingen 1971

Kühschelm R., Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten "Dualismus" und "Determinismus" in Joh 12,35-50 (BBB, 76), Frankfurt/M. 1990

Kümmel W.G., Jesu Antwort an Johannes den Täufer. Ein Beispiel zum Methodenproblem in der Jesusforschung, in: *ders.*, Heilsgeschehen und Geschichte, II: Gesammelte Aufsätze 1965-1977, hg. v. E. Grässer und O. Merk (MThSt, 16), Marburg 1978, 177-200

Kysar R., The Forth Evangelist and His Gospel. An Examination of Contemporary Scholarship, Minneapolis 1975

Kysar R., The Forth Gospel. A Report on Recent Research, in: ANRW II (Principat), 25.3, 2389-2480

Lang F., Erwägungen zur eschatologischen Verkündigung Johannes des Täufers, in: *G. Strecker* (Hg), Jesus Christus in Historie und Theologie (= Fs. H. Conzelmann), Tübingen 1975, 459-473

Langbrandtner W., Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung mit Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag-Hammadi (BET, 6), Frankfurt/M.-Bern-Las Vegas 1977

Lattke M., Einheit im Wort. Die spezifische Bedeutung von *agape, agapan* und *philein* im Johannesevangelium (StANT, 41), München 1975

Laufen R., Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums (BBB, 54), Königstein/Ts.-Bonn 1980

Légasse S., Etre baptisé dans la mort du christ. Étude de Romains 6,1-14, in: RB 98 (1991) 544-559

Légasse S., L'autre "baptême" (Mc 1,8; Mt 3,11; Lc 3,16; Jn 1,26.31-33), in: *F. van Segbroeck - C.M. Tuckett - G. van Belle - J. Verheyden* (Hgg) The Four Gospels 1992 (= Fs. F. Neirynck) (BETL, 100), I, Leuven 1992, 257-273

Léon-Dufour X., Et là, Jésus baptisait (Jn 3,22), in: Mélange Eugène Tisserant, I: Écriture Sainte - Ancient Orient (StT, 231), Città del Vaticano 1964, 295-309

Léon-Dufour X., Situation de Jean 13, in: *U. Luz - H. Weder* (Hgg), Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theolgie (= Fs. E. Schweizer), Göttingen 1983, 131-141

Leroy H., Jesus. Überlieferung und Deutung (EdF, 95), Darmstadt 1978

Leroy H., Rätsel und Mißverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums (BBB, 30), Bonn 1968

Lichtenberger H., Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde (StUNT, 15), Göttingen 1980

Lichtenberger H., Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts, in: ZThK 84 (1987) 36-5

Lieu J., The Second and Third Epistles of John: History and Background (SNTW), Edinburgh 1986

Loader W., The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues (BET, 23), Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1989

Lohfink G., Der Ursprung der christlichen Taufe, in: *ders.*, Studien zum Neuen Testament (SBAB, 5), Stuttgart 1989, 173-198 (Erstveröffentlichung in: ThQ 156 [1976] 35-54)

Lohmeyer E., Das Urchristentum, I: Johannes der Täufer, Göttingen 1932

Lohmeyer E., Die Fußwaschung, in: ZNW 38 (1939) 74-94

Lohse E., Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (FRLANT, 64), Göttingen ^{2}1963

Lohse W., Die Fußwaschung (Joh 13,1-20). Eine Geschichte ihrer Deutung, Erlangen-Nürnberg 1967 (Diss.)

Löning K., Der Stephanuskreis und seine Mission, in: Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1987, 80-101

Löning K., Die Saulustradition in der Apostelgeschichte (NtA, 9), Münster 1973

Lull D.J., The Servant-Benefactor as a Model of Greatness (Luke 22,24-30), in: NovTest 28 (1986) 289-305

Lupieri E., Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche (StBib, 82), Brescia 1988

Lütgehetmann W., Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1-11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte (BU, 20), Regensburg 1990

MacGregor G.H.C., The Eucharist in the Fourth Gospel, in: NTS 9 (1963) 111-119

Macuch R., Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen, in: *G. Widengren* (Hg), Der Mandäismus (WdF, 167), Darmstadt 1982, 452-467 Erstveröffentlichung in: TLZ 82 [1957] 401-408)

Mahoney R., Two Disciples at the Tomb. The Background and Message of John 20,1-10 (ThWi, 6), Bern und Frankfurt/M. 1974

Maier J., Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels (NEB, Ergänzungsband zum AT 3), Würzburg 1990

Malherbe A.J., Social Aspects of Early Christianity, Philadelphia ^{2}1983

Manns F., Le lavement des pieds. Essai sur la structure et la signification de Jean 13, in: RevSR 55 (1981) 149-169

Marguerat D., Strukturale Textlektüren des Evangeliums, in: ThBer 13 (1985) 41-86

Martyn J.L., History and Theology in the Fourth Gospel, Nashville ^{2}1979

Martyn J.L., The Gospel of John in Christian History. Essays for Interpreters (Theological Inquieries), New York-Ramsey-Toronto 1978

März C.-P., Zur Traditionsgeschichte von Mk 14,3-9 und Parallelen, in: SNTU 6/7 (1981-82) 89-112

Matera F.J., Luke 22,66-71. Jesus before the ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΙΟΝ, in: *F. Neirynck* (Hg), L'Évangile de Luc - The Gospel of Luke. Revised and Enlarged Edition of *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques,* (BETL, 32), Leuven ^{2}1989, 517-533

Matera F.J., Luke 23,1-25. Jesus before Pilate, Herod, and Israel, in: *F. Neirynck* (Hg), L'Évangile de Luc - The Gospel of Luke. Revised and Enlarged Edition of *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques,* (BETL, 32), Leuven ^{2}1989, 535-551

Maynard A.H., The Role of Peter in the Fourth Gospel, in: NTS 30 (1984) 531-548

Meeks W.A., Die Funktion des vom Himmel herabgestiegenen Offenbarers für das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde, in: *ders.* (Hg), Zur Soziologie des Urchristentums (TB, 62), München 1979, 245-283

Meeks W.A., The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology (NovTestSuppl, 14), Leiden 1967

Merklein H., Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (FzB, 34), Würzburg 1978

Merklein H., Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS, 111), Stuttgart ^{2}1984

Meyer E., Ursprung und Anfänge des Christentums, I: Die Evangelien, Darmstadt 1962 (= $^{4/5}$Berlin 1925)

Michl J., Der Sinn der Fußwaschung, in: Bib 40 (1959) 697-708

Mlakuzhyil G., The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel (AnBib, 117), Rom 1987

Molin G., Die Söhne des Lichtes. Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer, Wien-München 1954

Moloney F.J., A Sacramental Reading of John 13,1-38, in: CBQ 53 (1991) 237-256

Moloney F.J., The Structure and Message of John 13,1-38, in: AusBibRev 34 (1986) 1-16

Murphy-O'Connor J., John the Baptist and Jesus. History and Hypotheses, in: NTS 36 (1990) 359-374

Mudiso Mbâ Mundla J.-G., Jesus und die Führer Israels. Studien zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen (NtA, 17), Münster 1984

Mußner F., Die Fußwaschung (Joh 13,1-17). Versuch einer Deutung, in: GuL 31 (1958) 25-30

Müller M., Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung (AThD, 17), Leiden 1984

Müller K., Die religionsgeschichtliche Methode. Erwägungen zu ihrem Verständnis und zur Praxis ihrer Vollzüge an neutestamentlichen Texten, in: BZ 29 (1985) 161-192

Müller U.B., Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium. Erwägungen zur Kreuzestheologie im Neuen Testament, in: KuD 21 (1975) 49-71

Neirynck F., Jean et les Synoptiques. Examen critique de l'exégèse de M.-É. Boismard (BETL, 49), Leuven 1979 [Kurztitel: Synoptiques]

Neirynck F., John and the Synoptics: 1975-1990, in: *A. Denaux* (Hg), John and the Synoptics (BETL, 101), Leuven 1992, 3-62

Neirynck F., The Argument from Order and St. Luke's Transpositions, in: *ders.*, Evangelica. Gospel Studies - Études d'évangile (BETL, 60), Leuven 1982, 737-768 (zuvor abgedruckt in: ETL 49 [1973] 784-815 und *ders.*, The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark with a Cumulative List [BETL, 37], Leuven-Gembloux 1974, 291-322)

Neirynck F., The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark with a Cumulative List (BETL, 37), Leuven-Gembloux 1974

Neusner J., The Idea of Purity in Ancient Judaism. The Haskell Lectures 1972-1973. With a critique and a commentary by M. Douglas (StJLA, 1), Leiden 1973

Neyrey J., The Passion According to Luke. A Redactional Study of Luke's Soteriology (Theological Inquiries), New York-Ramsey-Toronto 1985

Niccacci A., L'unità letteraria die Gv 13,1-38, in: ED 29 (1976) 291-323

Nicholson G.C., Death as Departure. The Johannine Descent-Ascent Schema (SBL DS, 63), Chico 1983

Nicol W., The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction (NovTestSuppl, 32), Leiden 1972

Nielsen H.K., Kriterien zur Bestimmung authentischer Jesusworte, in: SNTU 4 (1979) 5-26

Niemand Ch., Die Täuferlogien Mk 1,7-8 parr. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen und ihre Bedeutung für die Synoptische Frage, in: SNTU 18 (1993) 63-95

Niemand Ch., Studien zu den Minor Agreements der synoptischen Verklärungsperikopen. Eine Untersuchung der literarkritischen Relevanz der gemeinsamen Abweichungen des Matthäus und Lukas von Markus 9,2-10 für die synoptische Frage (EH, 23/352), Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1989

Niemand Ch., Zur Funktion der Judasgestalt in den Evangelien. Materialien und Anregungen zur Diskussion eines problematischen Befundes, in: PzB 1 (1992) 85-9

Noack B., Zur johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums (Teologiske Skrifter - Série de Théologie, 3), Kopenhagen 1954

Okure T., The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1-42 (WUNT, 2/31), Tübingen 1988

Ollrog W.-H., Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission (WMANT, 50), Neukirchen-Vluyn 1979

Olsson B., The History of the Johannine Movement, in: *L. Hartman - B. Olsson* (Hgg), Aspects on the Johannine Literature (ConBib NT, 18), Uppsala 1987, 27-43

Onuki T., Die johanneischen Abschiedsreden und die synoptische Tradition. Eine traditionskritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung, in: AJBI 3 (1977) 157-268

Onuki T., Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen "Dualismus" (WMANT, 56), Neukirchen-Vluyn 1984

Onuki T., Zur literatursoziologischen Analyse des Johannesevangeliums. Auf dem Wege zur Methodenintegration, in: AJBI 8 (1982) 162-216

Osten-Sacken P. von der, Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie, in: EvTh 36 (1976) 154-176

Painter J., The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community, Edinburgh 1991

Pamment M., Is There Convincing Evidence of Samaritan Influence on the Fourth Gospel?, in: ZNW 73 (1982) 221-230

Panimolle S.A., Il battesimo e la pentecoste dei Samaritani (At 8,4-25), in: *G. Famedi* (Hg), Traditio et Progressio (= Fs. A. Nocent) (StudAns, 95), Rom 1988, 413-436

Paschen W., Rein und Unrein. Untersuchungen zur biblischen Wortgeschichte (StANT, 24), München 1970

Patsch H., Abendmahl und Historischer Jesus (CThM, 1), Stuttgart 1972

Perrot C., Jésus et l'histoire (Jésus et Jésus-Christ), Paris 1979

Pesch R., Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk 1,1-15), in: *G. Bornkamm - K. Rahner* (Hgg), Die Zeit Jesu (= Fs. H. Schlier), Freiburg-Basel-Wien 1970, 108-144

Pesch R., Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi (Päpste und Papsttum, 15), Stuttgart 1980

Pesch W., Theologische Aussagen der Redaktion von Matthäus 23, in: *P. Hoffmann - N. Brox - W. Pesch* (Hgg), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker (= Fs. J. Schmid), Freiburg-Basel-Wien 1973, 286-299

Pokorny P., Christologie et baptême à l'époque du christianisme primitif, in: NTS 27 (1981) 368-380

Polag A., Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle, Neukirchen-Vluyn 1979

Polkow D., Method and Criteria for Historical Jesus Research, in: SBL SP 26 (1987) 336-356

Potterie I. de la, Oida et ginôskô. Les deux modes de la connaissance dans le IVe évangile, in: Bib 40 (1959) 709-725

Prast F., Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20, 17-38) im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung (FzB, 29), Stuttgart 1979

Quast K., Peter and the Beloved Disciple. Figures for a Community in Crisis (JSNT SS, 32), Sheffield 1989

Quesnel M., Baptisés dans l'esprit. Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres (LD, 120), Paris 1985

Quesnel M., Les premiers témoignages du baptême au nom de Jésus, in: *P.-R. Tragan* (Hg), Alle origini del battesimo cristiano. Radici del battesimo e suo significato nelle communità apostoliche (StAns, 106), Rom 1991, 129-144

Radl W., Das Lukas-Evangelium (EdF, 261), Darmstadt 1988

Rebell W., Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannesevangeliums (BET, 20), Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1987

Reicke B., Die jüdischen Baptisten und Johannes der Täufer, in: SNTU 1 (1976) 76-88

Reim G., Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums (SNTS MS, 22), Cambridge 1972

Reiser M., Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NtA, 23), Münster 1990

Rese M., Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas (StNT, 1), Gütersloh 1969

Rese M., Das Lukas-Evangelium. Ein Forschungsbericht, in: ANRW II (Principat), 25.3, 2258-2328

Rese M., Zur Problematik von Kurz- und Langtext in Luk. XXII.17ff., in: NTS 22 (1976) 15-31

Richter G., "Bist du Elias?", in: *ders.*, Studien, 1-41 (Erstveröffentlichung in: BZ 6 [1962] 79-92.238-256 und BZ 7 [1963] 63-80)

Richter G., Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums (Jo 13-19), in: *ders.*, Studien, 58-73 (Erstveröffentlichung in: BiLeb 9 [1968] 21-36)

Richter G., Die Fußwaschung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung (BU, 1), Regensburg 1967

Richter G., Die Fußwaschung Joh 13,1-20, in: *ders.*, Studien, 42-57 (Erstveröffentlichung in: MThZ 16 [1965] 13-26) [Kurztitel: *Richter*, Fußwaschung (Studien), 42-57]

Richter G., Studien zum Johannesevangelium, hg. von J. Hainz (BU, 13), Regensburg 1977

Riniker Ch., Jean 6,1-21 et les évangiles synoptiques, in: *J.D. Kaestli - J.-M. Poffet - J. Zumstein* (Hgg), La communauté johannique et son histoire (Le monde de la bible), Genf 1990, 41-67

Ritt H., Der christologische Imperativ. Zur Weinstock-Metapher in der testamentarischen Mahnrede (Joh15,1-17), in: *H.Merklein* (Hg), Neues Testament und Ethik (=Fs. R. Schnackenburg), Freiburg-Basel-Wien 1989, 136-150

Robinson J.A.T., The Baptism of John and the Qumran Community, in: HThR 50 (1957) 175-191

Robinson J.A.T., The "Others" of John 3,38. A Test of Exegetical Method, in: *K. Aland* (u.a. Hgg), Studia Evangelica, I (TU, 73), Berlin 1959, 510-515

Robinson J.A.T., The Significance of the Foot-Washing, in: Neotestamentica et Patristica (= Fs. O. Cullmann) (NovTestSuppl, 6), Leiden 1962, 141-147

Roloff J., Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk. X.45 und Lk. XXII. 27), in: NTS 19 (1972/73) 38-64

Roloff J., Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien, Göttingen ^{2}1973

Roloff J., Themen und Traditionen urchristlicher Amtsträgerparänese, in: *H. Merklein* (Hg), Neues Testament und Ethik (= Fs. R. Schnackenburg), Freiburg-Basel-Wien 1989, 507-526

Ruckstuhl E., Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen (NTOA, 5), Freiburg/Schw.-Göttingen 1987 (Neudruck)

Ruckstuhl E., Jesus und der geschichtliche Mutterboden im vierten Evangelium, in: *H. Frankemölle - K. Kertelge* (Hgg), Vom Urchristentum zu Jesus (= Fs. J. Gnilka), Freiburg-Basel-Wien 1989, 256-286

Ruckstuhl E., Zur Antithese Idiolekt - Soziolekt im johanneischen Schrifttum, in: SNTU 12 (1987) 141-181

Ruckstuhl E. - Dschulnigg P., Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums (NTOA, 17), Freiburg/Schw.-Göttingen 1991

Rudolph K., Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und -christliche Taufsekten, in: SSAWL.PH, 121/4 (1981) 1-37

Rudolph K., Die Mandäer, I: Prolegomena: Das Mandäerproblem (FRLANT, 74), Göttingen 1960

Rudolph K., Die Mandäer, II: Der Kult (FRLANT, 75), Göttingen 1961

Rudolph K., Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1978

Sabbe M., The Footwashing in Jn 13 and its Relation to the Synoptic Gospels, in: ETL 58 (1982) 279-308 (jetzt auch in: *ders.*, Studia Neotestamentica. Collected Essays [BETL, 98], Leuven 1991, 409-441]

Sato M., Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q (WUNT, 2/29), Tübingen 1988

Schenk W., Gefangenschaft und Tod des Täufers. Erwägungen zur Chronologie und ihren Konsequenzen, in: NTS 29 (1983) 453-483

Schenk W., Synopse zur Redenquelle der Evangelien. Q-Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen, Düsseldorf 1981

Schenke L., Das Johannesevangelium. Einführung - Text - dramatische Gestalt (UrbanTb, 446), Stuttgart-Berlin-Köln 1992

Schenke L., Das Szenarium von Joh 6,1-25, in: TThZ 92 (1983) 191-203

Schenke L., Der "Dialog Jesu mit den Juden" im Johannesevangelium: Ein Rekonstruktionsversuch, in: NTS 34 (1988) 573-603

Schenke L., Die formale und gedankliche Struktur von Joh 6,26-58, in: BZ 24 (1980) 21-41

Schenke L., Die literarische Entstehungsgeschichte von Joh 1,19-51, in: BibNot 46 (1989) 24-57

Schenke L., Die literarische Vorgeschichte von Joh 6,26-58, in: BZ 29 (1985) 68-89

Schenke L., Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart-Berlin-Köln 1990

Schlosser J., La genèse de Luc, XXII, 25-27, in: RB 89 (1982) 52-70

Schlosser J., Le règne de Dieu dans les dits de Jésus, I-II (EtB), Paris 1980

Schmid J., Matthäus und Lukas. Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien (BibSt, 23/2-4), Freiburg 1930

Schmithals W., Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse (BZNW, 64), Berlin-New York 1992

Schmitt J., Le milieu baptiste de Jean le précurseur, in: *J.-E. Menard* (Hg), Exégèse biblique et judaïsme, Straßburg 1973, 237-253 (Erstveröffentlichung in: RevSR 47 [1973] 391-407)

Schnackenburg R., Das vierte Evangelium und die Johannesjünger, in: HJ 77 (1958) 21-38

Schnackenburg R., Der Vater, der mich gesandt hat. Zur johanneischen Christologie, in: *C. Breytenbach - H. Paulsen* (Hgg), Anfänge der Christologie (= Fs. F. Hahn), Göttingen 1991, 275-291

Schnackenburg R., Die Sakramente im Johannesevangelium, in: *J. Coppens - A. Descamps - É. Massaux* (Hgg), Sacra Pagina, II (BETL, 12/13), Paris und Gembloux 1959, 235-254

Schnackenburg R., Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. I: Von Jesus zur Urkirche, II: Die urchristlichen Verkündiger (HThK, Suppl 2-3), Freiburg-Basel-Wien 1986.1988

Schnackenburg R., Entwicklung und Stand der johanneischen Forschung seit 1955, in: *ders.*, Joh IV, 9-32 (Erstveröffentlichung in: *M. de Jonge* [Hg],

L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie [BETL, 44], Leuven 1977, 19-44)

Schnackenburg R., Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes, in: BZ 35 (1991) 41-64

Schnackenburg R., Tradition und Interpretation im Spruchgut des Johannesevangeliums, in: *ders.*, Joh IV, 72-89 (Erstveröffenlichung in: *J. Zmijewski - E. Nellessen* [Hgg], Begegnung mit dem Wort [= Fs. H. Zimmermann] [BBB, 53], Bonn 1980, 141-159)

Schneider G., Der "Menschensohn" in der lukanischen Christologie, in: *ders.*, Lukas, Theologe der Heilsgeschichte. Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk (BBB, 59), Königstein/Ts. 1985, 98-113 (zuvor abgedruckt in: *R. Pesch - R. Schnackenburg - O. Kaiser* [Hgg], Jesus und der Menschensohn [= Fs. A. Vögtle], Freiburg-Basel-Wien 1975, 267-282)

Schneiders S., The Foot Washing (John 13:1-20). An Experiment in Hermeneutics, in: CBQ 43 (1981) 76-92

Schnelle U., Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule (FRLANT, 144), Göttingen 1987

Schnelle U., Die Abschiedreden im Johannesevangelium, in: ZNW 80 (1989) 64-79

Schnelle U., Johannes und die Synoptiker, in: *F. van Segbroeck - C.M. Tuckett - G. van Belle - J. Verheyden* (Hgg) The Four Gospels 1992 (= Fs. F. Neirynck) (BETL, 100), III, Leuven 1992, 1977-1814

Schönle V., Johannes, Jesus und die Juden. Die Theologische Position des Matthäus und des Verfassers der Redenquelle im Lichte von Mt. 11 (BET, 17), Frankfurt/M.-Bern 1982

Schou-Pedersen V., Überlieferungen über Johannes den Täufer, in: *G. Widengren* (Hg), Der Mandäismus (WdF, 167), Darmstadt 1982, 206-226

Schrage W., Ethik des Neuen Testaments (GNT, 4), Göttingen 1989

Schramm T., Der Markus-Stoff bei Lukas. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (SNTS MS, 14), Cambridge 1971

Schreck C.J., The Nazareth Perikope. Luke 4,16-30 in Recent Study, in: *F. Neirynck* (Hg), L' Évangile de Luc - The Gospel of Luke. Revised and Enlarged Edition of *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*, (BETL, 32), Leuven ^{2}1989, 399-471

Schüling J., Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium (FzB, 65), Würzburg 1991

Schürmann H., Der Paschamahlbericht. Lk 22,(7-14.)15-18. I. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38 (NtA, 19/5), Münster ^{2}1968

Schürmann H., Jesu Abschiedsrede Lk 22,21-38. III. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7-38 (NtA, 20/5), Münster ^{2}1977

Schürmann H., Jesu letzte Weisung, in: *ders.*, Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament (KBANT), Düsseldorf 1970, 13-28

Schulz A., Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik (StANT, 6), München 1962

Schulz S., Neutestamentliche Ethik (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 1987

Schulz S., Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden (BWANT, 81), Stuttgart 1960

Schulz S., Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972

Schütz R., Johannes der Täufer (AThANT, 50), Zürich-Stuttgart 1967

Schwartz E., Aporien im vierten Evangelium, I-IV, in: NGWG.PH 1907, 342-372; 1908, 115-148.149-188.497-560

Schweizer E., Die Bekehrung des Apollos. Apg 18,24-26, in: *ders.*, Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Ausätze (1955-1970), Zürich 1970, 71-79 (Erstveröffentlichung in: EvTh 15 [1955] 247-254)

Schweizer E., Ego Eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums (FRLANT, 56), Göttingen ^{2}1965

Schweizer E., Theologische Einleitung in das neue Testament (GNT, 2), Göttingen 1989

Schweizer E., Zur Frage der Quellenbenutzung durch Lukas, in: *ders.*, Neues Testament und Christologie im Werden. Aufsätze, Göttingen 1982, 33-85

Scobie C.H.H., John the Baptist, London-Philadelphia 1964

Segbroeck F. van - Tuckett C.M. - Belle G. van - Verheyden J. (Hgg) The Four Gospels 1992 (= Fs. F. Neirynck) (BETL, 100), I-III, Leuven 1992

Segelberg E., Maṣbūtā. Studien zum Ritual der mandäischen Taufe, in: *G. Widengren* (Hg), Der Mandäismus (WdF, 167), Darmstadt 1982, 115-124

Segovia F.F., John 13,1-20. The Footwashing in the Johannine Tradition, in: ZNW 73 (1982) 31-51

Shae G.S., The Question on the Authority of Jesus, in: NovTest 16 (1974) 1-29

Sint J.A., Die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien, in: *K. Schubert* (Hg), Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in relgionsgeschichtlicher und theologischer Sicht, Wien-Freiburg-Basel 1964, 55-163

Smith D.M., John Among the Gospels. The Relationship in Twentieth-Century Research, Minneapolis 1992

Smith D.M., Johannine Christianity. Essays on its Setting, Sources, and Theology, Columbia 1984

Snyder G.F., John 13,16 and the Anti-Petrinism of the Johannine Tradition, in: BibRes 16 (1971) 5-15

Soards M.L., The Passion According to Luke. The Special Material of Luke 22 (JSNT SS, 14), Sheffield 1987

Sparks H.F.D., St. John's Knowledge of Matthew: The Evidence of John 13,16 and 15,20, in: JTS 3 (1952) 58-61

Spitta F., Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910

Spitta F., Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium (UNT, 1), Leipzig 1912

Stemberger G., La symbolique du bien et du mal selon Saint Jean (Parole de dieu), Paris 1970

Stemberger G., Pharisäer, Sadduzäer, Essener (SBS, 144), Stuttgart 1991

Stenger W., Biblische Methodenlehre (Leitfaden Theologie, 18), Düsseldorf 1987

Stenger W., Text oder Geschichte als Wahrheitsnorm? - Oder: Ist der Exeget Theologe?, in: *K.-M. Kodalle*, (Hgg), Gegenwart des Absoluten. Philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie, Gütersloh 1984, 163-169

Stowasser M., Johannes der Täufer im Vierten Evangelium. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde (ÖBS, 12), Klosterneuburg 1992

Strack H.L. - Stemberger G., Einleitung in Talmud und Midrasch. Siebente, völlig neu bearbeitete Auflage, München 1982

Strauß D.F., Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, I-II, Tübingen [4]1840

Strecker G. - Schnelle U., Einführung in die neutestamentliche Exegese (UTB, 1253), Göttingen [3]1989

Strecker G., Die Anfänge der johanneischen Schule, in: NTS 32 (1986) 31-47

Strecker G., Neues Testament, in: *G. Strecker - J. Maier*, Neues Testament - Antikes Judentum (Grundkurs Theologie, 2) (UrbanTb, 422), Stuttgart 1989, 9-136

Streeter B.H., The Four Gospels. A Study of Origins, London 1960 (= [4]1930)

Suggit J.N., John 13,1-30: The Mystery of the Incarnation and of the Eucharist, in: Neotest. 19 (1985) 64-71

Sylva D.D. (Hg), Reimaging the Death of the Lukan Jesus (BBB, 73), Frankfurt/M. 1990

Taeger J.-W., Der konservative Rebell, in: ZNW 78 (1987) 267-287

Taylor V., The Passion Narrative of St Luke. A Critical and Historical Investigation (SNTS MS, 19), Cambridge 1972

Tenney M.C., The Footnotes of John's Gospel, in: BS 117 (1960) 350-365

Theißen G., Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien (NTOA, 8), Freiburg/Schw.-Göttingen 1989

Theißen G., Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums (TEH, 194), München [4]1985

Theobald M., Der Primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literarkritik. Methodische Erwägungen an Hand von Mk 2,1-17/Mt 9,9-13, in: BZ 22 (1987) 161-186

Theobald M., Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh (NtA, 20), Münster 1988

Thiering B.E., Qumran Initiation and New Testament Baptism, in: NTS 27 (1981) 615-631

Thomas J., Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. - 300 ap. J.-C.) (UnivCathLov Diss, 2/18)

Thomas J.C., A Note on the Text of John 13,10, in: NovTest 29 (1987) 46-52

Thomas J.C., Footwashing in John 13 and the Johannine Community (JSNT SS, 61), Sheffield 1991

Thomas J.C., The Fourth Gospel and Rabbinic Judaism, in: ZNW 82 (1991) 159-182

Thüsing W., Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NtA, 21,1-2), Münster [2]1970

Thyen H., Aus der Literatur zum Johannesevangelium, in: ThRu 39 (1975) 1-69.222-252.289-330; 42 (1977) 211-270; 43 (1978) 328-359; 44 (1979) 97-134

Thyen H., Die Erzählung von den bethanischen Geschwistern (Joh 11,1-12,19) als "Palimpsest" über synoptischen Texten, in: *F. van Segbroeck - C.M. Tuckett - G. van Belle - J. Verheyden* (Hgg) The Four Gospels 1992 (= Fs. F. Neirynck) (BETL, 100), III, Leuven 1992, 2021-2050

Thyen H., "...denn wir lieben die *Brüder*" (1 Joh 3,14), in: *J. Friedrich - W. Pöhlmann - P. Stuhlmacher* (Hgg), Rechtfertigung (= Fs. E. Käsemann), Tübingen und Göttingen 1976, 527-542

Thyen H., Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh 21 und der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums, in: *M. de Jonge* (Hg), L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie (BETL, 44), Leuven 1977, 259-299

Thyen H., Johannes 13 und die "kirchliche Redaktion" des vierten Evangeliums, in: *G. Jeremias - H.-W. Kuhn - H. Stegemann* (Hgg), Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt (= Fs. K.G. Kuhn), Göttingen 1971, 343-356

Thyen H., Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen (FRLANT, 96), Göttingen 1970

Tragan P.-R., La parabole du "pasteur" et ses explications: Jean, 10,1-18. La genèse, les milieux littéraires (StAns, 67), Rom 1980

Tragan P.-R., Le origini del battesimo cristiano: problemi e prospettive, in: *ders.* (Hg), Alle origini del battesimo cristiano. Radici del battesimo e suo significato nelle communità apostoliche (StAns, 106), Rom 1991, 9-42

Tragan P.-R., Les "destinataires" du discours de Milet. Une approche du cadre communautaire d'Ac 20,18-35, in: A cause de l'évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes (LD, 123) (= Fs. J. Dupont), Saint-André und Paris 1985, 779-798

Trilling W., Amt und Amtsverständnis bei Matthäus, in: *ders.*, Studien zur Jesusüberlieferung (SBAB, 1), Stuttgart 1988, 77-92 (Erstdruck in: *A. Descamps - A. de Halleux* [Hgg], Mélanges Bibliques [= Fs. B. Rigaux], Gembloux 1970, 29-44)

Trocmé E., Jean-Baptiste dans le quatrième Évangile, in: RHPhR 60 (1980) 129-151

Tsuchido K., Tradition and Redaction in John 12.1-43, in: NTS 30 (1984) 609-619

Turner C.H., Marcan Usage. Notes, Critical and Exegetical on the Second Gospel, I: in: JTS 26 (1923/24) 377-386; II: in: JTS 26 (1924/25) 12-20.145-156.225-240.337-346; III: in: JTS 27 (1925/26) 58-62; IV: in: JTS 28 (1926/27) 9-30.349-362; V: in: 29 (1927/28) 275-289.346-361

Tyloch W.J., Quelques remarques sur le provenance essénienne du Livre des Jubilés, in: RevQ 13 (1988) 347-352

Van Belle G. siehe *Belle G. van*

Vawter B., The Johannine Sacramentary, in: ThSt 17 (1956), 151-166

Verheyden J., The Source(s) of Luke 21, in: *F. Neirynck* (Hg), L'Évangile de Luc - The Gospel of Luke. Revised and Enlarged Edition of *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques*, (BETL, 32), Leuven [2]1989, 491-516

Vermes G., Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies (SPB, 4), Leiden [2]1973

Vielhauer Ph., Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin-New York 1975

Vögtle A., Wunder und Wort in urchristlicher Glaubenswerbung (Mt 11,2-5 / Lk 7,18-23), in: *ders.*, Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung (KBANT), Düsseldorf 1971, 219-242

Vööbus A., The Prelude to the Lukan Passion Narrative. Tradition-, Redaction-, Cult-, Motif-Historical and Source-Critical Studies (PETSE SS, 17), Stockholm 1968

Vouga F., Le cadre historique et l'intention théologique de Jean, Paris 1977

Walter N., Mk 1,1-8 und die "Agreements" von Mt 3 und Lk 3. Stand die Predigt Johannes des Täufers in Q?, in: *F. van Segbroeck - C.M. Tuckett - G. van Belle - J. Verheyden* (Hgg) The Four Gospels 1992 (= Fs. F. Neirynck) (BETL, 100), I, Leuven 1992, 457-478

Wanke J., Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte (EThS, 8), Leipzig 1973

Wead D.W., The Literary Devices in John's Gospel (TheolDiss, 4), Basel 1970

Webb R.L., John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study (JSNT SS, 62), Sheffield 1991

Weeden T.J., The Heresy that Necessitated Mark's Gospel, in: ZNW 59 (1968) 145-158

Weiser A., Joh 13,12-20 - Zufügung eines späteren Herausgebers?, in: BZ 12 (1968) 252-257

Weiss H., Foot Washing in the Johannine Community, in: NovTest 21 (1979) 298-325

Weiße Ch.H., Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet, I-II, Leipzig 1838

Wengst K., Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium, München [3]1990 (erweiterte Neuauflage von *ders.*, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation [BThSt, 5], Neukirchen-Vluyn 1981)

Widengren G., Himmlische Inthronisation und Taufe. Studien zur mandäischen Taufe, in: *ders.* (Hg), Der Mandäismus (WdF, 167), Darmstadt 1982, 129-152

Wilcox M., The Composition of John 13,21-30, in: *E.E. Ellis - M. Wilcox* (Hgg), Neotestamentica et Semitica (= Fs. M. Black), Edinburgh 1969, 143-156

Wilkens W., Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums, Zollikon 1958

Wilkens W., Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas, in: ThZ 23 (1967) 26-47

Windisch H., Johannes und die Synoptiker. Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen? (UNT, 12), Leipzig 1926

Wink W., John the Baptist in the Gospel Tradition (SNTS MS, 7), Cambridge 1968

Wojciechowski M., La source de Jean 13.1-20, in: NTS 34 (1988) 135-141

Wolter M., Apollos und die ephesinischen Johannesjünger (Act 18,24-19,7), in: ZNW 78 (1987) 49-73

Wright D.P., The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature (SBL DS, 101), Atlanta 1987

Zimmermann H., Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, neubearbeitet von *K. Kliesch*, Stuttgart [7]1982

Zimmermann H., Struktur und Aussageabsicht der johanneischen Abschiedsreden (Joh 13-17), in: BiLeb 8 (1967) 279-290

Zumstein J., La communauté johannique et son histoire, in: *J.D. Kaestli - J.-M. Poffet - J. Zumstein* (Hgg), La communauté johannique et son histoire (Le monde de la bible), Genf 1990, 359-374

Zumstein J., La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu, (OBO, 16), Freiburg/Schw.-Göttingen 1977

STELLENREGISTER (in Auswahl)

1. Heilige Schrift:

Genesis
18,4 113.182
19,2; 24,32 182
43,24 182

Exodus
19,5f 280.285
21,2 180
29 273
30,18-21 272.277
30,19 31
40,31 177

Levitikus
11,44 285
13,47ff 269
14-15 272f
14,33f 169f
14,36.47 269f
15,4-12 269f.273
15,11 200
15,20-27 269f.273
19,2 285
25,39 180
25,46 183

Numeri
8,5-22 271
18,20 165
19,1-22 271f
19,17ff 269

Deuteronomium
10,9; 12,12 165
14,27.29 165
18,1-2 165
21,1-9 272
21,6 278

Josua
13,14 165
22,25 165

Richter
6,19 246
19,21 182

Rut
3,3 68

1 Samuel
25,41f 185

2 Samuel
11,8 182
20,1 165

1 Könige
12,16 165

2 Könige
5,9-15 274
12,20 68

Tobit
3,14-15 279

Judit
12,6-8 278

1 Makkabäer
1,21-54 279
4,36-61 279

2 Makkabäer
5,16.27 279
6,1-9 279
6,18ff 270
6,28.31 133

Hiob
17,9 278
22,30 278

Psalmen
15,3-5 275
16,5 165
16,9-10 165
18,21.25 278
24,3-5 274
24,4 278
26,6 278
51 274f
60,10 180
73,1 274
73,13 274.278
73,23-26 165
80,9-16 347
108,10 180
142,6 165

Sirach
24,17 347
44,16 133

Jesaja
1,15-17 275
4,4f 275f.303
5,1-7 347
32,15-18 295
33,14b-16 274
44,3-5 295
57,6 165

Jeremia
2,7 275
2,21 347

Ezechiel
15 347
17,1-10 347
19,10.14 347
36,25-28 275.295.353
42,15 133

Daniel
1,8 270

Hosea
5,3 275
10,1 347

***

Matthäus
3,1-12 299ff
3,7-10.12 347ff
3,11parr 295-307
6,17 68
10,24 31.59
10,24.40 34
10,24-25 53.140ff
10,40 59.140.147
11,2-6 323f
11,2-19par 297
11,6 135
11,7-11 324-327
11,12-13 327
11,16-19 328-330.385
12,24 206
18,4 95f
20,26ff 51
21,31-32 327f
23,8-11 58.71.95
23,11(f) 95f
24,51 164
26,6-14 69

Markus
1,2-8 298ff
1,7-9parr 295-307
2,18-22parr 267.330f.385
4,22 206
6,4 206
6,14-16parr 331
7,1-23 262
9,33-37 31.58f.63.77.80.86ff.95.108-110
9,33-41 139f
9,34.35 96.143
9,36 143f
9,37 140.142ff
9,50 128
10,13-16 144
10,41-45 58.60.63ff.68.77.80.82-110.145
10,41 86ff
10,42 89-93
10,43.44 93-96
10,45 96-107
11,27-33parr 331f
14,3-9 69.
14,22ff 63.68.98

Lukas
3,1-18 300ff
3,7-9.17 347ff
3,16parr 266.295-307
6,40 53.140.142
7,18-23 323f
7,23 135
7,24-28 324-327
7,28par 267
7,29 327f
7,31ffpar 267
7,31-35 328-330
7,36-50 57.61.68ff.100
7,38 60ff.70.80
7,44 60ff.70.80.146.182
9,46 86ff
9,48 89
10,16 59.140
10,38ff 69f
11,27f 135f
12,37 54f.65.77.80
12,37.38.43 135
12,46 164
14,1-23 99f
16,16 267.327
22,15-27 57f
22,19 98
22,20 68.98
22,24-27 34.51-65.80.82-110.145.148
22,24 86-89
22,25 89-93
22,26 93-96
22,27 24.33.51-65.68.70.77.79f.82ff.96-107.108ff
22,29 68

Johannes
1,27 302
1,29 62.175
1,31 302.353
1,33 302
1,35-51 322.335f.392.394f
1,36 336f
2,1-11 337-341
2,6 182.203f.337-341
2,22 115.158
2,25 214
3,2 163
3,3 163
3,5 163.353
3,14f 176
3,15f 175.208
3,22-26 238
3,22-30 341-346.394f
3,22 264.321
3,23 361
3,25 203f
3,27 163
3,29f 212.267.385
3,31-36 38
4,1 264.321.343
4,2 74.321.344
4,7-26 230f
4,14 162
4,15 230f
4,17 125
4,25f.29 33.38
4,35a.37 212
4,39-42 361f
4,45 115
5,16.18 214
5,19 163
5,24 208
5,28f 62
5,30 209
6,1-21 20
6,6 122.214
6,22-47 230f
6,34 230f
6,38.39 208f
6,44 163
6,51-58 38f.62
6,51 175
6,54.56-58 37
6,64 214
6,65 163.214
6,70 37
7,16.28 209
7,22 214
7,37-39 74.158
8,16 209
8,19 126
8,28 158
8,35 212
8,42 209
8,47 214
8,48 125
8,51f 162
9,23 214
10,11.15 175
10,17 115.214.243f
10,28 162
11,2 60.62
11,26 162
12,1ff 57.68f
12,3 60.62
12,16 158
12,18 214
12,23f 32.175
12,27 214
12,27-33 173
12,35 212
12,39 214
12,44.49 209
12,44-50 38
12,47 208f
13,1-3 241.407
13,1.3 159
13,3 175f
13,4-5 150.242-250
13,6-8 152.169-191
13,6 154-156
13,7 157-161
13,8ab 161-163
13,8cd 163-168
13,9-19 152
13,9 192-195
13,10abc 195-235.383-391
13,10de 214
13,11 214
13,12abc 112-116
13,12d 116-123
13,13 123-126
13,14 126-130
13,15 130-133
13,16 136-147
13,17 133-136
13,18.19 136f
13,19 158
13,20 136-147
13,21-26 39.41.63.115
13,25 115
13,27ff 39
13,31f 68.115
13,32 126
13,34(f) 41.45f.68.70.127f.130.135.149
13,36 158f
13,37 159
14,3 166
14,7 126
14,19 166
14,20.26 158

14,24 209
14,29 158-214
15-15 36.38.149
15,1ff 36
15,1-17 46
15,2-3 337. 346-350
15,2 31f.203
15,3 171.203.223
15,4 31f.163
15,9ff 36
15,12f 36.45. 128.130f
15,13 68
15,15 122
15,16 37
15,17 128
15,18-16,4 36
15,19 37.214
15,20 126.140ff. 144f
15,26f 158
16,2 159
16,4 214
16,7 163
16,12f 158f
16,16ff 36
16,22 158
16,25 36.158
16,29-32 158
17,24 166
18,23 125
19,6.8 116
19,11 214
19,30 116
19,30-35 74
20,9 158
20,28 123f
20,29 136
20,31 35
21 32
21,7.12 125
21,15 115
21,20 115

Apostelgeschichte
1,4-5 354f
1,5 302
1,21f 335. 355.381
2,23f.36 357
2,38 265.357
2,41b.42 357
7,58 243
8,4-25 357-360. 382
9,1-22 355f
9,17-18 355f
10,1-48 362-365
10,37 335
11,16 302.335
13,25 302
18,24-28 267. 365-379.382
19,1-7 267.315. 365-378.381
22,16 387

1 Korinther
6,11 353.387
12,13 353

2 Korinther
1,22 353

Epheser
1,13 353
4,30 353
5,26 387

1 Timotheus
5,10 66.73. 182

Titus
3,5 353.387

Hebräer
4,11 132
6,2 379f
8,5 132
9,23 132
10,22 387

Jakobus
5,10 132

1 Petrus
2,6 132

2 Petrus
2,22 387

1 Johannes
1,7-2,2 74
1,7 128
2,6 45.74.127
2,27 45
3,1 214
3,2 74
3,3 127.337
3,5 337
3,7 45.127
3,11 128
3,14 134
3,16 37.45.74. 121.127f
3,23 45.128.131
4,5 214
4,7 128
4,10 74
4,11 37.45. 126f.128
4,17-19 45
5,5-8 73ff

2 Johannes
5 128
10f 146

3 Johannes
5-8 146
8 127
10 146.214

2/3 Johannes 63.146

3 Johannes 40.138

Apokalypse
20,6 164
21,8 164
22,19 164

2. Frühjüdisches und Rabbinica; Frühchristliches; Mandäer; Heidnische Antike

Josephus, bell
1,390 244
2,129 245.286
2,131 243.246
2,137f 286
2,150 287
Josephus, ant
8,87 277
12,106 278
Josephus, vit
11-12 283

Philo, agr
10 203
Philo, Cherubim
95 284
Philo, deus imm
7b-8 284
Philo, Mos
2,138 138.177. 262.278
Philo, quaest Gen
4,5 30f.182.262
4,60 30f.262
Philo, quaest Ex
1,2 30f.262
Philo, somn
1,148 200f
2,64 203
Philo, spec
1,206f 30f.262

Aristeasbrief
305f 278

Eupolemos
[9,34,9] 277

***

1QS (Qumran)
2,25b-3,12 289f. 291
3,3-9 292.295
4,13 295
4,15-23 292f.353
4,20 293.295
5,1 289
5,7bff 288f
5,7b-15a 291
5,14.22 289
6,13b-23 287-289
6,24-7,25 291
6,26 291
7,3.16 291
7,19.25 291
9,10f 293
11,14 292

1QSa (Qumran)
2,11 293

CD (Qumran)
2,5 289
3,18 292
4,6.9f 292
9,21.23 291
10,2f 291
20,18b-23 289

1QH (Qumran)
2,9 289
3,21; 4,37 292
6,6 289
7,6f 295
7,30 292
11,10f 292
11,30f 292
15,12f 292
16,12 292.295
16,17 289
17,26 295

4QTLev aram
1,8-10 282

***

Jubiläen
1,22-25 281. 295.353
16,18 280
20,4-6 280f
21,16 278
22,16 281

Joseph und Aseneth
7,1 181.186f
13,15 187
20,1b-5 178. 187f.191

Leben AdamEva
6-7 281

Psalmen Salomos
1,8 278
2,3.13 279
8,13.25f 279
18,6 279

4 Makkabäer
17,23 133

Testamente der Zwölf Patriarchen
Lev 2,3 282
Lev 9,9f 280
Lev 9,11 278
Lev 14,1-15,4 279
Juda 24,2 295
Iss 3,5; 4,4 280
As 4,5 280
Joseph 4,6-7 280
Benj 8,2 280

Assumptio Mosis
5,3f 279

Sibyllinische Orakel
3,586-598 278
4,161-169 315

Testament des Abraham
3,6 182

***

Targum
Gen 15,1 165

Mischna
Ket 5,5 186
Tam 1,4-2,1 278

Tosefta
Qid 1,11 (336) 183.195

palästinischer Talmud
Pea 15,c,41-46 184.188.191

babylonischer Talmud
Ber 28b 166
Schab 25b 195
Schab 39b 195
Schab 118b 166
M'Qat 18b 166
Jeb 46a 314
Ket 4b 186.195
Ket 61a 186.195
Ket 96a 183f. 186.195
Qid 22b 180.184
Qid 31b 183.195
BB 53b 180.184
Sanh 90a 166
Men 85a 182

Abot Rabbi Natan
16 (6a) 185f

Mekhilta
Ex 19,6 285
Ex 21,2 (82a) 180.183

Sifra
Lev 11,44; 285
Lev 19,2 285
Lev 20,26 285

Sifre Numeri
115 122

Sifre Dtn
307,4 165
355 182

Levitikus Rabba
24,4 285

Exodus Rabba
25,6 180.184.188
31,17 166

Kohelet Rabba
3,9 165f

Midrasch Mischle
15,17 182f

Jalqut Schim'oni
1,95 245
2,953 183

***

Pap. Oxyrhynchos
Nr. 840 30f.177.
200f.262

Didache
11-13 146f

Ignatiusbriefe
Eph 6,1 147

Martyrium des Poycarp
13,2 244

Justin
Apologie 1,9 181

Epiphanius, Panarion
30,15,3 393

Benediktus-Regel
53,13 183

***

Pseudoclementinen
hom 2,16f 315
hom 2,23f 315
hom 10,1.26 393
hom 11,28ff 224
rec 1,54.60 315
rec 4,3,1 224
rec 5,1 393
rec 5,36,3 224.
393
rec 6,11 224
rec 8,1,1 224

Mandäer, Ginza
235,28ff 311
283,16ff.31ff 309
292,24-21 311
385,39f 312
451,34 309
492,29ff 312

Mandäer, Liturgien
27 310

Mandäer, Coronation
IX.11 310

Mandäer, Johannesbuch
9,4 (§1,4) 311
45 (§11,41)
239,12ff (§74,270)
312

***

Homer, Odyssee
19,317-388 181

Herodot
1,10,1 243f
2,172 181
6,19 179f

Aischylos-Fragm.
Nr. 375 181

Plato, Symposion
174e-175a 181

Vita Aesopi
G 61 181.245

Catull, Carmina
64,158-163 185

Plutarch
Pomp 73 183
Alkib 8,2 244
mul virt 12 184f
Moralia 956A 200

309 *Sueton*
Caligula 26 245

Epiktet
diss 2,9,21 314
diss 4,13,12 246

***

Finito di stampare
nel mese di novembre 1993
dalla
Scuola Tipografica S. PIO X
Via degli Etruschi, 7
00185 Roma

STUDIA ANSELMIANA

EDITA A PROFESSORIBUS ATHENAEI PONTIFICII S. ANSELMI DE URBE

5. SALVATORE MARSILI O.S.B., *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*. VI et 172 pp.
18-29. *Studia Benedictina in memoriam gloriosi ante saecula XIV transitus S. P. Benedicti* cura Professorum Instituti Pontificii S. Anselmi de Urbe. VIII et 384 pp.
21. EDMUND BECK O.S.B., *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*. VIII et 116 pp.
26. EDMUND BECK O.S.B., *Ephraems Hymnen über das Paradies. Übersetzung und Kommentar*. XII et 174 pp.
27-28. *Miscellanea Biblica et Orientalia R.P. Athanasio Miller completis LXX annis oblata*. A cura di A. METZINGER. VIII et 512 pp., 1 tav.
29. RENATO PERINO S.S.P., *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*. 214 pp.
30. POLYCARP SHERWOOD O.S.B., *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor*. VIII et 64 pp.
33. EDMUND BECK O.S.B., *Ephraems Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen*. VIII et 132 pp.
35. JEAN PIERRE MÜLLER O.S.B., *Le Correctorium corruptorii «Quaestione »*. Edition critique. XXXII et 160 pp.
36. POLYCARP SHERWOOD O.S.B., *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*. XVI et 236 pp.
44. *Regula Magistri – Regula S. Benedicti. Studia monastica*. A cura di B. STEIDLE. VIII et 144 pp.
47. JEAN DE PARIS (Quidort) O.P., *Commentaire sur les Sentences* (Reportation). Livre I. Edition critique par J.-P. MÜLLER. XL et 526 pp.
49. BERNHARD STOECKLE *«Gratia supponit naturam». Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*. XXIV et 408 pp.
50. *Analecta Monastica. Textes et études sur la vie des moines au moyen âge*. Sixième série. VIII et 212 pp.
51. JEAN LECLERCQ O.S.B., *Otia monastica. Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge*. VIII et 186 pp.
52. JEAN DE PARIS (Quidort) O.P., *Commentaire sur les Sentences* (Reportation). Livre II. Edition critique par J.-P. MÜLLER. XLII et 272 pp.
53. DENIS FARKASFALVY S.O. Cist., *L'inspiration de l'Ecriture Sainte dans la théologie de Saint Bernard*. 148 pp.
54. *Analecta Monastica. Textes et études sur la vie des moines au moyen âge*. Septième série. VI et 236 pp.
56. CHRISTIAN SCHÜTZ O.S.B., *«Deus absconditus - Deus manifestus». Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes*. XXVI et 398 pp.
57. ARMAND VEILLEUX O.S.B., *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*. 394 pp.
58. THEODOR W. KÖHLER O.S.B., *Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz O.P.* XXXIV et 542 pp.
59. BASIL STUDER O.S.B., *Zur Theophanie - Exegese Augustins. Untersuchung zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift «De Videndo Deo» (ep. 147)*. XXII et 106 pp.
60. P. FUERTH, *The Concept of Catholicity in the Documents of the World Council of Churches 1948-1968*. XIV et 294 pp.
62. LAZARE DE SEILHAC, *L'utilisation par S. Césaire d'Arles de la Règle de S. Augustin*. 350 pp.
63. *Sapientiae procerum amore. Mélanges médiévistes offerts à Dom Jean-Pierre Müller O.S.B.* édités par T. W. KÖHLER XX et 514 pp., 1 tav.
66. *Sacramentum 3. – Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*. 254 pp.
67. PIUS-RAMON TRAGAN O.S.B., *La parabole du «Pasteur» et ses explications: Jean, 10,1-18. La genèse, les milieux littéraires*. 480 pp.
68. *Analecta liturgica 1. – Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser O.S.B.* XVI et 632 pp., 1 tav.
69. *Analecta liturgica 2.* – A. SANTANTONI, *L'Ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'Ordinazione nelle antiche Liturgie dell'Occidente*. 306 pp.
70. *Commandements du Seigneur et libération évangélique. Études monastiques*. 322 pp.
71. *Unitatis redintegratio 1964-1974. The Impact of the Decree on Ecumenism*. 176 pp.
73. *Analecta liturgica 4.* – UMBERTO FRANCA O.F.M., *Le antifone bibliche dopo Pentecoste. Studio codicologico storico testuale con appendice musicale*. 665 pp., 16 tav.
74. *Sacramentum 4.* – «Baptême - Eucharistie - Ministère ». *Réflexions de théologiens catholiques sur le document oecuménique* «La Réconciliation des Eglises». 250 pp.
75. M. ELENA MAGHERI CATALUCCIO - A. UGO FOSSA, *Biblioteca e cultura a Camaldoli*. XXIV et 600 pp., 2 tav.
76. *Sacramentum 5.* – K. W. IRWIN, *American Lutherans and Roman Catholics in Dialogue on the Eucharist: A Methodological Critique and Proposal*. 192 pp.

77. JEAN-DAMASCÈNE BROEKAERT O.S.B., *Bibliographie de la Règle de Saint Benoît. Editions latines et traductions imprimées de 1489 à 1929. Description diplomatique de 1239 numeros*. Tome I, de 1489 à 1750. 480 pp.
78. IDEM, Tome II, de 1751 à 1929. 481-948 pp.
79. *Sacramentum* 6. – *Lex orandi, les credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini O.S.B.* A cura di G. J. BÉKÉS e G. FARNEDI. 380 pp.
80. MAURO PEDRAZZOLI, *Intellectus quaerens fidem. Fede-ragione in W. Pannenberg*. 336 pp.
81. *Sacramentum* 7. – «Confessio fidei», *International Colloquium*. Edited by G. J. BÉKÉS and H. MEYER. 172 pp.
82. *Analecta liturgica* 5. – ILDEBRANDO SCICOLONE, *Il Cardinale Giuseppe Tomasi di Lampedusa e gli inizi della scienza liturgica*. 229 pp.
83. RICHARD YEO O.S.B., *The Structure and Content of Monastic Profession*. 360 pp.
84. *Commentaria in S. Regulam, I*. A cura di J. GRIBOMONT. 144 pp.
85. *Consuetudines monasticae*. Eine Festgabe für Kassius Hallinger, hrsg. von J. F. ANGERER und J. LENZENWEGER. 446 pp.
86. *Analecta liturgica* 6. – LUIGI TARCISIO COLOMBOTTI, *L'eucarestia al centro di ogni istituzione*. 383 pp.
87. *Analecta liturgica* 7. – *I simboli dell'iniziazione cristiana*. Atti del I Congresso internazionale di Liturgia, 25-28 maggio 1982. A cura di G. FARNEDI. 280 pp.
88. *Analecta liturgica* 8. – FRANCO SEGALA, *Immagini della beatitudine del «Liber orationum psalmographus»*. 546 pp.
89. *Analecta liturgica* 9. – CUTHBERT JOHNSON O.S.B., *Prosper Guéranger (1805-1875): A Liturgical Theologian. An Introduction to his liturgical writings and work*. 473 pp.
90. *Sacramentum* 8. – *Fede e sacramenti negli scritti giovannei*. A cura di P.-R. TRAGAN. 245 pp.
91. *Analecta liturgica* 10. – *Paschale mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prof. Salvatore Marsili (1910-1983)*. A cura di G. FARNEDI. 235 pp.
92. *Sacramentum* 9. – *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico*. A cura di G. FARNEDI e PH. ROUILLARD. 232 pp.
93. *Analecta liturgica* 11. – *La celebrazione cristiana del matrimonio*. Atti del II Congresso internazionale di Liturgia, 27-31 maggio 1985. A cura di G. FARNEDI. 387 pp.
94. ELMAR SALMANN O.S.B., *Neuzeit und Offenbarung*. 392 pp.
95. *Analecta liturgica* 12. – *Traditio et progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent*. A cura di G. FARNEDI. 692 pp.
96. GREGORIO PENCO, *Medioevo monastico*. 586 pp.
97. *S. Anselmo. Saggi storici e di attualità*. A cura di G. J. BÉKÉS. 350 pp.
98. PIUS ENGELBERT, *Geschichte des Benediktinerkollegs St. Anselm in Rom*. 300 pp., 8 tav.
99. *Analecta liturgica* 13. – SEBASTIÀ JANERAS, *Le vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine*. 443 pp.
100. *La teologia mistico-sapienziale di Anselm Stolz*. A cura di E. SALMANN. 125 pp.
101. *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta*. A cura di M. HOEGEN. 264 pp.
102. *Analecta liturgica* 14. – *La celebrazione del triduo pasquale. Anamnesis e mimesis*. Atti del III Congresso internazionale di Liturgia, 9-13 maggio 1988. A cura di I. SCICOLONE. 308 pp., 24 tav.
103. *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*. A cura di G. PENCO. 197 pp.
104. JEREMY DRISCOLL, *The «Ad Monachos» of Evagrius Ponticus*. 432 pp.
105. *Analecta liturgica* 15. – *Psallendum. Miscellanea di studi in onore del Prof. Jordi Pinell i Pons, O.S.B.* A cura di I. SCICOLONE. 376 pp.
106. *Sacramentum* 10. – *Alle origini del battesimo cristiano. Radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche*. Atti dell'VIII Convegno di Teologia Sacramentaria, Roma 9-11 marzo 1989. A cura di P.-R. TRAGAN. 296 pp.
107. BASIL STUDER, *Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter*. 552 pp.
108. *Analecta liturgica* 16. – BOLESLAW KRAWCZYK, *Liturgia e laici nell'attività e negli scritti di Pius Parsch*. In preparazione.
109. *Sacramentum* 11. – *Sacramenti ed etica. I sacramenti della chiesa tra preoccupazioni dottrinali, interesse disciplinare ed esperienza vissuta*. Atti del simposio della Specializzazione Dogmatico-Sacramentaria presso la Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 15-16 marzo 1991. A cura di M. LÖHRER. 112 pp.
110. *Analecta liturgica* 17. – *Εὐλόγημα: Studies in Honor of Robert Taft, S.J.* A cura di E. CARR, S. PARENTI, A.-A. THIERMEYER e E. VELKOVSKA. In preparazione.
111. ELMAR SALMANN, *Der Geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie*. 512 pp.
112. *Analecta liturgica* 18. – ANTOINE CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome du Ve au VIIIe siècle. Une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie* in urbe *et* extra muros. Présentation d'A. NOCENT. 360 pp.
113. *Analecta liturgica* 19. – *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli*. Atti del IV congresso internazionale di liturgia, Roma Pontificio Istituto Liturgico 6-10 maggio 1991. A cura di I. SCICOLONE. In preparazione.

STUDIA ANSELMIANA
Via Porta Lavernale, 19 – 00153 Roma