

# Das Johannesevangelium als Erinnerung an die Zukunft der Vergangenheit

## Gegenwärtiges Erinnern und modalisierte Zeit<sup>1</sup>

Hans-Joachim Eckstein

Nach dem Johannesevangelium ist es bekanntlich die Aufgabe des Parakleten, die Gemeinde nach dem Aufstieg Jesu zu seinem himmlischen Vater „alles zu lehren und sie zu *erinnern* alles des, was Jesus ihnen gesagt hat“ (... καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ] Joh 14,26)<sup>2</sup>. Und „was *zukünftig* ist, wird er ihnen verkündigen“ (καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν Joh 16,13). Auf welche Zeitstufe ist das Zeugnis des Geistes der Wahrheit aber dann primär bezogen? Soll er rückgewandt an die durch Jesu Wirken bestimmte *Vergangenheit* erinnern?<sup>3</sup> Soll er die Jünger vor allem zum Zeugnis vor der Welt im Hier und Jetzt der *Gegenwart* befähigen?<sup>4</sup> Oder will seine Verkündigung den Blick gerade auf die *Zukunft* lenken und damit auf das, was die Gemeinde selbst als Erfahrung und Anschauung noch vor sich hat – und somit weder *erinnern* noch *sehen*, sondern bisher nur *erwarten* kann.

---

1 Abgedruckt in: Memory in the Bible and Antiquity, L.T. Stuckenbruck / S.C. Barton / B.G. Wold, WUNT I, Tübingen 2007, 299-319S. zur neueren Diskussion R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1989 (spez. 130-157.354-359); ders., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt 2000 (spez. 246-264); C. Link, *Schöpfung*, spez. 446-454; N. Luhmann, *Temporalisierungen*, in: Ders., *Die Gesellschaft der Gesellschaft II*, Frankfurt 1997, 997-1016; J. Moltmann, *Zukunft der Schöpfung*, München 1977 (spez. 9-25); J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995 (spez. 313ff); A.M.K. Müller, *Wende der Wahrnehmung*, München 1978 (spez. 142ff.194ff); ders., *Das unbekannte Land*, München 1987 (spez. 210-249); A.N. Whitehead, *Abenteuer der Ideen*, Frankfurt 1971 (spez. 350f); H.-J. Eckstein, *Die Gegenwart im Licht der erinnerten Zukunft. Zur modalisierten Zeit im Johannesevangelium*, in ders.: „Der aus Glauben Gerechte wird leben“. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Münster 2003, 191-211.

2 Dementsprechend wird bereits in den proleptischen Kommentaren des Erzählers Joh 2,17.22 und 12,16 auf das spätere Erinnern der Jünger abgehoben (jeweils μιμησκομαι im Aor. Pass. mit reflexiver Bedeutung). Nach der Auferstehung Jesu sollten sich seine Jünger sowohl des *Wortes* Jesu erinnern (ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγε Joh 2,22) als auch der Übereinstimmung des Redens und Handelns Jesu mit der Ankündigung der *Schrift* (ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστὶν Joh 2,17; ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ 12,16). So wie dem aktiven Erinnern (ὑπομιμνήσκω im JohEv nur 14,26) im spezifisch biblischen Sprachgebrauch das *Verkündigen* bzw. *Lehren* assoziiert ist (ἐκείνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς Joh 14,26; vgl. Joh 16,12-15 ἀναγγέλλω), so entspricht dem passiv reflexiven *Erinnern* das *Glauben* – Joh 2,22: ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ... καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς. Im Sinne des apokalyptischen Trostes ist Jesu Vorankündigung des „Erinnerns“, „Gedenkens“ (μνημονεύω) in der Stunde der Verfolgung zu verstehen – Joh 16,4: ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν μνημονεύητε αὐτῶν ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν. Ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον, ὅτι μεθ' ὑμῶν ἤμην (vgl. zu μνημονεύω im JohEv noch Joh 15,20: μνημονεύετε τοῦ λόγου οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν, und 16,21: οὐκέτι μνημονεύει [ἡ γυνή] τῆς θλίψεως διὰ τὴν χαράν).

3 S. zu „erinnern“ und „gedenken“ O. Michel, Art. μιμησκομαι κτλ, ThWNT IV, Stuttgart 1942, 678-687; s. ferner ThWNT X/2, Stuttgart 1979, 1178f; R. Leivestad, Art. μιμησκομαι, EWNT II, Stuttgart 1981, 1057-1059; R.H. Bartels, Art. μιμησκομαι / Gedenken, TBLNT I, 3. Aufl., Wuppertal 1972, 454-459; O. Michel, Art. μιμησκομαι κτλ, ThWNT IV, 678-687; P. Bonnard, *Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament*, CRThPh 3, Genf u.a. 1980; J. Zumstein, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999.

4 Zur Perspektive der Befähigung zum Zeugnis vor der Welt s. vor allem den 3. und 4. Parakletspruch 15,26f und Joh 16,7b-11, in denen die überlieferungsgeschichtlich relevanten Parallelen Mk 13,9-13 (par Mt 10,19f und vor allem Lk 12,11f τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς) am deutlichsten erkennbar werden.

Zweifellos will der vierte Evangelist eine durch Schwierigkeiten und Verfolgungen furchtsam gewordene Gemeinde aufs Neue ermutigen und sie in ihrem Glauben vergewissern (vgl. Joh 20,30f). Dazu wählt er aber nicht auf der synchronen Ebene die Gattung der *brieflichen* Kommunikation, noch weckt er die Erwartung auf das Kommende und die Hoffnung auf das Noch-Ausstehende mithilfe der diachronen Darstellungsweise der *Apokalypse*, sondern er *vergegenwärtigt* in Gestalt der Evangeliumserzählung die *Vergangenheit* und Grundlage des Glaubens um ihrer noch nicht erschöpften *Zukunft* willen. So stellt das Johannesevangelium die Gegenwart ins Licht der erinnerten Zukunft und bietet auf diese Weise ein eindrückliche Perspektive auf eine vielfältig modalisierte Zeit.

Aber was haben wir uns unter „erinnerter Zukunft“ vorzustellen, und was unter „modalisierter Zeit“? Da scheint die schlichte Rede von „der Gegenwart“ schon eindeutiger zu sein; denn was Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft anbelangt, so haben wir von jeder von ihnen durchaus ein bestimmtes Verständnis. Wir können sie als drei klar abgegrenzte Zeitstufen bestimmen, deren Reihenfolge unumkehrbar festzustehen scheint. Ob wir uns den Fortgang der Zeit eher zirkular vorstellen oder linear, ob in Kreisbewegungen oder geradlinig auf einer Zeitachse verlaufend – die Vergangenheit liegt offensichtlich *hinter uns*, die Zukunft liegt *vor uns*, und wir selbst befinden uns zur Zeit in der Gegenwart.

Vielleicht sind wir auch mit der geläufigen Zuordnung der Modalitäten der Logik zu den drei Zeitstufen vertraut: Dann ordnen wir das Vergangene dem Bereich des *Faktischen* zu, das Zukünftige dem Feld des *Möglichen* und das Gegenwärtige dem *Wirklichen*, der Sphäre des Erscheinens der Phänomene<sup>5</sup>.

Aber ist die Rede von den drei Zeitstufen, die je für sich existieren sollen und die voneinander getrennt zu bestimmen wären, wirklich angemessen? Was meinen wir z.B. präzise, wenn wir von „Gegenwart“ reden? Ist dieses ablaufende Jahr, in dem wir leben, insgesamt gegenwärtig, wo doch die ersten Monate des Jahres schon vergangen und die übrigen Monate noch zukünftig sind? Kann man sagen, dass ein Monat gegenwärtig ist, wenn seine ersten Wochen schon vergangen sind, die letzte aber noch aussteht? Kann eine einzige Woche, ein Tag, ja eine einzige Stunde *als ganze* gegenwärtig sein?

Folgt man diesen Gedanken Augustins in seinen *Confessiones*<sup>6</sup>, dann verflüchtigt sich die Gegenwart in letzter Konsequenz zu einem gedachten Nullpunkt auf der Zeitachse, sie reduziert sich zu jenem Schnittpunkt der drei Zeitdimensionen, in dem aus Zukunft sogleich Vergangenheit wird. Um es mit Reinhart Koselleck zu formulieren: „Sie wird zu jenem Augenblick, der sich ständig entzieht“<sup>7</sup>, so dass im Leben letztlich nichts Gegenwart ist. „Die Gegenwärtigkeit wird zu einem gedachten Nichts, das uns immer darauf verweist, sowohl der Vergangenheit wie der Zukunft anzugehören.“<sup>8</sup>

Freilich kann man im Anschluss an die „Bekenntnisse“ Augustins auch zu einem scheinbar gegensätzlichen Standpunkt gelangen und fragen, ob man von Vergangenheit und Zukunft

5 Vgl. C. Link, *Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts*, HAST 7/2, Gütersloh 1991, 439-454.512-526, hier 447f und Anm. 448.

6 A. Augustinus, *Confessiones*, XI: Gottes schöpferisches Wirken, J. Bernhart, 3. Aufl., München 1966, hier Conf XI, 15.

7 R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt 2000, spez. 246-264, hier 247.

8 A.a.O., 247, Vgl. ebd.: „Der Mensch ist immer schon vergangen, solange er noch eine Zukunft vor sich hat. Und erst wenn er aufgehört hat, sowohl vergangen wie zukünftig zu sein, ist er tot.“

überhaupt sagen kann, dass sie als solche „sind“<sup>9</sup>. Da die Zukunft *noch nicht* „ist“, sondern erst „sein wird“ und die Vergangenheit schon *nicht mehr* ist, sondern „war“, lässt sich im eigentlichen Sinne nur von der Gegenwart sagen, dass sie „ist“<sup>10</sup>. Wie können wir dann aber überhaupt von drei Zeiten reden? Für Augustin (Confessiones XI, 20) erscheint die Folgerung ganz klar und deutlich: „Weder das Zukünftige ist noch das Vergangene, und man kann auch von Rechts wegen nicht sagen, es gebe drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Vielleicht sollte man richtiger sagen: es gibt drei Zeiten: Gegenwart des *Vergangenen*, Gegenwart des *Gegenwärtigen* und Gegenwart des *Zukünftigen*. Denn diese drei sind in der Seele, und anderswo sehe ich sie nicht. Gegenwart des Vergangenen ist die *Erinnerung*, Gegenwart des Gegenwärtigen die *Anschauung*, Gegenwart des Zukünftigen die *Erwartung*. Darf man so sagen, sehe ich in der Tat diese drei Zeiten und muss gestehen: es sind drei.“<sup>11</sup> Wenn uns auch die Gedanken Augustins in Hinsicht auf das ‚Sein‘ – bzw. ‚Nichtsein‘ – von Zukunft und Vergangenheit zunächst noch irritieren mögen, so haben wir zumindest schon erfahren, welchen Sinn die Rede von der „modalisierten Zeit“ hat: Die Vergangenheit ist für den Menschen nicht *als solche* zugänglich, sondern nur im Modus der *Gegenwart* der Vergangenheit und in Gestalt der *Erinnerung* und *Erfahrung*, und die Zukunft ist für den Menschen nicht *als solche* erfahrbar, sondern nur im Modus der *Gegenwart* der Zukunft und in Gestalt der *Erwartung* – die sich in Zuversicht oder auch in Angst äußern kann<sup>12</sup>.

Nun sind wir in den letzten Jahrzehnten der Diskussion zur „Geschichtlichen Zeit“ und zu den „Zeitgeschichten“ über die Beobachtungen Augustins noch einen erheblichen Schritt hinausgegangen.<sup>13</sup> Wir haben einerseits erkannt, dass alle Zeitdimensionen in einer jeweiligen Gegenwart enthalten sind, so dass sie sich von dort aus entfalten lassen. Andererseits ist uns deutlich, dass diese Zeitstufen dennoch nicht auf ein und dieselbe Gegenwart zurückbezogen werden können, weil sich die Gegenwart doch auf dem Weg von der Zukunft in die Vergangenheit ständig entzieht.

So bietet sich als plausible gedankliche Lösung an, dass die drei Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ihrerseits *verzeitlicht* vorzustellen sind. So wie es in der gegenwärtigen Gegenwart eine in Erinnerung und Erfahrung gegenwärtige *Vergangenheit* gibt und eine in Erwartung gegenwärtige *Zukunft*, so lässt sich Entsprechendes auch für die anderen Zeitdimensionen erschließen. Und dies gilt unabhängig davon, ob man die jeweilige Gegenwart auf ihren Augenblick verflüchtigt sehen will oder im alle Dimensionen umfassenden Sinne<sup>14</sup>. Dementsprechend ist es sinnvoll, auch einer *vergangenen* Gegenwart ihre vergangenen *Vergangenheiten* und ihre vergangenen *Zukünfte* zuzuordnen. Schließlich ergibt sich aus der geschichtlichen Erfahrung auch die Erwartung, dass einer noch *zukünftigen* Gegenwart wiederum ihre zukünftige *Vergangenheit* und ihre zukünftige *Zukunft* entsprechen sollten.

Wenn auf diese Weise die drei Zeitdimensionen ihrerseits verzeitlicht werden, ergeben sich grundsätzlich dreimal drei Kombinationen, indem jeweils die Gegenwart, die Vergangenheit und die Zukunft auf ihre jeweilige Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hin reflektiert

9 A. Augustin, Confessiones XI, 14.

10 Und dass die Vergangenheit „war“, gilt präzise gefolgert auch nicht für sie als vergangene und dem Nichtsein Verfallene, sondern nur für ihr einstiges Gegenwärtigsein.

11 A. Augustin, Confessiones XI, 20.

12 Zu den verschiedenen Modi der Zeit s.u. die Übersicht im Anhang.

13 zur Literatur s.o. Anm. 1.

14 Vgl. R. Koselleck, Zeitschichten, 248f.

werden. Wie der Gegenwart der *Gegenwart* (abgekürzt: GG) einerseits die *Vergangenheit* der Gegenwart (VG) und die *Zukunft* der Gegenwart (ZG) zugeordnet werden, so ist dann auch hinsichtlich der *Vergangenheit* von einer *Vergangenheit* der Vergangenheit (VV), einer *Gegenwart* der Vergangenheit (GV) und einer *Zukunft* der Vergangenheit (ZV) zu sprechen. Schließlich wird gedanklich auch die *Zukunft* nach *Vergangenheit* der Zukunft (VZ), *Gegenwart* der Zukunft (GZ) und *Zukunft* der Zukunft (ZZ) differenziert<sup>15</sup>.

Für den Geschichtstheoretiker liegt der Reiz dieser an sich logischen, wenn auch zunächst etwas verwirrenden Auffächerung der Zeiten vor allem darin, dass sich mit Hilfe dieser Kategorien alle geschichtlichen Zeitbestimmungen formal hinreichend erfassen lassen<sup>16</sup>. Er kann mit ihrer Hilfe einleuchtend Dauer, Wechsel und Einmaligkeit geschichtlicher Ereignisse bestimmen und plausibilisieren, dass jede Geschichte jeweils „Gegenwartsgeschichte“ *ist, war* und *sein wird*<sup>17</sup>. Für den exegetischen und hermeneutischen Zusammenhang liegt der Erkenntnisgewinn darüber hinaus in den zahlreichen Facetten, die sich durch die mehrfache Modalisierung der Zeit für das Verständnis von *geschichtlichen Texten* und von der *Geschichte durch Texte* ergeben.

Wenn die Modi der *Erinnerung*, der *Anschauung* und der *Erwartung* nicht nur mit der Gegenwart in ihrer Differenziertheit verbunden werden, sondern zusätzlich mit den Schichten der Vergangenheit und der Zukunft, ergeben sich vielfache Möglichkeiten der zeitlichen Verflechtung, der wechselseitigen Prägung und Inspiration. Nicht nur wird die *Gegenwart* unter Einfluss der bisherigen Erinnerung und Erfahrung – d.h. durch die Gegenwart der *Vergangenheit* – wahrgenommen und gestaltet, sondern umgekehrt wird auch die *Erinnerung* – d.h. das Gegenwärtige an der Vergangenheit – von der Anschauung der *Gegenwart* her gedeutet und von der gegenwärtigen Erfahrung her neu verstanden.

Es leuchtet auch unmittelbar ein, dass die Erwartung des *Zukünftigen* – sie mag sich in Zuversicht oder Angst äußern – Einfluss auf die *gegenwärtige* Gestaltung und Anschauung der Wirklichkeit hat: Die Gegenwart der *Zukunft* beeinflusst die Gegenwart der *Gegenwart*. Insofern entfaltet die Zukunft in dem, was ihr vorausgeht – also in der Vergangenheit der Zukunft, d.h. der Gegenwart – „eine sehr lebendige Wirksamkeit“<sup>18</sup>. Umgekehrt hat die gegenwärtige Erwartung – als Modus der *Gegenwart der Zukunft* – aber unbestreitbar auch Konsequenzen für die *Zukunft der Gegenwart*. Denn was *morgen* gegenwärtig sein wird, hat sein *Gestern* im *Heute*.

Schließlich ist das Augenmerk vor allem darauf zu richten, dass sich auch die Erwartung bezüglich des *Zukünftigen* nicht isoliert aus der Anschauung und dem Erleben der *Gegenwart* speist, sondern zugleich – und vor allem – aus der *Erinnerung* und der personalen wie interpersonalen *Erfahrung der Vergangenheit*. Auf diese Weise wird auch die *Erwartung* – also die Gegenwart der Zukunft – noch durch die *Erinnerung* – also die Gegenwart der Vergangenheit – geprägt; und es ist möglich, dass durch die Erinnerung an die *Zukunft der Vergangenheit* nicht nur die *gegenwärtige Erwartung*, sondern infolgedessen auch die *zukünftige Erfahrung der Wirklichkeit* grundlegend beeinflusst wird. Die „erinnerte Zukunft“ vermag also sowohl die *Gegenwart der Zukunft* – d.h. die *Erwartung* – als dann in Folge auch die *Zukunft der Gegenwart* – d.h. die *kommende Wirklichkeit* – zu inspirieren und neu zu gestalten.

15 Zur Übersicht s.u. Vgl. A.M.K. Müller, *Wende der Wahrnehmung*, 142ff.194ff.; C. Link, *Schöpfung*, 552ff.

16 Vgl. R. Koselleck, *Zeitschichten*, 249.

17 Vgl. ebd.

18 A.N. Whitehead, *Abenteuer der Ideen*, Frankfurt 1971, 350f.

So erscheint die Vergangenheit im Licht ihrer sich *gegenwärtig verwirklichenden Zukunft*; und die zuversichtliche Erwartung des Kommenden speist sich nicht nur aus der gegenwärtigen Anschauung, sondern zugleich aus der *erinnerten Hoffnung der Vergangenheit*.

## II

Nachdem wir mit der Erwähnung der „erinnerten Zukunft“ – neben „modalisierter Zeit“ und „Gegenwart“ – nunmehr auch die dritte anfangs problematisierte Wendung aufgenommen haben, wollen wir uns sogleich an unsere – bei so viel Theorie vielleicht auch schon vergangene – Erwartung erinnern, gegenwärtig etwas Anschauliches zum Johannesevangelium zu erfahren.

Fragen wir im herkömmlichen Sinne nach der *Gegenwart seiner Entstehungssituation*, so mögen wir zunächst eine doppelte Verlegenheit empfinden. *Erstens* ist auch das vierte Evangelium anonym verfasst, so dass wir den vertrauten Verfasseramen Johannes nicht dem Textbestand des Evangeliums entnehmen können, sondern erst der Inscriptio früher Handschriften und der Zuordnung des Irenäus gegen Ende des 2. Jh. n.Chr.<sup>19</sup> Zwar versichern die Herausgeber des Evangeliums in den Abschlussversen des letzten Kapitels (21,24), dass das vorliegende Zeugnis durch *den* Jünger verbürgt sei, „den Jesus liebte“ – der also eine herausgehobene Vertrauensstellung genoss (ὁ μαθητῆς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς)<sup>20</sup>. Aber selbst durch die zusätzlichen Informationen des Schülerkreises wird lediglich die Identifizierung des „geliebten Jüngers“ mit dem Zeugen unter dem Kreuz (19,35f) bzw. dem „anderen Jünger“ ([ὁ] ἄλλος μαθητῆς 18,15f; 20,2ff) nahe gelegt, nicht aber der Name dieses Zeugen verraten<sup>21</sup>.

Wenn die spätere Tradition – wie bei Irenäus erstmals belegt<sup>22</sup> – in Johannes, dem Sohn des Zebedäus, den Gewährsmann bzw. sogar den Verfasser des vierten Evangeliums erkennt<sup>23</sup>,

19 S. p<sup>66.75</sup> ab dem Ende des 2. Jh. n.Chr. Von der Zuordnung der Verfasserangabe zu unterscheiden ist die Frage der früheren Bezeugung des Evangeliums selbst (s. neben p<sup>66</sup> vor allem p<sup>52</sup> und p90 [= P. Oxy. 3523]), der M. Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, WUNT 67, Tübingen 1993, 21ff detailliert nachgeht.

20 S. in variierenden Formulierungen Joh 13,23ff; 19,26f; 20,2ff (ἐφίλει); 21,7.20ff.

21 Sicher ist nur, dass es nicht Simon Petrus sein kann, weil dieser dem „geliebten Jünger“ in der Erzählung ausdrücklich gegenübergestellt wird, und dies – nicht nur, aber am deutlichsten beim Lauf zum leeren Grab (20,2-10) – um den Primat des ersten Zeugen „wetteifernd“. – Die verschiedenen Versuche, den Verfasser mit anderen namentlich genannten Jüngern zu identifizieren, konnten sich in der Diskussion nicht durchsetzen – ob wir dabei an *Lazarus*, den Auferweckten, denken (vgl. Joh 11,3.5; 12,1.9), an den Namensvetter *Johannes Markus* oder an *Andreas*, den mehrmals hervorgehobenen Bruder des Simon Petrus (für letzteren tritt K. Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1997, 96ff, ein). Wie sollte sich das Nebeneinander von Namensnennung und anonymer Umschreibung plausibel erklären lassen? – Unter den drei Jüngern, die nach Markus eine Sonderstellung unter den Zwölf einnahmen, kam nur Johannes Zebedäus neben Petrus als Gewährsmann für das vierte Evangelium in Frage, da Jakobus, der Bruder des Johannes, bereits in den vierziger Jahren den Märtyrertod erlitt (Act 12,1f; vgl. Mk 10,39).

22 Für die kleinasiatische Tradition s. Irenäus, *adv. Haer.* III 1,1; vgl. Euseb, *HE V* 8,4; für die römische Tradition s. Canon Muratori, 9ff.

23 So in der neueren Diskussion z.B. D. Guthrie, *New Testament Introduction*, Nachdr. d. 3. Aufl. v. 1970, London 1974, 241ff, spez. 264; L. Morris, *The Gospel according to John*, NICNT, 2. Aufl., Grand Rapids 1995, 4ff. Zumindest als Quelle und Gewährsmann identifizieren den Apostel Johannes z.B. C.K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, Übs. H. Bald, KEK (Sonderbd.), Göttingen 1990, 115ff.148f; R.E. Brown, *The Gospel according to John*, 2 Bde., AncB 29/29A, New York u.a. 1966/70, LXXXVII-CII; vgl. auch die bei W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, 21. Aufl., Heidelberg 1983, 202ff, Referierten (spez.

lässt sich das wohl mit der synoptischen Darstellung der drei herausgehobenen Jünger innerhalb des Zwölferkreises erklären. Im Johannesevangelium selbst finden sich die speziellen Überlieferungen zu den beiden Zebedaiden Johannes und Jakobus aber gerade nicht. Zudem weisen die Spuren innerhalb des Evangeliums nicht nach Galiläa, sondern vielmehr in den *Süden*<sup>24</sup> respektive nach *Jerusalem*, wo der nicht namentlich genannte „andere Jünger“ sogar Zugang zum Haus des Hohenpriesters gehabt haben soll (18,15f), was für den galiläischen Fischer Johannes ungewöhnlich wäre. So legt sich die Erklärung nahe, dass der „geliebte Jünger“, der als Garant und Bürge des entfalteten Evangeliums angegeben wird, nicht einer der drei Vertrauten innerhalb des Zwölferkreises entsprechend den Synoptikern gewesen sein wird, sondern nach Überzeugung der Herausgeber vielmehr *an deren Stelle* hervorzuheben ist. Dass es sich bei ihm nicht um eine *reine Idealgestalt*<sup>25</sup> handeln kann, macht die ausführliche Auseinandersetzung mit seinem unerwarteten Ableben nach Joh 21,20ff deutlich. Und dass sowohl die aufgenommenen Überlieferungen wie auch die Ausführungen des Evangelisten selbst nicht spezifisch *heidenchristliche*<sup>26</sup>, sondern *judenchristliche* Prägung aufweisen<sup>27</sup>, lässt sich – im Kontext alttestamentlicher und jüdisch-hellenistischer Literatur sowie der erwiesenermaßen judenchristlichen Überlieferungen im Neuen Testament – vielfältig verifizieren.

Bleiben also sowohl die Gestalt des „geliebten Jüngers“ wie auch die Identifizierung des Verfassers bzw. der Herausgeber des Evangeliums in seiner Endform geheimnisvoll, so besteht die gleiche Offenheit – und Verlegenheit – *zweitens* auch hinsichtlich der *Adressaten*, in deren Gegenwart und Wirklichkeit hinein das Evangelium entfaltet werden soll. Können wir sie uns gemäß der späteren Wirkungsgeschichte in *Ephesus*<sup>28</sup> vorstellen oder eher in *Syrien*<sup>29</sup>? Weist die Hervorhebung des Wirkens Jesu in Judäa und Jerusalem eher in den *Süden Palästinas*

---

202, Anm. 182; 209, Anm. 208). Zur kritischen Auseinandersetzung mit der Identifizierung des Lieblingsjüngers mit dem *Zebedaiden Johannes* s. ausführlich M. Hengel, *Die johanneische Frage*, 86ff.210ff.318ff (der selbst den *Presbyter Johannes* als Gewährsmann des JohEv identifiziert); P. Parker, *John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel*, JBL 81 (1962), 35-43 (der seinerseits *Johannes Markus* als Autor sieht); W.G. Kümmel, a.a.O., 202ff.

24 Wo nach Joh 1,35ff (diff. Mk 1,16-20 par.) nicht nur die Berufung der ersten Jünger – einschließlich des nicht namentlich benannten Johannesjüngers von Joh 1,35.37.40 –, sondern nach Joh 3,22; 4,1f auch die Taufstätigkeit Jesu – resp. seiner Jünger – stattfindet.

25 S. z.B. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, 21. Aufl., Göttingen 1986, 369f (als Repräsentanz des *Heidenchristentums*); ders., *Art. Johannesevangelium*, RGG3 III, Tübingen 1959, 849; A. Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Oslo 1959, 11ff (als Repräsentanz des *johanneischen Prophetentums*); E. Käsemann, *Ketzer und Zeuge*, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 180; neuerdings U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1997, 15f (als Repräsentanz „*aller Jünger der ganzen Kirche aller Zeiten*“).

26 So z.B. S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1972, 12: „Der vierte Evangelist dürfte also ein uns unbekannter, gnostisierender Heidenchrist sein“.

27 S. z.B. K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, 4. Aufl., München 1992, 55ff.75ff.183f; L. Schenke, *Das Johannesevangelium. Einführung – Text – dramatische Gestalt*, Stuttgart u.a. 1992, 115ff; dezidiert und ausführlich A. Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten*, in: K.H. Rengstorff (Hg.), *Johannes und sein Evangelium*, WdF 82, Darmstadt 1973, 28-201, spez. 28f; ders., *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt*, Stuttgart 1930; M. Hengel, *Die johanneische Frage*, 276ff.

28 So z.B. C.K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, 78f; R.E. Brown, *The Gospel according to John*, CIII; M. Hengel, *Die johanneische Frage*, 99f.290ff.

29 So z.B. R. Bultmann, *Art. Johannesevangelium*, RGG3 III, 849; P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin u.a. 1975, 460; W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, 212; J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes I*, 50f.

oder deuten die vorausgesetzten politischen Verhältnisse mit der quasiinstitutionellen Autorität der Pharisäer schließlich in den *Nord-Osten*, in die Landschaften Gaulanitis und Bata-näa<sup>30</sup>?

Wo immer man die ersten Adressaten des Evangeliums verorten will, es wird jedenfalls an eine Gemeinde zu denken sein, für die die jüdische Ablehnung des Bekenntnisses zu Jesus als Sohn Gottes und Messias Israels noch eine unmittelbare und persönliche Relevanz hat. Denn die Auseinandersetzung mit der Synagoge, mit den „Pharisäern“<sup>31</sup> bzw. den „Oberpriestern und den Pharisäern“<sup>32</sup> wird in einer Schärfe geführt, die sich am ehesten durch eine aktuell empfundene Bedrohung und eine noch gegenwärtig anhaltende Konfrontation erklärt<sup>33</sup>. Mit der geprägten Wendung „die Juden“, die 67-mal erscheint<sup>34</sup>, sollen offensichtlich nicht nur im übertragenen Sinne die Repräsentanten der Christus gegenüber verschlossenen Welt bezeichnet werden. Vielmehr sind sowohl der Verfasser als auch zumindest Teile der Gemeinde, an die sich der Evangelist wendet, von dieser Ablehnungs- und Ausgrenzungserfahrung noch persönlich berührt und prägend betroffen, wie auch die bedeutungsvollen Hinweise auf den Synagogenausschluss (ἀποσυνάγωγος γενέσθαι 9,22; 12,42; –ον ποιῆν 16,2) und das Motiv der „Furcht vor den Juden“ (ὁ φόβος τῶν Ἰουδαίων 7,13; 9,22; 12,42; 19,38) nahe legen.

Und falls sich in den sogenannten „Offenbarungsreden Jesu“ und im Bericht über die Abwendung vieler Jünger von Jesus in Joh 6,60ff auch die eigene Gemeindesituation widerspiegelt, dann ist es gerade die *hohe Christologie* und die *exklusive Soteriologie* des Evangeliums von dem menschgewordenen Sohn Gottes, die die Ablehnung durch die Ungläubigen und den Abfall vom Glauben veranlassen. Eine solche Ausgangssituation – einschließlich der werbenden Auseinandersetzung mit dem Schülerkreis Johannes des Täufers – lässt sich im letzten Drittel des 1. Jh. n.Chr. für keinen der traditionell vorgeschlagenen Orte prinzipiell ausschließen – ob in Palästina, in Syrien oder in Kleinasien. Und es fehlt auch nicht an Vermittlungsversuchen, nach denen die johanneische Gemeinde oder zumindest der Schülerkreis des „geliebten Jüngers“ sukzessive vom Süden Palästinas über die bezeichneten Stationen bis hin nach Ephesus übergesiedelt sein sollen<sup>35</sup>.

So umstritten die präzise historische Verortung der johanneischen Gemeinde und der Verfasserschaft in der exegetischen Diskussion auch sein mag, so lassen sich dem Evangelium – gerade hinsichtlich unserer spezifischen Themenstellung – dennoch auch weithin konsensfähige Grunddaten entnehmen. Dabei gehen wir mehrheitlich davon aus, dass sich die vom Evangelisten wahrgenommene gegenwärtige Gemeindesituation in der Darstellung der vergangenen Jüngersituation im Evangelium widerspiegelt und dass die Worte des irdischen Jesus zu seinen Jüngern im Hinblick auf die Situation der späteren Gemeinde und in Anbetracht der Erhöhung und Verherrlichung des Gottessohnes erinnert und verstanden werden. Vor allem in

30 So dezidiert K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, 157ff.

31 Joh 1,24.3.1; 4,1; 7,32.45.47.48; 8,(3.)13; 9,13.15.16.40; 11,46.47.57; 12,19.42; 18,3 (d.h. bis zur Gefangennahme Jesu; ab da werden die „Oberpriester“ – οἱ ἀρχιερεῖς im Plural als exekutives Konsistorium des Synedriums – ohne die Pharisäer genannt.

32 οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι: 7,32.45; 11,47.57; 18,3; vgl. unabhängig von der Erwähnung der Pharisäer 12,10; 18,35; 19,6 (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται); 19,15.21.

33 Anders U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 3. Aufl., Göttingen 1999, 487ff; ders., *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, Leipzig 1998, 9f; M. Hengel, *Die johanneische Frage*, 300ff.

34 Als Christus ablehnendes, nicht an ihn glaubendes Gegenüber in Joh 2,18.20; 6,41.52; 7,30.44; 8,20; 8,31-59 (s. V. 44); 10,31.39.

35 Vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, HThK IV/1, 3. Aufl., Freiburg u.a. 1972, 134; L. Schenke, *Das Johannesevangelium*, 124-128.

dem großen Abschnitt des Abschieds Jesu von seinen Jüngern in Joh 13,1 – 17,26 werden die Adressaten auf die Erfahrung von äußerer Ablehnung und Hass vorbereitet, auf Ausgrenzung und Verfolgung (Joh 15,18 – 16,4).

Der Trost dessen, der die Welt bereits überwunden hat und den Seinen Zuversicht und Frieden zuspricht, beginnt mit der Vorhersage und Feststellung: ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε – „In der Welt habt ihr Bedrängnis, Drangsal, Trübsal, Angst“ (Joh 16,33). Während sich die Christus verkennende Welt freuen wird, werden die Jünger weinen, wehklagen und trauern (ὅτι κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς ... ὑμεῖς λυπηθήσεσθε 16,20). Angesichts ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit erwarten die Jünger die Zukunft nicht in Zuversicht und Glauben, sondern in Angst und Erschrecken; und durch die Vergegenwärtigung ihrer Vergangenheit werden sie nicht etwa mit Freude (χαρά) und Frieden (εἰρήνη) erfüllt, sondern mit Wehmut und Traurigkeit (λύπη, vgl. 16,6.20.21.22).

Wenn fast die Hälfte des Evangeliums der Darstellung der *Abschiedssituation Jesu* gewidmet ist (13,1 – 20,31 bzw. 21,25) und das *Zurückgelassenwerden* und *Verlassensein der Jünger* als existenzielle Bedrohungssituation geschildert wird, erweisen sich darin sowohl die sensible Wahrnehmung wie auch das darstellerische Geschick des Evangelisten. Denn *in der Situation des Abschieds verdichtet sich und vergegenwärtigt sich die spannungsvolle und unumkehrbare Abfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*. In der freudigen Erinnerung und der zuversichtlichen Erwartung eines nicht gefährdeten Erlebens mag die Problematik der Zeit unbemerkt bleiben, und der Augenblick des Glücks kann als eine unbegrenzt ausgehende Gegenwart erscheinen. Mit der Perspektive des *Abschieds* aber verflüchtigt sich die anschauliche Gegenwart auf den Schnittpunkt, in dem die Zukunft unversehens zur Vergangenheit wird. Die Gegenwart der *Zukunft* – in Gestalt der *zuversichtlichen Erwartung* – verwandelt sich angesichts des drohenden Verlustes zur Gegenwart der *Vergangenheit* – in Gestalt der *trauernden* und *wehmütigen Erinnerung*. Was von der Zukunft bleibt, ist die Erinnerung an die vergangene Möglichkeit; und was die Gegenwart bestimmt, ist die Angst vor dem Verlust kommender Anschauung und zukünftiger Erfahrung.

Die Problematik der Gemeinde hat nach der Überzeugung des Evangelisten offensichtlich etwas mit der Wahrnehmung ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit und mit der Deutung ihrer Vergangenheit und Zukunft zu tun. So rätseln die Jünger nach Joh 16,16ff über den Sinn der Rede Jesu von der „geringfügigen Zeitspanne“, der „kleinen Weile“ – τὸ μικρόν –, in der sie ihn nicht als gegenwärtig anwesend und wirksam wahrnehmen werden: „Über ein Kleines und ihr werdet mich nicht mehr sehen, und wieder über ein Kleines und ihr werdet mich sehen“ (Joh 16,16.17.19). Denn das μικρόν, die „kleine Weile“, hat sich für die Wahrnehmung der Gemeinde im letzten Drittel des 1. Jh. n.Chr. zu einer andauernden Zeit der Trauer (λύπη) und der Bedrängnis und Angst (θλίψις) ausgedehnt; und die ehemals als geringfügig eingeplante Zeitspanne der mangelnden Anschauung und Erfahrung zieht sich in der Situation des Widerstandes und der Verfolgung unerträglich hin. Die Hoffnung auf das baldige Erscheinen Christi zur Erlösung der Seinen vom Himmel her droht für die Gemeinde inmitten der Wirklichkeit der Welt zu erlöschen; und die Zuversicht angesichts der Naherwartung der ersten Zeit ist der Mutlosigkeit und Angst in Anbetracht der Parusieverzögerung gewichen.

Dabei deutet nichts darauf hin, dass die ersten Adressaten des vierten Evangeliums etwa die Hoffnung auf eine zukünftige leibliche Auferstehung oder auf die endzeitliche Erscheinung Christi aus grundsätzlichen Erwägungen bestreiten würden. Nicht zufällig ist die Rede von der „Wiederkunft Christi“ (πάλιν ἔρχομαι 14,3) und vom „jüngsten Tag“ (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ 11,24) gerade den *traditionellen* Wendungen der johanneischen Überlieferung zur Eschatolo-



gie entlehnt. Das Kommen des Menschensohns zum Gericht (Joh 5,27ff), die Auferstehung der Toten am jüngsten Tag (Joh 11,24; vgl. 5,28f; 6,40.44.54), die Heimholung der an Christus Glaubenden in die himmlischen Wohnungen (Joh 14,1-3) und die zukünftige Teilhabe am ewigen Leben – all diese eschatologischen Glaubensinhalte werden von der Gemeinde noch traditionell bekannt und grundsätzlich anerkannt. Theoretisch weiß sie noch darum, dass die Stunde eschatologischer Heilserfüllung kommen wird – ἔρχεται ὥρα (Joh 5,28; vgl. 4,23; 5,25; 16,25).

Aber die Wirklichkeit ihrer Gegenwart ist *noch nicht* durch die zuversichtliche Erwartung des kommenden Lebens und *nicht mehr* durch die personale wie interpersonale Erinnerung an ein durch Christus eröffnetes Leben bestimmt. Sie lebt weder in der Wirklichkeitserfahrung erfüllender Gegenwart noch in dem Bewusstsein des „Jetzt“ der eschatologischen Stunde – gemäß der Erfüllungsformel: ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν (4,23; 5,25). Ihre *Vergangenheit* – wie die der ersten Jünger – liegt unwiederbringlich *hinter* ihnen, und ihre *Zukunft* liegt in unverfügbarer Weise *vor* ihnen, und sie selbst befinden sich zur *Zeit* in einer eingegengten Gegenwart, die sie in Trauer und Angst versetzt und sie dazu verleitet, die Vergangenheit wie die Zukunft ihres Glaubens zu verleugnen.

Ob die Gegenwart in solcher Situation als *Schnittpunkt* einer sogleich zur Vergangenheit werdenden Zukunft gedacht wird oder ob die Gegenwart umgekehrt als die *einzig anschauliche Zeitstufe* erscheint, von der man allein sagen kann, dass es sie wirklich ‚gibt‘ (wo sich doch Vergangenheit und Zukunft *als solche* der Wahrnehmung entziehen), – in jedem Fall erscheinen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihrer unumkehrbaren und unversöhnlichen Abfolge, nach der das *Faktische* mit dem *Vergangenen*, das *Wirkliche* mit dem *Gegenwärtigen* und das *Mögliche* ausschließlich mit dem *Zukünftigen* verbunden ist.

### III

Im Hinblick auf unsere anfänglichen Beobachtungen zur modalisierten Zeit und angesichts solcher Perspektiven der Gegenwart und Wirklichkeit erscheinen der theologische Ansatz und das literarische Vorgehen des Evangelisten umso eindrücklicher. Denn so sehr ihm im Markusevangelium – und vielleicht auch im Lukasevangelium – bereits ein Exempel für die Gattung „Evangelium“ vorgelegen haben mag, so wenig war die Entfaltung des Evangeliums von Jesus Christus zwangsläufig an die erzählerische Darstellung des irdischen Wirkens und Verkündigens Jesu gebunden.

Grundsätzlich ließe sich ein alternatives Verständnis der gegenwärtigen Gegenwart und eine neue Anschauung der Wirklichkeit auch auf der synchronen Ebene der *brieflichen* Kommunikation argumentativ entfalten und parakletisch zusprechen; wofür nicht nur die paulinischen Briefe, sondern auch die drei Briefe des Corpus Johanneum eindrückliche Beispiele bieten.

Wenn es um die Stärkung von Zuversicht und die Überwindung von Zukunftsangst geht, läge es wiederum nahe, sich unmittelbar der Zukunft zuzuwenden und – z.B. in der Gattung der *Apokalypse* – die Erwartung auf das Kommende und die Hoffnung auf das Noch-Ausstehende neu zu wecken. In diesem Sinne entfaltet z.B. die Offenbarung des Sehers Johannes (1,4.9; 22,6.8.9) nicht nur das, was gegenwärtig „ist“ (ἃ εἶσιν), sondern vor allem das, „was nach dem geschehen soll“ (ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα Apk 1,19).

Der Verfasser des vierten Evangeliums aber geht mit seinem Zeugnis von der „Menschwerdung des göttlichen Logos“ und dem einstigen „Sehen der Herrlichkeit Jesu“ (1,14) bewusst

in die *Vergangenheit* zurück, um die damalige Aussicht auf die *Zukunft* für die Anschauung und Wirklichkeit der Gemeinde zu *vergegenwärtigen*. Denn die gegenwärtige Gegenwart erweist sich ihm als *diese Zukunft der Vergangenheit*; und das, was gestern *morgen* war – und „eine kleine Weile“ (τὸ μικρόν) ausstand –, erfüllt sich nicht erst *übermorgen*, sondern *heute*. Mit dieser *Vergegenwärtigung* der *Vergangenheit* um ihrer *Zukunft* willen und mit dieser Anamnese *vergängerer Erwartung* und *Verheißung* zur Ermutigung im *gegenwärtigen Leben* findet sich im Johannesevangelium bereits ein äußerst komplexes Verständnis von Zeit. Mit seinen mehrfachen Modalisierungen und Verschränkungen überwindet es bereits die uns so vertraute strikte Trennung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit ihren exklusiven Zuordnungen zum Faktischen, zum Wirklichen und zum Möglichen.

So mag es bei unserer neuzeitlichen Frage nach dem „historischen Jesus“ zunächst als hinderlich erscheinen, dass das Wirken des irdischen Jesus im Johannesevangelium ganz im Licht seiner Verherrlichung durch Kreuz und Auferstehung erscheint und dass die Erinnerung der Jünger von ihrer nachösterlichen Christuserkenntnis her vergegenwärtigt wird: – „aber als Jesus verherrlicht war, da erinnerten sie sich ...“<sup>36</sup> Doch spricht sich darin gerade die grundlegende Erkenntnis aus, dass die Vergangenheit dem Menschen nicht als solche zugänglich ist, sondern stets nur in Gestalt gegenwärtiger Erinnerung – als Gegenwart der Vergangenheit. Der volle Sinngehalt dessen, was gestern „gegenwärtig“ und „wirklich“ war, lässt sich nicht auf das nachweislich „Faktische“ oder die persönliche Erinnerung der Vergangenheit reduzieren. Denn auch die Vergangenheit hat eine Zukunft, die in die Gegenwart hinein und über sie hinaus reichen kann. Obwohl die Jünger des irdischen Jesus selbst Augenzeugen des Vergangenen gewesen sind und somit auf ihre eigene Erfahrung zurückgreifen können, bedürfen auch sie infolgedessen der Belehrung des „Parakleten“, der sie als Geist der Wahrheit all dessen *erinnern* soll, was Jesus ihnen gesagt hat (ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ] Joh 14,26), und ihnen damit zugleich das *Zukünftige* verkünden wird (... καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν Joh 16,13).

Umgekehrt mag es neuzeitlich auch als störend empfunden werden, dass der Evangelist sich nicht im Sinne einer rein ‚kerygmatischen Theologie‘ auf die Auferstehungserkenntnis und den Osterglauben als geschichtliche Grundlage des Evangeliums beschränkt, sondern auf die „Fleischwerdung des Logos“ und damit auf die Menschwerdung des ewigen Gottessohnes, sein Wirken und Leiden in Zeit und Raum besteht. Aber gerade darin wird erkennbar, dass der Evangelist die Gegenwart nicht nur als jeweils geschichtlich versteht, sondern auch um die intersubjektiven Zeitstrukturen der Geschichte weiß. Sosehr die Vergangenheit nur in der persönlichen und interpersönlichen Erfahrung *zugänglich* ist, sowenig lässt sie sich geschichtlich auf das Moment der „gegenwärtigen Vergangenheit“, d.h. der Erinnerung und persönlichen Bedeutsamkeit, *reduzieren*. Denn die vergangene Gegenwart mit ihren Vergangenheiten und Zukünften bildet die Voraussetzung für jede folgende Gegenwart – einschließlich ihrer Zukunft.

---

36 S. Joh 12,16: ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ’ ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ’ αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ. So verstehen die Jünger Jesus erst nach seiner Erhöhung und Verherrlichung: 2,22\*; (8,28°); 12,16\*.32f; 14,20°; 16,4\*.23.25; 20,9 (mit Hilfe des Parakleten: Joh 14,26\*; 16,7.12f. – \* = „erinnern“; ° = „erkennen“). Vgl. das vorherige Missverstehen bzw. mangelnde Verstehen der Jünger: Joh 4,32f; 6,5ff; 9,1ff; 11,12.23ff; 12,16; 13,8ff.27ff; 13,36-38; 14,5ff; 16,12.29-32; 20,9 [21,18f.22f].

Doch wie beschreibt der vierte Evangelist die Gegenwart seiner Gemeinde nun im Licht dieser erinnerten Zukunft? Jenseits aller Differenzen des exegetischen Diskurses besteht darin Konsens, dass das Johannesevangelium mit seiner Hervorhebung der Gegenwärtigkeit des endzeitlichen Heils eine *präsentische* Eschatologie vertritt<sup>37</sup>. Wer an Christus als den vom Vater gesandten Sohn Gottes glaubt, geht nicht mehr verloren, sondern hat bereits gegenwärtig das ewige Leben (ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον Joh 3,36; vgl. 3,15.16; 5,24; 12,50). Wenn der Glaubende schon jetzt am ewigen Leben teilhat und sich seiner Bewahrung im Heil durch Christus gewiss sein kann<sup>38</sup>, dann darf er auch schon gegenwärtig in der Zuversicht leben, dass er nicht mehr ins Strafgericht kommen wird, sondern bereits aus dem Tod in das ewige Leben hinübergeschritten ist (... καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν Joh 5,24; vgl. Joh 3,18)<sup>39</sup>.

Weithin unbestritten ist auch, dass diese präsentische Eschatologie ihre Begründung in der *hohen Christologie* des Johannesevangeliums hat. In konsequenter Weise entfaltet der vierte Evangelist seine ganze *Theologie* als *Christologie* und seine *Christologie* wiederum als *Soteriologie*. Was er von Gott zu bezeugen weiß, gründet ganz und gar in der Verkündigung des Sohnes Gottes (Joh 1,18), und was hinsichtlich der Person und des Wirkens Jesu erkannt und geglaubt wird, hat eine unmittelbare Relevanz für das Leben und Heil der Glaubenden (Joh 20,31)<sup>40</sup>. Da Jesus Christus im Johannesevangelium von den ersten Zeilen des Prologs („und Gott war das Wort“ – καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος Joh 1,1c) bis zum abschließenden Thomasbekenntnis („Mein Herr und mein Gott“ – ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου Joh 20,28) in einzigartiger Weise als Gott erkannt wird, wird er folgerichtig auch als *die* Wahrheit, *die* Auferstehung und *das* Leben in Person bekannt.

Wer zu ihm, dem Leben selbst, kommt, hat in ihm damit bereits das ewige Leben, und wer seine Herrlichkeit sehen darf, der sieht schon hier und jetzt den himmlischen Vater; denn wer den Sohn Gottes sieht, der sieht in ihm bereits Gott den Vater (12,45; 14,7.9). Wenn das eschatologische Leben nach dem Johannesevangelium also darin gründet, dass die Glaubenden den einen wahren Gott und den von ihm gesandten Jesus Christus erkennen (αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν Joh 17,3), dann ergeben sich die präsentischen Akzentuierungen der Eschatologie daraus mit innerer Notwendigkeit.

Wie aber sind im Vergleich dazu die *futurisch*-eschatologischen Aussagen in der uns überlieferten Fassung des Evangeliums zu deuten<sup>41</sup>? So ist nicht nur in der traditionellen Antwort Marthas in Joh 11,24, sondern auch verschiedentlich in der Brotrede in Joh 6,39f.44.54 (vgl.

37 S. Joh 3,13-21.31-36; 4,23; 5,20-27; 8,51f; 11,23-26; 12,44-50; vgl. auch die Aussagen zum gegenwärtigen Sehen der Herrlichkeit Jesu (Joh 1,14.51; 9,39; 11,40; 14,19; 16,16; 20,18.25) bzw. der Herrlichkeit des Vaters (12,45; 14,7.9).

38 Zur gegenwärtigen Heilsgewissheit s. Joh 3,15f.36; 5,24; 6,37.39f.47.54; 8,51; 11,25f; 17,2.6ff; 20,31 (vgl. 1 Joh 3,1f.14.19f; 4,13; 5,11-13); zur Perseveranz/Bewahrung im Heil s. Joh 10,27-30; 17,9-11b.15 [vgl. 1 Joh 2,19]).

39 S. zur neueren Diskussion über die Eschatologie im Johannesevangelium vor allem J. Frey, Die johanneische Eschatologie, 3 Bde., WUNT 97.110.117, Tübingen 1997/1998/2000; H.-C. Kammler, Christologie und Eschatologie. Eine exegetische Untersuchung zu Joh 5,17-30, WUNT 126, Tübingen 2000, spez. 188ff.

40 In den sieben „Ich-bin-Worten“ kommt der Zusammenhang von christologischen und soteriologischen Aussagen mit Selbstprädikation und Heilsverheißung in äußerster Prägnanz zur Geltung (6,35; 8,12; 10,7.9; 10,11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5).

41 S. 5,28f; 6,39f.44b.54; 12,48; 14,3; 17,24; vgl. noch 3,3.5; 10,9 (?); 11,24 (trad.); 16,16 (?), falls traditionell).

zum Gericht 12,48) von der Auferweckung durch Jesus „am jüngsten Tage“ – also am letzten Tag der Geschichte – die Rede: *καὶ γὰρ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ*. In Joh 5,28f mündet die präsentische Lebens- und Auferweckungszusage Jesu (5,24ff) in die traditionelle apokalyptische Beschreibung einer kommenden, doppelten Auferstehung – zum Leben für die einen, und für die anderen zum Gericht. Umgekehrt wird in Joh 14,1-3 zu Beginn der ersten Abschiedsrede in einer Weise von Jesu Vorbereitung der himmlischen Wohnungen und von seinem Wiederkommen zur Heimholung der Seinen gesprochen, dass die folgende Anwendung auf das *gegenwärtige* Einwohnen Gottes – des Vaters und des Sohnes – in und unter den Gläubigen (14,18f.23.28) überraschen mag. Denn demnach befindet sich Christus bereits in den Gläubigen und sie in ihm, so wie der Vater im Sohn ist und der Sohn im Vater (Joh 14,20; vgl. 15,4ff). Im Gegensatz zur Welt sollen sie den Kommenden schon gegenwärtig sehen können; sie werden leben, wie – und weil – er als der zum Vater Aufgestiegene lebt (14,19).

Diese Spannung zwischen präsentisch- und futurisch-eschatologischen Aussagen hat man nun auf verschiedene Weisen aufzulösen versucht. So ist als Erstes die Möglichkeit zu erwägen, dass die *traditionell* klingenden futurisch-eschatologischen Aussagen einer späteren *kirchlichen Redaktion* entstammen könnten, die damit die eigenwillig präsentische Eschatologie des Evangelisten an die allgemeine Lehre der Kirche anpassen wollte<sup>42</sup>. Aber da es sich bei diesem Lösungsversuch um eine rein literarkritische Maßnahme ohne Anhalt an der Textbezeugung handelt und weil das Herauslösen der futurischen Aussagen aus der vorliegenden Argumentationsstruktur gerade in den Kap. 11; 14 und 16 äußerst schwierig erscheint, ist der Verdacht eines exegetischen Zirkelschlusses nur schwer zu entkräften.

Als entgegengesetzte Option wird traditionellerweise vorgeschlagen, das Johannesevangelium auf der Basis der unbestritten futurisch orientierten Eschatologie der drei Johannesbriefe<sup>43</sup> oder sogar der Apokalypse des Sehers Johannes zu interpretieren. Zweifellos würden die einzigartig präsentisch akzentuierten Aussagen des vierten Evangeliums bei Heranziehung der anderen Schriften des Corpus Johanneum eine entscheidende Relativierung – oder, je nach Sichtweise: Ergänzung – erfahren. Doch kann auch bei diesem Vorgehen wieder der Verdacht eines exegetischen Zirkelschlusses und der Einwand einer unnötigen Komplizierung aufkommen. Weder besteht ein Konsens hinsichtlich der genauen Klärung der Verfasserfrage noch konnte in der exegetischen Diskussion bisher darüber Einigkeit erzielt werden, ob die drei Briefe dem Evangelium zeitlich vorzuordnen oder nachzuordnen sind, ob sie eine vergleichbare oder entscheidend veränderte bzw. ganz andere Gemeindesituation voraussetzen. Dabei wird die Andersartigkeit bei der Apokalypse noch deutlich stärker empfunden als bei den Briefen.

So empfiehlt es sich – nicht nur hinsichtlich der argumentativen Verlegenheit, sondern vor allem auch aus prinzipiellen hermeneutischen Erwägungen –, zunächst den überlieferten Text des vierten Evangeliums selbst und ihn gesondert nach seinem spezifischen eschatologischen

---

42 S. z.B. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 162.174ff.196f.262f; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, ETh 2, München 1968, 388ff; S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, 90f.223; W. Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme*, 4. Aufl., Gütersloh 1978, 263f; J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, ÖTK 4/1.2, 2. Aufl., Gütersloh 1985, 219ff.243ff; detailliert abwägend H.-C. Kammler, *Christologie und Eschatologie*, 188ff.206ff, der in Hinblick auf Joh 5,28.29 jedoch einem präsentisch-eschatologischen Verständnis den Vorzug gibt (a.a.O., 224f).

43 So differenziert argumentierend J. Frey, *Die johanneische Eschatologie III*, 23ff.45ff.98ff.464ff.

Verständnis und seiner eigenen Intention zu befragen<sup>44</sup>. Die bisherigen Beobachtungen zur mehrfachen Verschränkung und Modalisierung der Zeit – aber auch die zur Wiederentdeckung der Zeitlichkeit der Geschichte – bieten eine Fülle von Differenzierungen, die Anliegen und Argumentation des Johannesevangeliums als plausibel und in sich stringent erscheinen lassen.

Wie sich an der zentralen und als ‚Evangelium im Evangelium‘ ausgeführten Erzählung von der Auferweckung des Lazarus in Joh 11 am deutlichsten illustrieren lässt, *nimmt der Evangelist die traditionelle eschatologische Erwartung auf, um sie in christologischer Zuspitzung auf ihre präsentischen Implikationen und Perspektiven hin zu entfalten*. Die Zusage Jesu an Martha, dass ihr verstorbener Bruder auferstehen werde, deutet sie auf einen gegenwärtiger Erfahrung und Wirklichkeit entzogenen Glaubensinhalt: „Ich weiß, dass er auferstehen wird in der Auferstehung *am jüngsten Tag*“ (Joh 11,24). Denn ihre Gegenwart ist ganz durch das Faktum des eingetretenen Todes bestimmt, warum sie Jesus mit dem Hinweis auf den Verwesungsgeruch vom Öffnen des Grabes am vierten Tage abhalten will: κύριε, ἤδη ὄζει – „Herr, er riecht schon!“ (11,39). Das Leben ihres Bruders erscheint ihr unausweichlich als vergangene Vergangenheit, und ihre Perspektive auf die Zukunft kann sich innerhalb von Zeit und Geschichte nicht mehr fokussieren.

Selbst die *Möglichkeit* eines wirklichkeitsverändernden und Zukunft eröffnenden Eingreifens Jesu verbinden die trauernden Hinterbliebenen nur mit der *Vergangenheit* – im Sinne einer *vergangenen Möglichkeit*: κύριε, εἰ ἦς ὦδε οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου – „Herr, wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben“ (11,21, im klass. Irrealis formuliert)<sup>45</sup>.

Die Lebensverheißung, die Jesus als die Auferstehung und das Leben in Person nach Joh 11,25 zuspricht, gilt so eindeutig für die Wirklichkeit und Anschauung der Gegenwart, wie sie umgekehrt auch als endgültige Überwindung des Todes – d.h. des drohenden Endes von Zukunft – verstanden wird. Denn die uneingeschränkte Lebenszusage gilt dem Glaubenden als einem von sich aus Sterblichen – καὶ ἀποθάνη ζήσεται –, und die Wirklichkeit des in Christus erschlossenen Lebens lässt den drohenden persönlichen Tod nicht nur als „wesenlos“<sup>46</sup> erscheinen, sondern sie schließt die Möglichkeit eines definitiven Verlustes von Zukunft für den an Christus Glaubenden bleibend aus: „Und jeder, der lebt und glaubt an mich, wird ganz gewiss in Ewigkeit nicht sterben“ (... οὐ μὴ ἀποθάνη εἰς τὸν αἰῶνα 11,26)<sup>47</sup>.

44 Die Möglichkeit einer späteren kirchlichen Redaktion oder die Verknüpfung mit der Eschatologie der Briefe sind damit argumentativ noch nicht hinreichend widerlegt, sie erscheinen aber nicht mehr als zusätzliche Last an Hypothesen in einer ohnehin schon kontroversen Debatte.

45 Vgl. 11,32: λέγουσα αὐτῷ [sc. Μαριάμ] κύριε, εἰ ἦς ὦδε οὐκ ἂν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός. – 11,37: τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπαν· οὐκ ἐδύνατο οὗτος ... ποιῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνη; – Auch bei der in V. 22 *präsentisch* formulierten Gewissheit Marthas (καὶ νῦν οἶδα ὅτι) wird – wie die folgende Antwort Jesu (V.25f) und Marthas Widerspruch am Grab (κύριε, ἤδη ὄζει ... V. 39) erweisen wird – die Realität der Gegenwart hinsichtlich der *Christologie* wie auch der *Eschatologie* unzureichend erfasst.

46 R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 307f, hier 308: Denn Leben und Tod im menschlichen Sinne – das höchste Gut und der tiefste Schrecken – sind für ihn wesenlos geworden. [...] Die Frage πιστεύεις τοῦτο fragt also, ob der Mensch bereit ist, Leben und Tod, so wie er sie kennt, wesenlos sein zu lassen. Er ist im allgemeinen gern bereit, zu hören, dass die im Tode erfolgende Vernichtung selber nicht sei, – aber nur, um so – erleichtert oder ängstlich – das Leben, das er als ‚der Güter höchstes‘ kennt, festzuhalten. Der Glaube lässt auch dieses fahren.“

47 οὐ μὴ mit Konj. Aor. als stärkste Form der Verneinung einer Aussage über Zukünftiges; vgl. F. Blaß / A. Debrunner / F. Rehkopf, Grammatik des ntl. Griechisch, 17. Aufl., Göttingen 1990, § 365; E.G. Hoffmann / H. von Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, 2. Aufl., Riehen (CH) 1990, 247a.

Ganz unabhängig von der Frage späterer redaktioneller Ergänzungen – vor allem in Kap. 5 und 6<sup>48</sup> – ist unbestreitbar, dass es dem Evangelisten ganz und gar um die *Vergegenwärtigung* der Zukunft und die Wiedergewinnung *präsentischer Zuversicht* geht: In der Erkenntnis Jesu als des Christus und Gottessohnes, der in die Welt gekommen ist (11,27; vgl. 20,31), wird den Glaubenden das Heil und das ewige Leben bereits verbindlich und endgültig zuteil! Durchgängig liegt der Akzent der eschatologischen Aussagen des Johannesevangeliums auf dem „Schon-jetzt“ der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit! Der Vorbehalt des „Noch-nicht“ ist nicht Thema des Evangeliums, sondern vielmehr der entmutigten und verunsicherten Gemeinde, an die es sich wendet. Ihr wird vergewissernd zugesprochen, dass die entscheidende Stunde der wahren Gottesverehrung und der Auferstehung zum ewigen Leben nicht nur kommen wird, sondern in Christus bereits jetzt da ist: ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν – „Es kommt die Stunde, und ist schon jetzt!“ (Joh 5,25; vgl. 4,23).

Umgekehrt ist – und auch das wiederum unabhängig von der Verhältnisbestimmung zu den Johannesbriefen – festzuhalten, dass die *präsentische* Eschatologie – als die Entfaltung der *gegenwärtigen Zukunft* – in der Tradition der *futurischen* Eschatologie – als der *Gewissheitsäußerung* einer *zukünftigen Gegenwart* – gründet. Sowenig die Verherrlichung Jesu ohne seine leibhaftige Auferstehung und seine Heimkehr zum Vater vollendet wäre, sowenig wird das durch ihn geschenkte „ewige Leben“ als durch das Sterben der Glaubenden beendet gedacht. Und sosehr die *Gegenwart* des ewigen Gottessohnes im Sinne der mehrfach modalisierten Zeit in jeder Zeitstufe und *in jedem Zeitmodus* bis hin zur *zukünftigen Zukunft* gedacht werden kann – keineswegs aber in Verbindung mit der *Vergangenheit der Vergangenheit*<sup>49</sup> –,

---

48 In Joh 11,24/25f und in 14,1-3/15-31 (vgl. 16,16ff) wird die traditionell futurisch verstandene eschatologische Aussage im Folgenden auf ihre präsentische Relevanz und Aktualität hin interpretiert. Umgekehrt folgt in Joh 5,28f die traditionelle apokalyptische Beschreibung einer doppelten Auferstehung zum Leben und zum Gericht den christologischen Ausführungen zur gegenwärtigen Vollmacht des Gottessohnes, im Namen des Vaters das Gericht zu vollstrecken (5,22.24.27) und aus dem Tode ins Leben zu führen (5,21.24-26). Die überraschende Gegenüberstellung von präsentisch-eschatologischer Entfaltung und vorausgesetzter futurisch-apokalyptischer Tradition wird in diesem Fall mit der Wendung μὴ θαυμάζετε τοῦτο ausdrücklich gekennzeichnet. Während sich das Nebeneinander von futurisch-eschatologischer Tradition und christologisch-soteriologischer Entfaltung und Anwendung für die Gegenwart in den Kap. 5; 11 und 14 für die Argumentationsstruktur als konstitutiv erweist, hängt die Beurteilung der stereotypen Wendungen in Kap. 6,39.44.54 κάγω ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ allein von Gesamteinschätzung der johanneischen Eschatologie ab. Will man dem Evangelisten alle futurisch-eschatologischen Aussagen absprechen, lassen sich die wiederholten Zusagen der „Auferweckung am jüngsten Tage“ leicht als redaktionell ablösen. Erkennt man hingegen, dass der Evangelist die futurisch-eschatologischen Aussagen nicht polemisch ausschließen, sondern vielmehr ganz auf ihre präsentische Bedeutung hin interpretieren will, dann fügen sich die Zusagen stringent in die Prädestinations- und Perseveranzaussagen von 6,39.44.54. Auch in 11,24 erscheint die Wendung ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ nicht als spätere Ergänzung einer kirchlichen Redaktion, sondern als johanneisches Zitat traditioneller Erwartung.

49 Es ließe sich zur Stärkung dieser Sicht auch noch entfalten, dass der Auferstandene nach dem Johannesevangelium in die Herrlichkeit zurückkehrt, die er beim Vater bereits vor „Grundlegung der Welt“ innehatte (Joh 17,5.24; vgl. 1,1-3.18; 6,62; 8,58) – und das heißt: *vor dem Beginn* von Zeit und Geschichte –, womit Christus als das „ewige Leben“ nicht erst mit Beginn der Schöpfung, sondern bereits *davor*, und dementsprechend dann auch *nach* der Zeit als gegenwärtig gedacht wird: πᾶτερ, ὃ δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἶμι ἐγὼ κἀκεῖνοι ὧσιν μετ’ ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἡγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου Joh 17,24. Im Kontext der Rede von der modalisierten Zeit ist freilich streng darauf zu achten, dass das Sein des Sohnes – resp. des Logos – beim Vater vor dem Beginn der Schöpfung – und damit vor der Zeit – nicht als „vergangene Vergangenheit“ missverstanden wird. Da alles durch ihn geschaffen ist und durch ihn besteht (Joh 1,3f.10) und weil er als die Auferstehung und das Leben in Person (Joh 11,25f; 14,6) die Vollmacht hat, vom Tode zum Leben zu führen (Joh 5,21ff), birgt das Leben des prä-

so sehr wird sich auch für die an ihn Glaubenden der *Tod* endgültig als *vergangene* Vergangenheit erweisen – und nicht etwa als das *Ende* ihrer Gegenwart und Zukunft<sup>50</sup>.

Der Evangelist will seiner Gemeinde ihre Zukunft in der Gegenwart nahe bringen – aber dies nicht etwa dadurch, dass er sie bestreitet! Angesichts der vorherrschenden Sorge, Mutlosigkeit und Angst vergegenwärtigt er ihnen vielmehr, dass sie bereits „hier und jetzt“ eine erfüllende Zukunft haben, von der sie schon präsentisch Zuversicht und Freude schöpfen können. Indem er aber der Vergangenheit des Gekommenseins Jesu um ihrer Zukunft willen gedenkt und an die Zukunft seines Kommens um ihrer Gegenwart willen erinnert, stellt er anschaulich vor Augen, dass die zeitliche Befristung des μικρόν, – der kleinen Zeitspanne des *Nichtsehens* – weniger eine Frage der *verzögerten Zukunft* ist<sup>51</sup> – als vielmehr eine Frage der *gegenwärtigen Erkenntnis und Erinnerung*<sup>52</sup>.

---

existenten, menschgewordenen und zum Vater aufgestiegenen Sohnes Gottes alle zukünftige Gegenwart und Zukunft in sich und kann somit in keiner Hinsicht als endgültig abgetan und definitiv vergangen verstanden werden.

- 50 Indem die an Christus Glaubenden an dessen Auferstehung und ewigem Leben teilhaben, ändert sich nicht nur die Perspektive ihrer *Zukunft*, sondern zugleich auch die *Grundlage und Herkunft ihrer Gegenwart*, und d.h.: ihre *Vergangenheit*. Waren ihre Gegenwart und eigene Zukunft bisher durch ihre Herkunft „aus der Welt“ und ihrer „Zeugung aus dem Fleisch“ (Joh 1,10f.13a-c; 3,6a; 6,63) bestimmt, so erhalten sie im Glauben an den Sohn Gottes nunmehr einen *neuen Ursprung* – sie sind „aus Gott gezeugt“ worden (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν Joh 1,13) und somit *von oben* und *neu* geboren (ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν ... Joh 3,3.5); sie sind dem Sohn vom Vater „aus der Welt“ gegeben worden, so dass sie fortan wie jener – und durch ihn – nicht mehr „aus der Welt sind“ (Joh 17,6.16), sondern „aus Gott“ (Joh 8,42.47, in scharfer Abgrenzung zur bisherigen Abkunft und bestimmenden Vergangenheit, von der die nicht Glaubenden nach wie vor bestimmt sind: ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστὶ Joh 8,47). Ihre *eigene* Zukunft der Vergangenheit – nämlich die Wirklichkeit von Sünde und Tod (ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγὼ εἰμι, ἀποθανείσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. Joh 8,24; vgl. V.21) – wird in Christus zur *vergangenen Vergangenheit*; denn sie haben die bisherige Zukunft – das Gericht und den Tod – bereits hinter sich und sind im Glauben schon gegenwärtig aus dem Tod zum ewigen Leben hinübergegangen (ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν Joh 5,24; vgl. 11,25f). Durch ihre Teilhabe an der alle *zukünftige Zukunft* in sich bergenden Herrlichkeit des ewigen Sohnes Gottes, die dieser bereits „im Anfang“ bei Gott hatte (Joh 17,5.24), verwandeln sich für die Glaubenden also sowohl die *Zukunft* und die *Gegenwart* der Zukunft als auch die *bestimmende Vergangenheit*, d.h. die *Gegenwart der zukunftsöffnenden Vergangenheit*.
- 51 Genau genommen ist die „kleine Zeitspanne“ – das μικρόν – des Verlassenseins durch den Aufstieg zum Vater bis zu dem Zeitpunkt des erneuten Offenbarseins und des erlösenden Erscheinens vor den Jüngern (Joh 14,1ff.18ff; 16,20ff) auf die kurze Zeit bis zum „Abend desselben ersten Tages der Woche“, d.h. des Auferstehungstages beschränkt (Joh 20,19). Während der Auferstandene am Morgen noch Maria mit den Worten μή μου ἄπτου auffordert, ihn nicht länger festzuhalten, weil er noch nicht zu seinem Vater aufgefahren ist (20,17f), erfüllt er bereits abends die Verheißung seiner neuerlichen Erscheinung: die Jünger können *ihn sehen* (20,20; vgl. 14,19; 16,16.17.19), erhalten den *Friedenszuspruch* (20,21; vgl. 14,27; 16,33) und empfangen von dem zum Vater aufgestiegenen Herrn den *zugesagten Parakleten* (20,22; vgl. 14,16f.26; 15,26; 16,7), so dass „ihre Traurigkeit in *Freude* verwandelt wird“ (16,20): 16,22: καὶ ὑμεῖς οὖν νῦν μὲν λύπην ἔχετε· πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία – 20,20: ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον. Für die Zeuginnen und Zeugen des Auferstandenen hat sich die Verheißung des eschatologischen Wiedersehens mit ihrem Herrn (14,3: πάλιν ἔρχομαι – 14,19: ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με – 16,22: πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς) bereits präsentisch erfüllt: ἐωράκαμεν τὸν κύριον (20,25; vgl. 20,18).
- 52 S. zum Ganzen auch H.-J. Eckstein, „Ihr werdet den Himmel offen sehen“, in: Zur Wiederentdeckung der Hoffnung. Grundlagen des Glaubens, Holzgerlingen 2002, 9-44; ders., Du hast mir den Himmel geöffnet. Perspektiven der Hoffnung, Holzgerlingen 2001.

Das Johannesevangelium als Erinnerung an die Zukunft der Vergangenheit.  
Gegenwärtiges Erinnern und modalisierte Zeit  
Hans-Joachim Eckstein

Zur Sicht der Zeit im Johannesevangelium

*Übersicht zu den Modi der Zeit*

Zeitstufen:	Vergangenheit (V)	Gegenwart (G)	Zukunft (Z)
Modalitäten:	das Faktische	das Wirkliche	das Mögliche
Augustin:	Gegenwart der Vergangenheit	Gegenwart der Gegenwart	Gegenwart der Zukunft
in Gestalt der	Erinnerung (Erfahrung)	Anschauung	Erwartung (Zuversicht/Angst)

*Übersicht zu den Modi der Zeit in komplementärer Sichtweise*

Zeitstufen:	Vergangenheit (V)	Gegenwart (G)	Zukunft (Z)
Vergangenheit (V):	<b>V V</b>	VG	VZ
Gegenwart (G):	<b>GV</b>	<b>GG</b>	<b>GZ</b>
Zukunft (Z):	ZV	ZG	<b>Z Z</b>



*Situation nach Sicht der Gemeinde*

16,33: ἐν τῷ κόσμῳ θλιψὶν ἔχετε  
 16,20: ὅτι κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς ... ὑμεῖς λυπηθήσεσθε

Vergangenheit  
 Anwesenheit und Wirken  
 des irdischen Jesus

Gegenwart  
 Situation der Gemeinde  
 durch Sorge und Angst bestimmt

Zukunft  
 Jüngster Tag  
 Wiederkommen Jesu

Am Beispiel von Joh 11

Zusage Jesu: ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου (11,23)

11,14: Λάζαρος ἀπέθανεν  
 11,21: εἰ ἦς ὡδε οὐκ ἂν  
 ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου

11,33: εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν  
 11,39: ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γὰρ ἐστιν

11,24: ἀναστήσεται ἐν τῇ  
 ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ  
 ἡμέρᾳ

*Sicht des Evangelisten*

4,23; 5,25: ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν – 14,19; 16,16-19: ἔτι μικρόν

Vor der Zeit [*nicht* V V!] Vergangenheit  
 1,1ff: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ..., 1,14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο  
 17,24: ὅτι ἠγάπησάς με καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,  
 πρὸ καταβολῆς κόσμου καὶ ἐθεασάμεθα τὴν  
 17,5: τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ δόξαν αὐτοῦ  
 τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί

Gegenwart  
 20,29: μακάριοι οἱ μὴ  
 ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.  
 16,33: ἐν τῷ κόσμῳ θλιψὶν ἔχετε

Zukunft  
 14,19: ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με  
 14,23: ἐλευσόμεθα καὶ μο-  
 νὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα

Nach der Zeit [gleich ZZ]  
 17,24: ἵνα ὅπου εἰμι  
 ἐγὼ κἀκεῖνοι ὧσιν μετ' ἐμοῦ,  
 ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν  
 τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ...

Präexistenz Christi  
 Inkarnation und  
 irdisches Wirken

Situation der Gemeinde  
 (ἐν τῷ κόσμῳ, aber nicht:  
 ἐκ τοῦ κόσμου 17,13ff)  
 unmittelbare Zukunft  
 (Was heißt ἔτι μικρόν,  
 was ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ?)

verherrlichte Existenz  
 in Ewigkeit  
 (jenseits des »Jüngsten Tages«)