# Die Einheit Joh. 2-4 und das Motiv der hochzeitlichen Erfahrung des Paschafestes

## I. Einleitung

nach L. Kierspel[[1]](#footnote-1) bildet Joh. 2-4 eine Einheit, die dem Chiasmus folgt. Sie wird von zwei Zeichen in Kana eingerahmt: das Erste (A) bezieht sich mit der Hochzeit auf diese Stadt (2, 1-12) und das Zweite (A‘) auf die Heilung des Sohnes des Königsbeamten (4, 43-54). Zwei Perikopen bilden die B und B’: es handelt sich um die traditionelle Religion (die jerusalemitische und samaritische Anbetung Gottes) einerseits und den neuen Tempel andererseits. Im Kern befindet sich die folgende bekannte Proklamation: *Denn Gott hat die Welt so* ***sehr geliebt****, daß er seinen einzigen Sohn* ***hingab****, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat* (3, 16)[[2]](#footnote-2). In der folgenden Perikope wird das letzte direkte Zeugnis Jesu von Johannes dem Täufer gehört: *Wer die Braut hat,* ***ist der Bräutigam;*** *der Freund des Bräutigams aber, der dabeisteht und ihn hört, freut sich über die Stimme des Bräutigams. Diese Freude ist nun für mich Wirklichkeit geworden* (3, 29). Das Motiv der Ehe Jahwes mit seiner Qahal / Kirche wird bei den Propheten mit dem *Exodus* des Volkes verbunden. Beide werden während des Paschafestes erinnert (erlebt[[3]](#footnote-3)), und aus diesem Grund habe ich schon im Titel die zwei Sachen in einem Motiv verbunden. In unserer Lektüre werde ich versuchen die Vorgeschichte dieses Motivs im AT synoptisch darzustellen und den Einfluss dieses Motivs auf Joh. 2-4 zu untersuchen.

**Ι. Das Motiv im AT**

Hosea (der *Johannes des AT*) war der erste Prophet, der die erwähnten Motive eschatologisierte (2, 16-23). In der Vergangenheit bewies Gott in verschiedenartiger Weise, durch (a) die Teilung des Roten Meeres, (b) den Beistand auf der mehrjährigen Reise durch die harte und wasserarme Wüste und besonders (c) durch die Spende von Brot und Wasser, dass er ein liebender zugleich aber auch ein *eifersüchtiger* Gott ist[[4]](#footnote-4). Die Braut (das Volk) aber verließ Jahwe, indem sie Untreue zeigte (vgl. Jer. 2, 2 f. Ez. 16, 7 f.). Nach den Exilspropheten wird in der Zukunft Gott im Rahmen einer Wieder / Neuschöpfung (Ez. 37, 12-13) einen neuen Bund (Berith) schreiben und zwar nicht auf steinernen Tafeln, sondern in den durch Wasser gereinigten und durch den Geist lebendigen Herzen: *Nicht länger nennt man dich «Die Verlassene» und dein Land nicht mehr «Das Ödland», sondern man nennt dich «Meine Wonne» und dein Land «Die Vermählte». Denn der Herr hat an dir seine Freude, und dein Land wird mit ihm vermählt* (Jes. 62, 3-5. vgl. 54, 4-8). Diese Metamorphose (Umwandlung) impliziert / *bringt* eine ökologische Harmonie und konsequenterweise die Spende alles Guten der Mutter Erde[[5]](#footnote-5) *mit sich*.

In der jüdischen Literatur wird Moses als der Führer der *Braut* angenommen[[6]](#footnote-6). Die Tora bildet die Berith – den ehelichen Vertrag zwischen Gott und Israel. Dieses Olam ist der Aion der Verlobung und die sieben Jahre von Gog (Ez. 38) bilden die *voreheliche* Zeit. Die Ehe wird nach der Auferstehung aller Kreaturen stattfinden und von einem ehelichen Bankett begleitet. Das wichtige und gleichzeitig paradoxe Element, dass sich aus der Lektüre der späteren Literatur ergibt, ist die Tatsache, dass *wir kein Zeugnis dafür haben*, dass der Messias der eschatologische Bräutigam der Qahal ist. Die vierte Vision von IV Esra (9, 26-10, 59), die um 100 n.Chr. in Palästina entstanden ist, erwähnt die Hochzeit des Sohnes vom Zion. Die Emphase liegt aber auf der Mutter-Sohn-Beziehung. Zion (= die Mutter) beklagt/ beweint ihre Verwüstung durch die Römer. Dann wird sie aber in eine wunderbare Stadt umgewandelt. Die Hochzeit wird dabei nicht beschrieben / erzählt. Die Beziehung zwischen Josef und der Ägypterin im bekannten Liebesroman *Joseph und Aseneth*[[7]](#footnote-7) wurde nicht in Zusammenhang mit den jüdischen Erwartungen an die eschatologische Ehe gebracht, denn der Protagonist kann auf Grund seiner Ehe mit einer ausländischen Frau kein Typus des Messias sein. All dies beweist, dass man als Bräutigam der Synagoge *Jahwe* erwartete.

## II. Das Motiv im Joh. 2

Im Joh. ersetzt Jesus, der im Prolog als Logos / Sofia vorgestellt wird, durch das erste Zeichen den Bräutigam und spendet den Gästen reichlich Wein ausgesprochen guter Qualität (2, 1-12). Dieses Semeion verwirklicht sich am dritten Tag, dem Tag des Segens der Muttererde und der Übergabe des Gesetzes an Moses auf Sinai. Indem er automatisch (ohne besondere Eulogie [= Segen]) das Wasser, das in sechs steinernen (*λίθινες*) Krügen ergänzt wird und für die jüdischen Reinigunsritten benutzt wurde, in reichlich ekstatischen Wein umwandelt, macht er eine Spende, damit das Hochzeitsfest in der Nähe seiner Heimat zu Ende kommt. Auf diese Weise offenbart Jesus seine Herrlichkeit - Doxa ausschließlich seinen *Diakonen* / Jüngern. Die Epoche der Neuschöpfung wird in einem Bereich abseits des Hl. Berges und der Hl. Zeit eingeleitet, an den Grenzen des Hl. Landes, und wird nicht von den furchtbaren vulkanischen Phänomenen des Exodus begleitet: *Am dritten Tag, im Morgengrauen, begann es zu donnern und zu blitzen. Schwere Wolken lagen über dem Berg, und gewaltiger Hörnerschall erklang. Das ganze Volk im Lager begann zu zittern* (Εx. 19, 16). Jesus befindet sich nicht in der Mitte von 70 ehrwürdigen Ältesten (Ex. 24, 1), sondern es umgeben Ihn fünf Jünger und ganz einfache Leute, die die Bildung des Oikos (der Familie), der den Kern der christlichen Kirche bilden wird, feiern. Er bietet der ehelichen Beziehung, die am sechsten Schöpfungstag von Elohim gesegnet wurde, die Möglichkeit, sich zu vervollständigen.

In der eingefügten Geschichte, der so genannten *Tempelreinigung,* zieht der Messias autoritär in den neugebildeten herodianischen Tempel, den Kern der Heiligkeit, ein; und dies, als sogar *das* ***Paschafest*** *der Juden nahe war* (2, 13). Es handelt sich um den Tag des Jubels, der Braut des Herrn *par excellence*. In diesem Rahmen drückt er (der sich davor von seiner Mutter distanzierte. 2, 4) auf eine zornige und umstürzende Weise seinen Eifer für das Haus *seines Vaters* aus. **Er verbannt (rückt wortwörtlich in *Ek-stase)*** alle Leute*,* die dem System des Opfers von Zion, das (Opfer) den Kern jeder Religion bildete, dienten. Das Zeichen, das ihn bevollmächtigt, mit solcher Autorität zu handeln, ist seiner Proklamation zufolge das folgende: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον* (und nicht einfach *τὸ Ἵερόν*) *καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν* (2, 19. siehe auch ***σημεῖον*** *Ἰωνᾶ* Lk. 11, 39).

Mit den zwei erwähnten gegensätzlichen Facetten der Parusie Jesus zu Kana und auf Zion beschreibt Joh. 2 *τὴν ἀρχὴν* (den Anfang und das Prinzip) der öffentlichen Parusie des inkarnierten Logos / Sofia in seiner irdischen Heimat, Palästina. Am Ende stellt der Zuhörer fest, dass, obwohl viele an Ihn glauben indem sie seine Zeichen sehen, der Bräutigam Messias sich selbst **nicht** allen anvertraut. Das liegt an den verschiedenen Qualitäten des Inhalts der Herzen seiner Zuschauer, *was* Jesus als Gott durchschaut.

Die Einheit 2, 23-25, die die interaktive Beziehung zwischen Jesus und den Vielen behandelt, bildet nicht nur den Schluss der Perikope der sogenannten *Reinigung* (eigentlich Ersetzung) *des Tempels*. Sie leitet gleichzeitig die folgende Perikope im Kap. 3 ein. Beide finden in der Hl. Stadt statt und wie Johannes mit Emphase betont ***ἐν τῷ πάσχα, ἐν τῇ ἑορτῇ par excellence.*** Die erste setzt die *tierische* Realität des Tempels voraus und die zweite die Situation *des inneren Heiligtuns* / des Herzens. Diese Realität beeinflusst die Art, wie man Christus und seine Zeichen betrachtet. Genau wie der äußere Tempel durch den gekreuzigten und den auferstandenen geistigen Leib Jesus und das Opfer durch die Anbetung *ἐν Πνεύματι καὶ ἀληθεία* ersetzt wird, so braucht auch der Mensch (auch wenn Er ehrenvoller Nachkomme von Abraham und Rabbi / *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων* ist) die vollständige Widergeburt *ἐν ὕδατι* ***καὶ Πνεύματι,*** um das Reich Gottes / das ewige Leben zu er*fahren.* Dieses Leben und diese Gabe (des Hl. Geistes) sind abhängig von der Erhöhung des Sohnes auf dem Kreuz und in den Himmel.

## II. Das Motiv im Kap. 3

Im Rahmen dieses österlichen Zeitraums muss der nächtliche Dialog Jesus mit Nikodemus nicht nur in Intertextualität mit Ez. 36-37 interpretiert werden[[8]](#footnote-8), sondern auch in Beziehung mit den Ereignissen des Exodus. Zwei Punkte sind zu markieren: (1) am Ende nach der Befreiung Israels von den ägyptischen Tyrannen durch die Zeichen / die Plagen von Moses und den wunderbaren Durchzug des Rote Meer, in dem die mächtigen Feinde begraben wurden, proklamiert der biblische Verfasser folgendes: *ἐφοβήθη δὲ ὁ λαὸς τὸν κύριον* ***καὶ ἐπίστευσαν τῷ θεῷ καὶ Μωυσῇ τῷ θεράποντι αὐτοῦ*** (Ex. 14, 31). Zum ersten Mal notiert die Bibel, dass die Israeliten nicht nur an Gott, sondern auch an seinen Diener / *Knecht* glaubten. Dieser Glaube - dieses Vertrauen erweist sich aber im Folgenden als oberflächlich. (2) Beim uralten Siegeslied von Miriam, in dem vielleicht zum ersten Mal die Proklamation des ewigen Königreichs Gottes gehört wird (V. 15, 18), legt man nach dem Durchzug des Roten Meeres und zu Beginn der Reise durch die Wüste große Emphase auf die strafende Wirkung **des Geistes Gottes**. Obwohl der Geist im Lied durch den starken Wind / Sturm dargestellt wird, identifiziert Ihn Jesaja (63, 10-14) mit Ruah Elohim[[9]](#footnote-9). Es erscheinen also im Exodus die folgenden Elemente: (a) der Geist, (b) die Proklamation des Reiches und (c) der Glaube an seinen Knecht Moses, durch den Gott Wasser, Brot und die Berit spendet.

Indem wir auf den österlichen Hintergrund Bezug nehmen, können wir den ersten großen Dialog[[10]](#footnote-10) im geistigen Evangelium und die eingefügte Rede Jesus interpretieren. Während der Paschaperiode kommt zu Ihm, in der Dunkelheit, *ἄνθρωπος* *ἐκ τῶν Φαρισαίων,* *ἄρχων* ***τῶν Ἰουδαίων***(Mitglied von Sanherdin / *Βουλή*), der als Lehrer von Israel (*ὁ διδάσκαλος τοῦ* ***Ἰσραὴλ*** 3, 9-10) betitelt wird. Es handelt sich um einen Namhaften, der aber nicht mit dem Bekannten in den rabbinischen Texten *Nakdimon ben Gorion* identifiziert werden kann. Am Anfang nennt der Lehrer von Israel (*ὁ διδάσκαλος τοῦ* ***Ἰσραὴλ)*** Jesus Rabbi */ διδάσκαλο* und zwar ***ἀπό τοῦ*** *Θεοῦ.* Er bittet nicht wie die anderen Juden um eine Demonstration von spezifischen Zeichen, sondern ist sich sicher, dass Jesus *von Gott gekommen ist;* *denn niemand kann die Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist* (3, 2).Das bedeutet: er gehört weder zu den Juden noch zu den Vielen von Kap. 2 (siehe auch *die Galiläer* 4, 44-45)[[11]](#footnote-11). Aus diesem Grund vertraut Ihm Jesus bestimmte Wahrheiten[[12]](#footnote-12) an.

Für diesen Pharisäer ist Jesus, der autoritär in den Tempel einzieht, um das unter der [Ägide](http://de.wikipedia.org/wiki/%C3%84gide) der Erzpriester (Sadduzäer) ansässige *kommerzielle* *System der Religion* umzustürzen, der neue Moses, *der Prophet* par excellence (Dt. 18). Dieser besitzt als Brautführer die Gabe, einen neuen Exodus zu leiten, damit das Volk von Israel wieder das *Königreich Gottes* wird. Auffälligerer Weise wird der bei den Synoptikern beliebte Begriff *Βασιλεία* im Joh. **nur** im Rahmen dieses Kontextes erwähnt und im selben Kapitel durch den Begriff des ***ewigen Lebens***ersetzt (im Gegensatz zum *σκότος*, *απώλεια*, *οργή την αιώνια*). Es handelt sich um einen *synoptischen Meteorit,* der an das folgende Logion erinnert: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν* ***Bασιλείαν τοῦ θεοῦ*** *ὡς* ***παιδίον****, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν* (Mk. 10, 15. siehe Mt. 18, 1-6).

Im johanneischen Dialog mit Nikodemus leitet Jesus zweimal seine Antworten mit *Ἀμὴν, ἀμὴν...* ein. Auf diese Weise drückt Er eine Autorität aus, die einem Rabbi nicht entspricht. Anfangs spricht Er über die geburt *ἄνωθεν* (das bedeutet die *Wieder*geburt aber auch die Geburt von Oben / *ἐκ* **[=διά]** *τοῦ Θεοῦ[[13]](#footnote-13)*), *ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος.* Nur auf diese Weise kann man nicht als Fleisch / *σάρκα* *ἐκ τῆς σαρκός* (vgl. 1, 13), *ἐκ τοῦ κόσμου* (17, 14), sondern als *Geist* nicht nur *sehen* (wie Moses [Dt. 3, 23-29], der nach Philo eine *δευτέρα γένεσις* durch den Geist Gottes auf Zion erlebt hatte[[14]](#footnote-14)),sondern auch *εἰς τὴν* ***Βασιλείαν τοῦ Θεοῦ*** einziehen. Für einen Ältesten von Sanherdin könnte der Vorschlag, sein ganzes vorheriges Leben durchzustreichen, um ein *Embryo* zu werden, als Beleidigung verstanden werden. Dieses Verfahren wurde nur für die Proselyten (wie *Aseneth* vgl. Röm. 2, 23) vorausgesehen. Nikodemus aber muss verstehen, dass der österliche Exodus, dessen Führer Jesus ist, nicht nur einen horizontalen Übergang zu einem anderen Land der Verheißung / Königreich Gottes durch die Taufe *ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ* und die Spende von materiellen und geistigen *βρώμα και πόμα* (I Kor. 10, 2-4) bedeutet. In Kap. 6 wird klar (wieder im Rahmen des Paschafestes), dass die Väter dieses Exodus, obwohl sie Manna aßen, schließlich **starben** (6, 49. 58).

Der Exodus, den Jesus leitet, setzt eine andere Art von Menschen voraus, die wiedergeboren sind und über andere Herzen verfügen (vgl. I Joh. 3, 9). Denn es geht nicht einfach um eine erneute Heirat mit einer korrupten Frau, die sich nach einer Scheidung wieder bekehrte, wie es Hosea proklamierte, sondern um eine Heirat mit **einer Person (Existenz),** die sich eine Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*) ***ἐκ τοῦ Πνεύματος*** erlebt hatte. Es geht um die Kreation eines neuen Herzens durch den Geist, das für die göttlichen Weisungen empfindlich ist und das einen Tod und eine Auferstehung entsprechend Ezekiel 37[[15]](#footnote-15) schon erlebt hat. Wie wir schon festgestellt haben, spielten die zwei Elemente der Wiedergeburt (die als Taube niedergekommene Ruah / der Geist und das Wasser) eine katalytische Rolle beim Durchzug des Roten Meeres. Dies geschah auch am Anfang der Schöpfung, als nach dem Prolog *der Logos war*.

Diese Wiedergeburt hat einen mysteriösen Charakter und bringt mysteriöse Ergebnisse mit sich. Es entsteht eine neue Dimension zum ***πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει τις,***denn es bedeutet nicht nur einen horizontalen Exodus, sondern einen Aufstieg in den Himmel, den Ausgangsort vom Geist (1, 32). Das ist gültig auch für Jesus selbst und seine Stimme / φωνή par excellence (Kap. 7). Der inkarnierte Logos wurde auch als Mensch durch den Geist gesalbt / „gestempelt“ (6, 27). Im Joh. wird der Geist der Wahrheit – der Parakletos mit **der Erhöhung Jesus** in Verbindung gesetzt (16, 7-10. vgl. 14, 25-26. 15, 26-27), die die Voraussetzung für die Gabe / das ***Hauchen*** des Geistes an seine Jünger bildet (20, 22). Dieses *ἐνεφύσησεν* erinnert an die Schöpfung des Menschen (2, 7) und die Neuschöpfung des Ez. 37 und führt zu einer neuen Erkenntnis der Identität Jesus (*Glaube an Ihn*).

Deswegen folgt im Joh. 3 nach dem ersten Abschnitt über *die Wiedergeburt* (die das Hauptthema mehrerer Mysterien in hellenistisch-römischer Zeit bildete) die Proklamation vor einer breiteren Audienz über den ***rettenden Glauben an Jesus Christus[[16]](#footnote-16)***. Der ist nicht einfach der neue Moses von Dt. 18, sondern **der Sohn des Menschen,** der als Herabgestiegener zugleich der Aufsteigende ist[[17]](#footnote-17). Diese Erhöhung aber wird weder vom apokalyptischen Gericht wie im Dan. 7 begleitet, noch kann sie mit den individuellen Himmelsreisen der Visionäre identifiziert werden. Diese Menschen, indem sie Henoch und Moses nachahmten, flohen vor der Tragödie der Welt und der Geschichte und versuchten abseits der Gesellschaft mit psychosomatischen Techniken die Ekstase zu erleben. Die christliche Erhöhung findet schlechthin mit dem Opfer und der Auferstehung des *einzigeborenen Sohnes Gottes* statt (vgl. Jes. 52, 13: *ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα*). Mit *seiner Selbstopferung* beweist sich Jesus, der Sohn Gottes, auch als der authentische Mensch / Homo, der Erzpriester und König der Juden par excellence (Kap. 18-19). Der Logosprolog hat den Zuhörer / Leser schon darüber informiert, dass, indem sie den (Logos) adoptieren (im Gegensatz zu jenen, die ihn verwerfen), die Gabe bekommen, seine Geschwister zu werden (vgl. Roem. 8). Denn sie werden nicht ***ἐξ αἱμάτων*** (wie die Juden, die selbst rühmen, dass sie *Kinder von Abraham* sind),sondern *ἐκ τοῦ Θεοῦ* geboren (1, 11-13).

Der Übergang des Abschnittes über die Wiedergeburt zum Glauben am Sohn und die Rettung wird durch die folgenden Phrasen geschaffen:

(a) Das vierte Amen-Logion *Ἀμὴν ἀμὴν* *λέγω λέγω σοι ὅτι ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. εἰ τὰ ἐπίγεια* ***εἶπον*** *ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν* ***τὰ ἐπουράνια*** *πιστεύσετε;* (11-12). In dieser (Phrase) wird paradoxer Weise die erste Person Plural verwendet. Möglicherweise sprechen nicht die Mitglieder der joh. Gemeinde, die sich im Dialog mit den Juden der Synagoge befinden (I Joh. 1, 1), sondern Jesus und der Hl. Geist. Diese zwei Personen bezeugen nach Dt. 19, 5 die Wahrheit.

(b) die Proklamation des Aufgehens in den Himmel nur seitens des *Sohnes des Menschen* und nicht des Moses (siehe auch die Polemik in 1, 17) oder anderer göttlicher Menschen.

(c) Die erste Prophezeiung Jesus über seine Passion. Diese wird ausgedrückt durch

(i) die Erinnerung der Erhöhung des Schlages in der Wüste, die in Num. 21, 9 das ***Zeichen*** der Gottesliebe par excellence bildet (siehe Sap. 16, 6-7) und

(ii) durch die Opferung / Aqeda[[18]](#footnote-18) des Gottessohnes und nicht des Isaaks, des einzigen geborenen Sohnes des Abrahams, auf dem Berg Moria (Gen. 21).

Diese Versöhnungsstiftende Aktion wurde in der jüdischen Tradition mit dem Opfer des österlichen Lammes auf denselben Ort bezogen. Nach Joh. hat das ***vollbrachte*** Opfer Jesus rettende Konsequenzen für ***jeden*** der glaubt, denn mit dem *Angebot des Sohnes* wird die absolute Liebe des Bräutigams Gottes für die Welt / Ökumene und jeden Menschen persönlich offenbart: *οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε* ***τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ*** *ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*.

Gleichzeitig wird zum ersten Mal im Joh. das ewige Gericht proklamiert, und zwar nicht von Johannes dem Täufer wie im Lk. 3, 7-9. Dieses (Gericht) kommt nicht bald und es bezieht sich nicht auf die sündige Welt, wie die apokalyptischen Bewegungen das erwarteten. Paradoxerweise wird dieses Gericht auf Grund der perfekten Liebe Gottes hervorgerufen (vgl. 13, 1-2). Beeindruckend ist die poetische Gestaltung der Verse 14-18, wo Jesus - das *Lamm Gottes -* sich selbst als die Schlange identifiziert. Parallel zu der Wiederholung des Wortes *Κόσμος,* erkennt man eine allmähliche Steigerung der christologischen Prädikate, die mit dem Lexem *Sohn* verbunden sind (Sohn *des Menschen*, *einzig geborener* Sohn, der Sohn [*absolut*], *der Name des einzig geborenen* Sohnes):

14 Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως **ὑψωθῆναι** δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου,

**15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.**

16 οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν Κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν,

**ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον**.

17 οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν Κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν Κόσμον,

**ἀλλ᾽ ἵνα σωθῇ ὁ Κόσμος δι᾽ αὐτοῦ.**

**18 Ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται**,

**ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ Ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.**

14 Und wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden,

 15 damit jeder, der (an ihn) glaubt, in ihm das ewige Leben hat.

 16 Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab,

damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.

17 Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird.

18 Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet,

weil er an den Namen des einzigen Sohnes Gottes nicht geglaubt hat. (Joh 3:14-18 EIN)

Das vorher Erwähnte und hauptsächlich die Punkte (a) und (b) unterstreichen den antithetischen Parallelismus der Erhöhung Jesus mit dem Aufstieg von Moses entweder auf Sinai und / oder (nach rabbinischer Literatur) in den Himmel. Jesus, als der Sohn, der vom Himmel Heruntergestiegene, ist Träger von einem einzigen Zeugnis / einer einzigen Offenbarung, die besser als Berit-Tora ist (1, 14. 18. 2, 16). Der geforderte Glaube ist nicht derselbe, wie **der „Glaube** an den ***Knecht*** Mose“ **(vgl. Ex. 14, 31).** Der Glaube an den Sohn / *Namen des Sohnes* (***εἰς τὸν Υἱὸν / εἰς τὸ Ὄνομα τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*** στ. 18) bietet nicht nur Rettung-Überleben in der Wüste (wie im Fall der Juden) und Eroberung eines Königreiches - eines Verheißungslandes, sondern *ewiges Leben*[[19]](#footnote-19). Schon im AT wird der österliche Exodus mit Lexemen der Schöpfung als Übergang vom Chaos der Finsternis zum Leben / Licht, beschrieben (siehe Ps. 73 [74]). Paradoxerweise zögert auch der Messias Jesus nicht, sich mit der Schlange zu parallelisieren, denn als gekreuzigter *König der Juden* ist er das Skandalon der Geschichte und seines Volkes (siehe I Kor. 1, 23)[[20]](#footnote-20). Aber diese erstaunliche Liebe Gottes für die ganze Welt impliziert den *Übergang* (*Aufstieg* nach Johannes), vom ***Verlust zum Leben,*** oder, wie danach offenbart wird, von der chaotischen Finsternis (das den Hintergrund des Dialoges mit Nikodemus bildet) zum Licht, denn *τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ* ***οὐ κατέλαβεν*** (1, 5). Das Gericht findet in der Gegenwart statt und betrifft nicht die ägyptischen Feinde-*Kittiim,* sondern die, die obwohl sie nicht zum Licht gehen während das Licht ***zu*** Ihnen kommt (wie die Säule während des Exodus) das Licht hassen, denn *ihre Werke* sind böse. Sie werden, wie der Schluss des Kap. 3 (V. 36) proklamiert, den Zorn Gottes zu spüren bekommen, der in der ***Ewigkeit*** bleibt (im Gegensatz zum ewigen Leben)[[21]](#footnote-21). Diese Perikope, die den Epilog des nächtlichen Exodus des Nikodemus während der Paschazeit bildet, wird im Joh. durch den entsprechenden Exodus der Griechen zu Ihm *ergänzt,* der zur selben Zeit am Palmsonntag (12, 20-26) stattfand. Dieses Pilgern schließt den gesamten ersten Teil ab und wird auch von einer Perikope begleitet, die die Reaktion der Juden auf die Semeia (= Zeichen) Jesus´ kommentiert.

## III. Der Bräutigam und der Trauzeuge

Damit der Zuhörer die *Bedeutung der Wiedergeburt* versteht, folgt in Abschnitt 3, 22-36 eine Diskussion *ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου μετὰ Ἰουδαίου[[22]](#footnote-22)* über die Reinigung (*καθαρισμός* vgl. 2, 6), die durch die Taufe im Wasser angeboten wird. Johannes ist in der Gegend von *Αινών* (= Quelle)*, πλησίον του Σαλείμ* (= Heil), umhergezogen bevor er ins Gefängnis in Machairounta von Herodes Antipas geworfen wurde. Eine Wassertaufe bieten Jesus oder (besser gesagt) seine Jünger in *Ἰουδαίαν γῆ*. Im Rahmen der Diskussion über die Taufe, wird Jesus als Bräutigam benannt, der die Frau **besitzt**: *ἀπεκρίθη Ἰωάννης καὶ εἶπεν· «οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδὲ ἓν ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον [ὅτι] οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός, ἀλλ᾽ ὅτι* ***ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου****.* ***Ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν****· ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου, ὁ ἑστηκὼς* ***καὶ ἀκούων*** *αὐτοῦ, χαρᾷ χαίρει* ***διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου****. αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται* (vgl. 8, 56)*. Ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι».*Joh 3:27-1: EIN 27 Johannes antwortete: Kein Mensch kann sich etwas nehmen, wenn es ihm nicht vom Himmel gegeben ist. 28 Ihr selbst könnt mir bezeugen, daß ich gesagt habe: Ich bin nicht der Messias, sondern nur ein Gesandter, der ihm vorausgeht. 29 Wer die Braut hat, ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber, der dabeisteht und ihn hört, freut sich über die Stimme des Bräutigams. Diese Freude ist nun für mich Wirklichkeit geworden. 30 Er muß wachsen, ich aber muß kleiner werden).

Im Johanneslogion liegt die Emphase auf den folgenden Punkten:

**(a)** **die große Freude[[23]](#footnote-23),** die Johannes als *idealer Jünger und Verkündiger*[[24]](#footnote-24) Jesu fühlt. Diese (Freude) vervollständigt sich mit dem Wachstum Jesus und der Reduktion desselben. Zu Kana hat Christus dem Bräutigam und den Gästen Freude geboten. Als Bräutigam bietet er jetzt den Heiratsvermittlern Freude *(shoshbin* II Kor. 11, 2*)*.

**(b)** die **Stimme des Bräutigams[[25]](#footnote-25)**: Am Anfang des Joh. wurde Jesus, der inkarnierte Logos, als der Stehende zwischen den Zuhörern des Johannes dargestellt. Damals proklamierte der Letzte (der Taeufer) als die *Φωνή* von Jesaja, das *οὐκ ἐγὼ εἰμι ο Χριστός* - *εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ* ***Κυρίου,*** dessen er nicht würdig ist, sich seiner Schuhe zu entbinden (1, 26)[[26]](#footnote-26). Jetzt ist Johannes derjenige, der *steht* und ihn ***hört,*** indem er die Rolle des *Brautführenden* Moses auf Sinai übernimmt. Aus diesem Grund liegt im nächsten Abschnitt der V. 31-36 die Emphase nicht auf der Erhöhung Jesus, sondern auf seinen Worten, die die Thora ersetzen.

## IV. Das Zusammentreffen mit der Samariterin im Kap. 4

Nach der Darstellung der Voraussetzungen der neuen Ehe (Wiedergeburt/ Glaube-Treue) im Joh. und der Wirkung seiner Worte / der Tora des Bräutigams, wird das Zusammentreffen mit der Braut beschrieben. Paradoxerweise ist sie eine unbenannte Samariterin, die gleichzeitig ein von den Juden gehasstes Volk (Sir. 50, 25-6. Jos. *Ant* 11.114-5.340-1.346. 18.29-30) vertritt. Dieses Zusammentreffen steht im antithetischen Parallelismus zum Nikodemusgespräch in Jerusalem während der Paschanacht. Im Dialog mit der Frau wird die Quelle des authentischen *Wassers des Lebens* (*ὕδωρ ζῶν*) und die wahre Anbetung (*ἐν Πνεύματι καὶ ἀληθεία)* bestimmt, die den menschlichen Durst nach dem Gott-der Liebe (Ps. 42, 2. 62, 2 Lxx). befriedigen. Der Dialog gipfelt in der Offenbarung Jesus, der sich selbst (Jesus) - im Gegensatz zum Geschehen mit den Juden von Jerusalem - der Samariterin anvertraut. Auf diese Weise wird die Ersetzung des Tempels durch den auferstandenen Leib Jesus, die im Kap. 2 proklamiert wurde, geklärt. Jesus selbst ist die Quelle des lebendigen Wassers / Geistes (7, 38[[27]](#footnote-27). 19, 34), die bei den Propheten mit der Vision des neuen Tempels / Jerusalem verbunden war (Ez. 47,1-12. Sach. 13,1. 14, 8. Apk 22,1)[[28]](#footnote-28).

Den ehelichen Charakter des Zusammentreffens Jesus mit der unbenannten Samariterin zeigt der Ort, an welchem dieses stattfindet. , indem Jesus die Eifersucht der Pharisäer erkannte („denn er taufte mehr Leute“ als Johannes), *verließ er Judäa und ging wieder nach Galiläa.* Er kommt *εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας λεγομένην* ***Συχὰρ*** *πλησίον τοῦ χωρίου ὃ ἔδωκεν Ἰακὼβ [τῷ] Ἰωσὴφ τῷ υἱῷ αὐτοῦ· ἦν δὲ ἐκεῖ* ***πηγὴ*** *τοῦ Ἰακώβ. Ὁ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακὼς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ· ὥρα ἦν ὡς ἕκτη* (στ. 5-6: So kam er zu einem Ort in Samarien, der Sychar hieß und nahe bei dem Grundstück lag, das Jakob seinem Sohn Josef vermacht hatte.6 Dort befand sich der Jakobsbrunnen. Jesus war müde von der Reise und setzte sich daher an den Brunnen; es war um die sechste Stunde. EIN)). Die Quelle / der Brunnen, das Symbol der Fülle, Tiefe und Dauer[[29]](#footnote-29) bildet in Pentateuch (die als die einzige biblische Autorität von den Samaritern anerkannt wurde) den Ort der Brautwerbung der Patriarchen und des Moses (Gen. 24, 10-49. 29, 4-14. Ex. 2, 15-22. vgl. Protev. Jak. 11.1).

Jesus, der zu Kana das stehende Wasser der Krüge in einen *καλόν* (reichlichen und perfekten) Wein umgewandelt hat, wird mit seiner Antwort als Spender des perfekten Wassers dargestellt. Dieses stillt nicht nur den Durst, sondern *γίνεται* *ἐν αὐτῷ* ***πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον***. Bemerkenswert ist, dass im *Numeri* das Zeichen der Schlange (das im Kap. 3 erwähnt wurde) mit der Wasserspende von einem Stein kombiniert wird (20, 1-13. vgl. Ex. 17, 1-7). Nach Dt. 32 war der Spender dieses Wassers am *Beer* *Meribah* Jahwe selbst (vgl. I Cor 10, 4[[30]](#footnote-30)).

Der Vergleich der Perikope des mittäglichen Zusammentreffens mit der unbenannten Samariterin mit dem nächtlichen Dialog mit Rabbi Nikodemus führt zu den folgenden Befunden:

1. In der Ersten ist Jesus die Person, die sich nach Samarien richtet, um die Frau zu treffen. Obwohl die Route nach Galiläa nicht unbedingt durch dieses Land führte[[31]](#footnote-31), notiert Joh.: ***Ἔδει*** *δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας* (4, 4). *Die sich anschließende Samaritaner-Mission ist Bestandteil des göttlichen Heilsplans[[32]](#footnote-32).* Auf diese Weise werden auch die Jesusworte in 3, 19 erfüllt: *das Licht* ***kommt zur*** *Finsternis*. Der Zuhörer fragt nach der Art der Response der Leute, die *nicht zu den Seinen gehören,* denn es ist bekannt, dass *die Rettung* ***von den Juden*** *ist* (4, 22). Mit Sychar **(Askar)**[[33]](#footnote-33) nähert sich also Jesus dem Ort (*Salim* 2 km), an dem Johannes der Täufer[[34]](#footnote-34) - wieder für Ihn vorbereitend - tätig war[[35]](#footnote-35).

**(b)** Obwohl in Galiläa und Jerusalem seine Kraft / Herrlichkeit mit beeindruckenden Zeichen angezeigt wurde, verwirklicht Er in **Sychar,** dem Zentrum Samarias, **keine Semeia.** Stattdessen wird zum ersten Mal im Joh., und zwar nach einer Perikope, die eine hohe Christologie vertritt, **seine Schwäche** abgebildet: Erschöpft von der Reise[[36]](#footnote-36) *setzte er sich daher* (*ἐκαθέζετο οὕτως*)[[37]](#footnote-37) *an den Brunnen.* Es ist zu beachten, dass im Fall von Jakob und dem Roman von *Ιωσήφ και της Ασινέθ* während des ersten Rendezvous mit der zukünftigen Braut die Kraft und/oder die Schönheit des Mannes demonstriert werden, die Charme und Reiz ausüben. Für den Zuhörern des Joh. ist das Paradoxon das folgende: Jesus, die sich vorher, WIE die Leiter des *Jakobs,* die Himmel und Erde verbindet, im Kap. 1, 50-51 offenbarte, steht in diesem Monet erschöpft auf dem Boden. Der Schöpfer des Alls und Spender vom Wein ***bettelt für*** Wasser***[[38]](#footnote-38)*** (vgl. 19, 28: *Μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι* ***ἤδη πάντα τετέλεσται****, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει·* ***διψῶ[[39]](#footnote-39).*** Ps. 68, 22 Lxx)[[40]](#footnote-40).

**(c)** Obwohl die Patriarchen ihre Reisen zu den Städten mit Brunnen ihrer Abneigung gegen Mischehen mit unreinen Frauen von Kanaan verdankten, knüpft Jesus (und zwar **allein**[[41]](#footnote-41)!) Kontakte mit einem Geschöpf, das auch für seine Landsleute die Krönung der Unreinheit bildete. Es handelt sich um eine (i) Frau, (ii) Samariterin[[42]](#footnote-42), die (iii) in der Vergangenheit fünf Männer hatte (die Gründe ihrer Scheidung bzw. ihr Tod sind unbekannt). Das letzte Faktum erinnert an die fünf Völker, die sich mit ihren entsprechenden Gottheiten von Sargon (722 v.Chr.) in Samarien niederließen (Jos. *Ant* 9.288-9. vgl. II Reg. 17)[[43]](#footnote-43). Sie lebte nun mit dem sechsten „Mann“[[44]](#footnote-44), was auch einen Skandal für ihre Gesellschaft bedeutete. Obwohl in Matthäus (25, 1-13) der Bräutigam in der Mitte der Nacht ankommt, um die törichten Jungfrauen zu richten, kommt Jesus im Joh. in der Mitte des Tages, um sich **allein** mit einer Frau zu unterhalten, die nicht nur keine Jungfrau (wie die Kandidatinnen der Patriarchen[[45]](#footnote-45)) war. Nach 3, 19-21 erwartet der Zuhörer, dass, obwohl das Zusammentreffen am Mittag stattfindet, Sie das Licht verwerfen wird, und nicht positiv - wie Rebekka (Gen. 24, 18) und Nikodemus - auf Jesus reagiert. Jesus Brautwerbung missglückt also zunächst[[46]](#footnote-46). Die Uhrzeit des Zusammentreffens (**12.00)** wird notiert, weder nur um die Erschöpfung und den Durst Jesus zu erklären, noch um die Marginalität der Samariterin[[47]](#footnote-47) zu zeigen. Nach der kirchlichen Hymnologie,[[48]](#footnote-48) findet der Dialog zur selben Zeit statt, wie auch der Dialog von Eva mit der Schlange bezüglich des *Baumes des Lebens /* *der Erkenntnis von Gut und Böse*: *ποταμὸς δὲ ἐκπορεύεται ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὸν παράδεισον ἐκεῖθεν ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς* (Gen 2, 9-10). Jesus als das Licht (indem er sich in derselben Achse mit der Sonnenscheibe befindet) fordert die Annahme oder Ablehnung seiner Worte. Wie Joh. (19, 14) betont, fand zur selben Uhrzeit die endgültige Scheidung seines Volkes mit Ihm statt. Das Johannesevangelium endet mit dem Dialog mit einer Frau, (Maria von Magdala), im Garten πρωῒ *σκοτίας ἔτι οὔσης* (20, 1. 11-18).

**(d)** Bei der nächtlichen Diskussion in Jerusalem beginnt Nikodemos das Gespräch mit der Feststellung, „wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen. Als Anlass für Jesus mittägliches Gespräch dient ein tiefes Bedürfnis seiner Gesprächspartnerin. Bei dem mittäglichen Gespräch in Samaria wird Jesus Dialog eingeleitet, indem er den Anlass aufgreift, dass nicht er, sondern seine Gesprächspartnerin ein tiefes Bedürfnis hat. Diese Diskussion kreist um den tiefen Brunnen, der, obwohl er in Thora die Quelle des Lebens für die Steppe und den Menschen bildet, in der Offenbarung (9, 2) ein Symbol für den Abgrund ist. Die erste Antwort der Samariterin ist nicht bejahend (wie im Fall von Rebekka Gen. 24:15), sondern ablehnend. Obwohl der Durst ein elementares Bedürfnis ist, bildet das Wasser (wie zu Kana) im Judentum einen Faktor der Unterscheidung der Reinen von den Unreinen: *οὐ γὰρ* ***συγχρῶνται*** *(denselben Becher benutzen / sich verkehren)* ***Ἰουδαῖοι*** *Σαμαρίταις* (4, 9).

**(e)** Im Gegensatz zur Diskussion in Jerusalem im Kap. 3, wo die Emphase auf der regenerativen Wirkung des Geistes liegt, wird in der vorliegenden Perikope *das Wasser als das lebendig* hervorgehoben. Das bedeutet nicht nur einfach das fließende Wasser[[49]](#footnote-49), sondern das Paradoxe, dass das von dem Messias angebotene Wasser tatsächlich lebendig ist, indem es im Kap. 7 mit dem Hl. Geist der Wahrheit identifiziert wird. Das verwandelt das Subjekt, das es probiert, zur Quelle, die Ströme herausspritzt und seiner Umwelt ewiges Leben bietet. Im AT und in der jüdischen Literatur sind ***Gott***[[50]](#footnote-50) ***und sein Haus / Jerusalem und Tempel[[51]](#footnote-51)***, ***Weisheit[[52]](#footnote-52)*** ***und Logos[[53]](#footnote-53)*** Spender dieses Wassers.

**(f)** Die Spende des Getränkes und des Brotes im Roman des Joseph und Aseneth signalisiert die Bekehrung der Braut in das Judentum, dh. ihre Wiedergeburt (*Auferstehung)* durch die Anbetung des wahrhaftigen lebendigen Gottes. In der vorliegenden Perikope versucht Jesus nicht die Frau zum Tempel auf dem hl. Berg Zion zu bekehren. Im Gegensatz leitet Er eine neue Anbetung *ἐν Πνεύματι καὶ ἀληθεία* (4, 24) ein, in der er sich selbst als der Messias offenbart, der *ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα* (= *Prophet* Dt. 18, 25). Er ist der Weg und die Wahrheit (14, 6).

**Zum Schluss** drängten die Jünger Jesus, indem sie zu ihm zum Essen kommen. Die Antwort Jesus, der die Samariterin um Wasser bat, ist die folgende: *ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον. οὐχ ὑμεῖς λέγετε* ***ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται****; ἰδοὺ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαί εἰσιν πρὸς θερισμόν* (4, 3-5)[[54]](#footnote-54). Das Pilgern der Samariter zu Jesus und die Vollendung der Hochzeit mit dem Herrn, impliziert die bei den Propheten ökologische Blüte (*σπέρμα στάχυος*). Diese *ιεραποδημία* *πολλών πλειόνων* zu Jesus, die die Um*kehr* der zehn nordisraelitischen Stämme erfüllt, bedeutet zusätzlich tiefere Erkenntnis der Identität Jesus, der bei ihnen zwei Tagen lang *bleibt* (4, 40). Er ist nicht nur der Messia - der Prophet (Taheb Dt. 18)[[55]](#footnote-55), sondern auch der Retter, und zwar sogar der ganzen Welt (4, 42): *τῇ τε γυναικὶ ἔλεγον ὅτι οὐκέτι διὰ τὴν σὴν* ***λαλιὰν*** *πιστεύομεν, αὐτοὶ γὰρ* ***ἀκηκόαμεν***(denn sie haben keine Zeichen gesehen!!!) *καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν* ***ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου***[[56]](#footnote-56).

Das Paradoxon im Fall der Samariterin ist das folgende: Die unreine Frau, *die ihren Krug stehen liess* (4, 28) denn ihr Durst wurde befriedigt, wird Jüngerin / Braut, Quelle des *lebendigen Wassers* für ihre Landsleute und Trägerin des göttlichen Samens. Sie ist der Faktor der eschatologischen Aussaat und Ernte ohne Wassertaufe, wie es Jesus- und Johannesjünger am Anfang des Kap. versuchten. Sie hatte eine παλιγγενεσία erlebt, die nach Philo nur der perfekte weise Mann, Moses, erlebt hatte, als sein Nous auf Zion den feurigen Geist/Logos Gottes kommunizierte (Leg. 1. 36f.)[[57]](#footnote-57). Diese Kommunion impliziert wahrhaftiges Leben und Kraft (*ρώμη* statt *αρωμάτων*). Sie bedeutet die *οἰκείωσις* von allen. Die Samariterin kündigt die Parusie des Messias nicht nur ihrem Haus (wie Jesus ihr befahl 4, 16), sondern allen Männern ihres Dorfes an, indem sie Ihn zuerst als *einen Menschen* vorstellt*,* der ihre Existenz aufgedeckt hatte: *δεῦτε ἴδετε* ***ἄνθρωπον*** *ὃς εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα, μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός;* (4, 29). Diese Umwandlung geschieht vor Ostern (vgl. 7, 39!) abseits des Paschafestes (4, 35: *οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται*) nur durch *das Wort* des Messias, das nach Jes. 11 geisttragend ist und deshalb reinigend und umwandelnd wirkt[[58]](#footnote-58). Dieses Wort heilt einen sterbenden Sohn eines heidnischen königlichen Beamten am Schluss der Einheit (4, 43-54).

## V. Schlussfolgerungen

Mit den Obengenannten wurde bewiesen, dass der Dialog Jesus mit Nikodemos nicht nur auf die Grundlage von (in Intertextualitaet mit) Ez. 36-37 interpretiert werden kann, sondern auch auf der Grundlage des Symbolismus des Paschafestes. Dieses Fest enthält auch das Hochzeitsmotiv, das das **erste** Zeichen (*τὴν ἀρχὴν τῶν σημείων*) von Jesus, aber auch das Zusammentreffen mit der Samariterin charakterisiert. Die irdische Parusie des inkarnierten Logos - Jesus (Kap. 1-4) - bedeutet einen neuen österlichen Exodus, um die Hochzeit des Gottes mit einem wiedergeborenen Volk zu feiern. Paradoxerweise wird diese nicht von den Juden unternommen, denn auch Nikodemus, der Rabbi – Lehrer von Ihnen, vollendet nicht den Übergang zum Licht im Kap. 3. Er wird aber von den gehassten unreinen Samaritern akzeptiert, die die neue *Braut Gottes* bilden. Jesus, obwohl er bei der Brautwerbung in Samaria anfangs als der anti-Bräutigam vorgestellt wird und keine Zeichen in ihr verwirklicht, wird als der Retter der Welt anerkannt. In der folgenden Einheit der Kap. 5-10 (die von der Parusie Jesus an den zwei großen Teichen Jerusalems, Bethesda und Siloam, umrahmt wird) und besonders im Kap. 7 am Ende des großen Festes des Sukkoth wird die Proklamation Jesus, dass Er die Quelle des lebendigen Wassers ist, stark abgelehnt. Am Ende von Joh. schreit Jesus wieder *Διψῶ* und zwar nach *der Übergabe der Frau* zu seinem geliebten Jünger. Beide bilden die Erstlinge der Kirche. Es folgt das τετέλεσται und das ambivalente *παρέδωκεν* ***τὸ πνεῦμα*** (19, 29-30), während von der Seite des neuen Adams die Elemente (Blut **und Wasser**) fließen, die die neue Eva bilden.

1. Dematerializing Religion: Reading John 2-4 as a Chiasm*, Biblica* 89 (2008) 526-554. [↑](#footnote-ref-1)
2. Einheitsübersetzung (1980) (German) [↑](#footnote-ref-2)
3. O. Peschek, Gottesdienst in der Apokalypse, *Theol. Prakt. Quartalschrift* 3 (1920) 496-514, hier 512. Ueber den Symbolismus von Pasche siehe N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, München 1963 passim. [↑](#footnote-ref-3)
4. Ex. 34, 14*: οὐ γὰρ μὴ προσκυνήσητε θεῷ ἑτέρῳ ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ζηλωτὸν ὄνομα.* ***θεὸς ζηλωτής ἐστιν***. Dt. 31, 16: *καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωυσῆν «ἰδοὺ σὺ κοιμᾷ μετὰ τῶν πατέρων σου καὶ ἀναστὰς ὁ λαὸς* ***οὗτος ἐκπορνεύσει*** *ὀπίσω θεῶν ἀλλοτρίων τῆς γῆς εἰς ἣν οὗτος εἰσπορεύεται ἐκεῖ εἰς αὐτήν καὶ ἐγκαταλείψουσίν με καὶ διασκεδάσουσιν τὴν διαθήκην μου ἣν διεθέμην αὐτοῖς»* [↑](#footnote-ref-4)
5. Vielleicht kann die Offenbarung Jesus, die die Bildung des Jüngerkreises abschließt [1, 43-51] und der Ehe zu Kana vorangeht, mit der Sehnsucht nach Zusammentreffen zwischen den Geliebten verbunden werden. Dieses Faktum im Hohelied wird mit dem Schatten der Obstbäume verbunden. [↑](#footnote-ref-5)
6. E. Stauffer, γαμέω, *ThWNT* I 646-655, hier 651-2. [↑](#footnote-ref-6)
7. [Uta Barbara Fink](http://www.google.gr/search?tbo=p&tbm=bks&q=+inauthor:%22Uta+Barbara+Fink%22), *Joseph und Aseneth: Revision des griechischen Textes und Edition der zweiten lateinischen Übersetzung* Berlin (…): Walter de Gruyter, 2008. Το έργο χρονολογείται μεταξύ 1ου αι. π.Χ. και αρχές του 2ου αι. μ.Χ. Συγγράφηκε από άγνωστο Ιουδαίο στην Αίγυπτο. [↑](#footnote-ref-7)
8. C.S. Keener, *The Gospel of John.Commentary. Volume I*, Peabody: Hendrickson 2005, 542-544. [↑](#footnote-ref-8)
9. In alexandrinischen *Weisheit Salomos*, wo das Buch *Exodus* kommentiert wird, der Hl. Geist, der in Weisheit sich bewohnt, ist auch von großer Bedeutung (12, 1-4. siehe 7, 22-30). [↑](#footnote-ref-9)
10. Buch-Hansen Gitte, *"It is the Spirit that Gives Life". A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*, Walter de Gruyter, Berlin 2010, 298: *A French tradition also exists which identifies three sections in the dis­course on the basis of the development of the subject matter. The argu­ment evolves in a Trinitarian manner v.v.* ***3-8*** *are concerned with* ***the role of the spirit****; vv 11-15 concern* ***the Son of Man,*** *and-vv. 16-21 con­cern* ***God, the Father****. The topic of the whole conversation, and there­fore also the flow of the argument, also remains an issue of ongoing debate. The problem is that the dialogue is not inaugurated by any direct question that may have motivated Nicodemus' coming to Jesus (Barrett 1955, 202).- Additionally, Nicodemus' sincerity is often ques­tioned due to the fact that his visit occurs at night: is he intentionally portrayed as belonging to the sphere of darkness and selfishness? [ …]* Nach Gitte ist die Struktur des Kap. 3 die folgende: **(1)** *3:1-2: The rhetorical setting: The puzzling signs* **(2)** *3:3-7: The presupposition of coming to terms with the signs: You must (3:7: δει) be (re-) generated άνωθεν ... which will take place through water and spirit (3:5)* **(3)** *3:8-15: The presupposition of being regenerated from above: The Son of Man must (3:14f: 5ε7) be lifted up* **(4)** *3:16-21: The presupposition of the uplifting of the Son of Man: Because (3:16: γαρ) God so loved the world.* [↑](#footnote-ref-10)
11. So Jörn-Michael Schröder, *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium. Eine Untersuchung der johanneischen Israel-Konzeption in Joh 2-4 und Joh 6,* Tübingen-Basel: Francke 2003, 88. [↑](#footnote-ref-11)
12. Nur am Ende des Lebens vom Messia / dem *wahrhaftigen* Menschen, das (das Ende) zum ersten Mal in dieser Perikope erwähnt wird, nach einer Zeit des Schweigens und innerlicher Bearbeitung des Inhalts der Diskussion (vgl. 7, 50), steht der nächtliche Jünger - Nikodemus öffentlich auf der Seite von Jesus, indem er verwirklicht, was sein Name bedeutet. Er bietet eine riesige Menge von Parfümen (wie es einem König üblich war), was auch Maria die Schwester von Lazarus vor der Erhöhung Jesus angeboten hatte (12, 5). [↑](#footnote-ref-12)
13. Über die Geschichte der Exegese dieses Verses siehe Gitte, *"It is the Spirit that Gives Life"* 204f. [↑](#footnote-ref-13)
14. *["καί ἐκάλυψεν αὐτὸν ἡ νεφέλη ἓξ ἡμέρας καὶ ἐκάλεσε κύριος Μωυσῆν τῇ ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ ἐκ μέσου τοῦ πυρός" Εx. 24, 16]. τόν ἶσον ἀριθμὸν ἀπένειμε καὶ τῇ τοῦ κόσμου γενέσει καὶ τῇ τοῦ ὁρατικοῦ γένους ἐκλογῇ, τὴν ἑξάδα, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι ὅτι αὐτὸς καὶ τὸν κόσμον ἐδημιούργησε καὶ τὸ γένος εἵλετο.* ***ἡ δὲ ἀνάκλησις τοῦ προφήτου δευτέρα γένεσίς ἐστι, τῆς προτέρας ἀμείνων.*** *ἑβδομῇ δὲ ἀνακαλεῖται ἡμέρᾳ, ταυτῇ διαφέρων τοῦ πρωτοπλάστου, ὅτι ἐκεῖνος μὲν ἐκ γῆς καὶ μετὰ σώματος συνίστατο, οὗτος δὲ ἄνευ σώματος.* (Qex 2:46). *ὥσπερ οὖν τὰ κατὰ γῆν σπέρματα καὶ φυτὰ ποτιζόμενα αὔξεται καὶ βλαστάνει καὶ πρὸς καρπῶν γενέσεις εὐτοκεῖ, στερόμενα δὲ ἐπιρροῆς ἀφαυαίνεται, οὕτως ἡ ψυχή, καθάπερ φαίνεται,* ***ὅταν νάματι ποτίμῳ σοφίας ἄρδηται, βλαστάνει τε καὶ ἐπιδίδωσι πρὸς τὸ βέλτιον.*** *(Pos 1:125 ).* Dieses Wasser wird sich mit dem Geist-Samen Gottes identifiziert. Siehe Gitte, *"It is the Spirit that Gives Life"* 175. *τοῖς γοῦν ζητοῦσι, τίς ἀρχὴ γενέσεως, ὀρθότατα ἄν τις ἀποκρίνοιτο, ὅτι ἀγαθότης καὶ χάρις τοῦ θεοῦ, ἣν ἐχαρίσατο τῷ μετ᾽ αὐτὸν γένει· δωρεὰ γὰρ καὶ εὐεργεσία καὶ χάρισμα θεοῦ τὰ πάντα ὅσα ἐν κόσμῳ καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος ἐστί. (Leg 3:78 PHI)* [↑](#footnote-ref-14)
15. Der neue Tempel, der im Exilsprophet (40-48) die Eschata versiegelt, wird im Joh. durch den auferstandenen geistlichen Leib Jesus ersetzt (2, 22). [↑](#footnote-ref-15)
16. Paradoxerweise ist dieser Glaube die Voraussetzung (1, 12) und gleichzeitig die Konsequenz der Wiedergeburt (20, 28). [↑](#footnote-ref-16)
17. Vgl. Philo, *Moses* 158f.. Jos., *Ant.* 3.9. Andere Texte siehe Schröder, *Das eschatologische Israel* 100-101. Derselbe zitiert das Ergebnis von W. Schenk, *Kommentiertes Lexikon zum vierten Evangelium*. Lewiston, Queenston, Lampeter 1993 403: *Mose hat nur erhöht* ***während*** *nur der joh. Jesus als der auch schon zuvor Herabgestiegene (= Gott Ex. 10, 20; 34, 5) eine Erhöhung als Wiederaufstieg haben kann.* [↑](#footnote-ref-17)
18. Der Refrain, der zweimal wiederholt wird, ist der folgende: *ἵνα* ***πᾶς*** *ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν* ***αἰώνιον*** (στ. 15-16). Im v. 16 wird das ***μὴ ἀπόληται*** ergänzt, während v. 17 dasselbe Thema auf eine negative Weise bestätigt:*οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ ᾽ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι᾽αὐτοῦ.* Über Akeda siehe Ν. Olimpiou, *Από τη θυσία του Αβραάμ στην Akedah Yitzhak*, Athen 2008, passim. [↑](#footnote-ref-18)
19. Das ewige Leben wird nicht mit dem Leben nach dem Tod/Martyrium identifiziert wie II Mac 7, 9. 15, 2-3. 17, 17-9. *Test XII* Ass 5,2. 6,4-6. Prov. 5,14-6. Ps. Sal. 3, 10-12. 14, 1-5. [↑](#footnote-ref-19)
20. Etwas Entsprechendes in der jüdischen Literatur treffen wir nicht. [↑](#footnote-ref-20)
21. Im Gegensatz zu Prov. 16, 5. 18, 20-21: ***ἀλλ᾽ οὐκ ἐπὶ πολὺ*** *ἔμεινεν ἡ ὀργή.* [↑](#footnote-ref-21)
22. Eine Reihe von Textzeugen tradiert *Ιουδαίων.* Siehe Schröder *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium.* 120. [↑](#footnote-ref-22)
23. 15, 11. 16, 24. 17, 13. I Joh. 1, 4. 2 Joh. 12. Die Wendung kennzeichnet sonst die Freude Jesus, die in den Jüngern bzw. der Welt ihre Erfüllung findet. [↑](#footnote-ref-23)
24. Siehe Schröder *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium* 132. Derselbe Verfasser (122) behauptet ein *Gegenüber von Johannes dem Täufer und Nikodemus, denn es gibt eine parallele Struktur des Nikodemus Gespräch und der Täuferperikope*. [↑](#footnote-ref-24)
25. Nach [Ruben Zimmermann, Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29): Deflorations- oder Christuszeuge.](http://wwwhomes.uni-bielefeld.de/rzimmermann1/Zimmermann_Joh3%2C29.pdf) *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 90 (1999): 123-130 wird das Joh. von der Metaphorik des Jeremia-Buches (7, 34. 16, 9. 25, 10. 40, 11 Lxx) insbesondere Jer. 33, 11 (40, 11 Lxx) beeinflusst: *φωνὴ εὐφροσύνης καὶ φωνὴ χαρμοσύνης/ φωνὴ νυμφίου καὶ φωνὴ νύμφης / φωνὴ λεγόντων ἐξομολογεῖσθε κυρίῳ παντοκράτορι ὅτι χρηστὸς κύριος ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ εἰσοίσουσιν δῶρα εἰς οἶκον κυρίου ὅτι ἀποστρέψω πᾶσαν τὴν ἀποικίαν τῆς γῆς ἐκείνης κατὰ τὸ πρότερον εἶπεν κύριος.* [↑](#footnote-ref-25)
26. [↑](#footnote-ref-26)
27. *τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ* ***πνεύματος*** *ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν·* ***οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.*** [↑](#footnote-ref-27)
28. Vgl. *Thomas-Evangelium* 10, 6: *Wer aus meinem Munde trinkt, der wird werden wie ich*. [↑](#footnote-ref-28)
29. U.Früchtel, *Mit der Bibel Symbole entdecken*, Göttingen 1991, 419. Man soll in Ansicht nehmen, dass in der Levante Wasser und Brunnen von entscheidender Bedeutung für das Überleben von Menschen, Tieren und Erde und Plätze des Zusammentreffens sind. [↑](#footnote-ref-29)
30. Walter C. Kaiser, *The Uses of the Old Testament in the New*. Chicago: Moody Press 1985, 116: *Therefore, we conclude that the Rock in verse 4 should be capitalized and be viewed as an OT Christophany because: (1) The Lord associated Himself with that rock from which Israel drank in Exodus 17:6 … (2) the ‘Rock’ is repeatedly used as a divine name in the Song of Moses (Deut. 32:4, 15, 18, 30, 31) and elsewhere in the OT; and (3) the alleged rabbinic legend of an accompanying rock is not known to have existed in Paul’s day*. [↑](#footnote-ref-30)
31. Jos., *Vit.* 269. *Bell.* 2.132. *Ant.* 20. 118. [↑](#footnote-ref-31)
32. Schröder *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium* 136 [↑](#footnote-ref-32)
33. Es ist nicht mit Sychem (*TestXII* Lev. 7,1-3: *Σικίμ λεγομένη πόλις ἀσυνέτων* Philo *Migr Abr* 216. 220-4: *Συχέμ ὠμίασις καλεῖται, πόνου σύμβολον*) zu verwechseln. Von Sichem stammte der erste Proselyt von Israel (Gen. 34, 24). Es geht um *Achor-Tal* die Jahwe *für sie zum Tor der Hoffnung* machte(Hos 2, 17). [↑](#footnote-ref-33)
34. 1, 7: *οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός,* ***ἵνα πάντες*** *πιστεύσωσιν δι᾽ αὐτοῦ*. [↑](#footnote-ref-34)
35. Schröder *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium* 126. [↑](#footnote-ref-35)
36. Jos. *Ant* 2. 257. [↑](#footnote-ref-36)
37. Er hat nicht die Kraft zusammen mit seinen Jünger in die Stadt zu gehen, um Brote zu besorgen. [↑](#footnote-ref-37)
38. Das Gegenteil hat Alexander der Große gemacht. Siehe Plut., *Alex* 42,7-10. [↑](#footnote-ref-38)
39. 28 Danach, als Jesus wußte, daß nun alles vollbracht war, sagte er, damit sich die Schrift erfüllte: Mich dürstet. (Joh 19:28 EIN) [↑](#footnote-ref-39)
40. Das *διψῶ,* das den Ausgang der Diskussion bildet, wird mit dem entsprechenden Schrei auf dem Kreuz verbunden (19, 28), wo aus der Seite des neuen Adams, des Menschen par excellence, ***αἷμα καὶ ὕδωρ*** heraus fließen (19, 34). Von diesen Elementen bildet sich die neue Eva, denn unter dem Kreuz befinden sich die Erstlinge der neuen Menschheit, die Mutter Jesus und der geliebte Jünger. Dann wird das vielbedeutende *τετέλεσται* gehört (19, 28-30), das das Ende der göttlichen Ökonomie und die Vollendung - das Zenit der Liebe Jesus für seine Jünger und die Welt märkt, obwohl er in den Nadir des Hades steigt (13, 1). A. Obermann, *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium: Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/83. Tübingen: Mohr-Siebeck 1996, 360: *Durch διψώ initiiert, inszeniert der Evangelist diese der Schrift entlehnte Wendung und nennt dabei - auf der Handlungsebene gleichwertig nebeneinanderstehend - όξος und ύσσωπος, die jedoch bezüglich ihrer hintergründigen Konnotationen in Spannung zueinander stehen: die in όξος mitklingende Einsamkeitserfahrung des Psalmverses gegenüber der in ύσσωπος anklingenden Heilserfahrung des Exodus. Die Verknüpfung dieser beiden Aspekte durch den Evangelisten im Durst Jesu ist theologisch wie folgt aufzulösen: Die Inszenierung des Durstes Jesu drückt einerseits durch das Psalmwort einen Augenblick höchster Einsamkeit aus und wird andererseits zu einem Hinweis auf Gottes rettendes Handeln. Nehmen wir die Kreuzigung in diesem Zusammenhang wahr, ergibt sich folgende Perspektive: Am Tiefpunkt des anstehenden Todes am Kreuz klingt eine sich hier vollziehende, die Todesdynamik durchbrechende Rettungserfahrung an. Das Kreuz als Ort menschlichen Leidens und menschlicher Einsamkeit ist zugleich der Ort der Vollendung des Rettungshandelns Gottes****.*** *[…]* *Der Evangelist stellt Christus in die Klage des unschuldig Angeklagten hinein und verbindet diese Klage - und damit das Kreuz - mit der im Ysop anklingenden Exodustradition. Am Kreuz ereignet bzw. vollendet sich im Todesleiden Jesu ein neues Rettungshandeln Gottes. Der Ysop(-busch) markiert - in Analogie zum Exodusgeschehen - die Gnade Gottes in Form seiner Fürsorge, die sich inmitten der dringlichsten Leidenssituation gegenüber dein Seinen zeigt. In der Not verhall sich Gott zum notleidenden Jesus. Eine durchgehaltene Beziehungslosigkeit würde eine völlige Hoffnungslosigkeit bedeuten. Für den Evangelisten ist es das fleischgewordene Wort, an dessen Person der Ysop diese Gnade Gottes in Form seiner Nähe markiert.* [↑](#footnote-ref-40)
41. Nach Ab. 1, 5Q Jose b. Johanan (ca 150 p.X.) war es unerwünscht, dass ein Rabbi mit Frauen sprach (vgl. Bil. II. 438). Schröder *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium* 152 Fn. 322. [↑](#footnote-ref-41)
42. Die Töchter der Samaritaner menstruieren von der Wiege an (Nidda 4, 1). [↑](#footnote-ref-42)
43. Schröder, *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium* 144: *Die synkretistische Jahwe-Kult der Kolonisten […] wird im Sinne deuteronomistischer Theologie als Fortsetzung des* ***nordisraelitischen Abfalls*** *nach der Reichsteilung verstanden.* [↑](#footnote-ref-43)
44. C.K. Barrett, The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes *on the Greek Text*. London: SPCK 1955 253: *Man hat am Simon Magus gedacht oder die falsche Vorstellung des wahren Gottes durch die Samaritaner (4, 22)* [↑](#footnote-ref-44)
45. Jos., *Ant* 1.246. 254. [↑](#footnote-ref-45)
46. Schröder, *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium* 140. [↑](#footnote-ref-46)
47. Die Diskussion findet am Mittag statt, denn als auch von Ihren Mitbewohnern Stigmatisierte besuchte sie den Brunnen nicht in der Morgen-oder Abenddämmerung zusammen mit den anderen Frauen. [Jerome Neyrey, What’s Wrong With This Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space](http://www.nd.edu/~jneyrey1/picture.html), *Biblical Theology Bulletin* 24 (1994) 77-91 (reproduced on Neyrey’s homepage). [↑](#footnote-ref-47)
48. [↑](#footnote-ref-48)
49. N. Sotiropoulos, Ερμηνεία Δυσκόλων Χωρίων της Γραφής. Τόμος Β᾿. 1990, 91-93. Es ist kein Zufall dass in der jüdischen Tradition der Stein, aus dem das Wasser floss, als lebendig und tatsächlich als Jahwe selbst galt (I Kor. 10, 4). [↑](#footnote-ref-49)
50. Ps. 35. 42. 64. 77, 16 Lxx: *καὶ ἐξήγαγεν ὕδωρ ἐκ πέτρας καὶ κατήγαγεν ὡς ποταμοὺς ὕδατα.* [↑](#footnote-ref-50)
51. Ez. 47, 12. Sach. 14, 8. Αpk. 22, 1-2. [↑](#footnote-ref-51)
52. Sap 10, 18f. 11, 4f. Sir. 15, 2-6. 24, 19-21: *οἱ ἐσθίοντές με ἔτι πεινάσουσιν καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν*. 23-31 Philo *L.A.* 2 §86. [↑](#footnote-ref-52)
53. Philo, *Fug* 97. 176-177. 195-8. *Poster* *(Περί των δοκησισόφου Κάιν)* C 69. 129. 150-3. *Somn.* *(Περί του θεοπέμπτους είναι τους ονείρους)* II 242. 246-8. In II Bar. 39. 7 das Prinzipat von Messiah wird mit der Quelle und dem Weinstock verglichen. [↑](#footnote-ref-53)
54. Schröder, *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium* 154: *Im AT dient der Begriff Ο θερισμός „im eschatologischen Zusammen­hang als Bild des Gerichtes, das Gott am Ende über die Völkerwelt hält Jl 4,1 ff (LXX 4,13); Js 27,11. Der Gesichtspunkt ist hier der nationale. Gott worfelt die Völker und sammelt Israel als den ihm kostbaren Weizen aus der heidni­schen Spreu Js 27,12." An diesen Gedanken knüpft das NT an. Auch hier ist der Gedanke des Endgerichts mit der Sammlung der Gläubigen unter dem Stichwort der Ernte verschmolzen (Mk 4,29; Mt 13,30.39; Apk 14,15; Mt 9,37 f. usw.). θερισμός kennzeichnet das endzeitliche Einholen der Missi­onsfrucht. Bei den („Missions"-) Feldern (χώρας) wird man an Samaria zu denken haben, das die Jünger sehen, wenn sie ihre Augen erheben. Die Reife der Felder zur Ernte entspricht damit der „Sättigung" jesu von der βρώσις. Durch die Mission der Samaritaner ist die mit der Heilshinfüh­rung der Ιουδαίοι in Joh 2 begonnene Sammlung des eschatologischen Gottesvolks (und damit auch der wesentliche Aspekt des Werkes Gottes (V. 34)) prinzipiell vollendet (τελειώσω, V. 34). „The mission in Jn may be best described as the gathering of the people of God, who are dispersed through­out the world."* [↑](#footnote-ref-54)
55. Schröder, *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium* 163. [↑](#footnote-ref-55)
56. U.Früchtel, *Mit der Bibel Symbole entdecken*, Göttingen 1991, 416-7. Die profetische ökologische Fülle verwirklicht sich im Joh. zusätzlich (α) zu den Bildern von Flock und dem Weinstock, die die Kirche vorausbilden (Kap. 10. 15), aber auch (β) mit der Spende vom lebendigem Brot und Wasser, die in den Kap. 6-7 mit der Parusie Jesus, des Lichtes und des Lebens schlechthin, verbunden sind. [↑](#footnote-ref-56)
57. Philonischen Zitaten siehe Gitte, *"It is the Spirit that Gives Life"* 125f. [↑](#footnote-ref-57)
58. [Cornelis Bennema, “Spirit-Baptism in the Fourth Gospel: A Messianic Reading of John 1,33″.](http://www.bsw.org/?l=71841&a=Comm03.html) *Biblica* 84.(2003): 35-60. Schon wird in 3, 34-35 betont: *ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ, οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα. ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ*. [↑](#footnote-ref-58)