



Die Schöpfung vollenden

Sabbat, Tempel und ewiges Leben in Joh 5

Olaf Rölver

Eine wissenschaftliche Exkursion mit *Klaus Bieberstein* durch Jerusalem ist gleichermaßen eine mentale wie eine körperliche Herausforderung. Ein typischer Exkursionstag etwa beginnt frühmorgens auf dem Haram al-Šarīf, wo die theologischen Kerngedanken, die an diesem Platz hingen und hängen, erläutert und die Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen dem jüdischen Tempel und der heutigen islamischen Theologie diskutiert werden.¹ Dann geht es vielleicht vorbei an der Westmauer² durch das jüdische Viertel nach Norden bis zur Grabeskirche³ und von dort die *via dolorosa*⁴ in umgekehrter Richtung entlang – nur unterbrochen von einer kurzen ›coffee-in-coffee-out‹ Pause im Österreichischen Hospiz – bis zu jenem Ort, der im folgenden Beitrag aus neutestamentlicher Sicht eine Rolle spielen soll: der von den Weißen Vätern vorbildlich gepflegten Anlage von Betesda mit der Kirche St. Anna.

Die Ortslage wird im Neuen Testament nur in Joh 5 erwähnt, jener bekannten Erzählung von der Heilung eines langjährig gelähmten⁵ Mannes an einem Sabbat, die zu den sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johan-

¹ Vgl. dazu z.B. Bieberstein 2013; 2014a; 2019.

² Vgl. Bieberstein 2014b.

³ Vgl. grundlegend Bieberstein 1996.

⁴ Vgl. Bieberstein 2007, 20–38; 2010.

⁵ So die traditionelle Sichtweise. Die Krankheit des Geheilten wird im Text nicht genannt. V.7 sagt nur, dass er aufgrund seiner Verlassenheit ohne Hilfe beim makabren Wettlauf um Heilung nicht schnell genug in den Pool kommt. Jesu Befehl »Steh auf« hat eine weiterführende Tiefendimension und in der Ausführung des Befehls (V.9a) heißt es nur, dass der Mensch ›gesundete‹. »Es kommt hier also offensichtlich dem Erzähler nicht auf eine spezielle Krankheit an [...] Der Grund liegt darin, daß der zu Heilende gerade in dieser Unbestimmtheit als ›Kranker‹ Abbild des Menschen [...] in seiner erlösungsbedürftigen Situation ist.« Welck 1994, 156.

nesevangelium zählt. An diese Erzählung schließt sich eine längere Rede Jesu an (Joh 5,19–47). Im folgenden Beitrag möchte ich im Anschluss an die neue Aufmerksamkeit, die der ›*spatial turn*‹⁶ der Semiotik neutestamentlicher Ortslagen eingebracht hat, nach der theologischen Bedeutung des Settings der Erzählung fragen und dem Zusammenhang zwischen der Erzählung und der anschließenden Rede nachgehen, der m.E. gerade durch die Lokalisierung der Erzählung hergestellt wird. Dazu ist es zunächst nötig, sich einen Überblick über den Aufbau von Joh 5 zu verschaffen.

1. Zur Struktur von Joh 5

Joh 5 berichtet im Aufriss des Johannesevangeliums von Jesu zweitem (vgl. 2,13–25) Besuch in Jerusalem und lässt sich durch die beiden Stätten des Geschehens in zwei Teile (5,1–13/5,14–47) gliedern. Beide Episoden werden durch Zeit- und Ortsangaben sowie das einen Neueinsatz markierende *μετὰ ταῦτα* (V. 1.14) deutlich voneinander und vom Kontext abgegrenzt.⁷

Die Krankenheilung (5,1–13) hat zwei Szenen: Die erste Szene (Vv. 1–9c) beginnt mit einer ausführlichen Exposition (Vv. 1–5*)⁸, die Informationen zum Zeitpunkt, einem nicht näher bestimmten Fest,⁹ sowie zum Ort des Geschehens bereithält. Dann folgt die Heilung eines langjährigen Kranken in zwei von Jesus initiierten Gesprächsdurchgängen (Vv. 6f. und 8–9c). Jesus weiß von Beginn an um die Situation des Kranken, wird jedoch zunächst von seinem Gegenüber missverstanden. Den Befehl zum Aufstehen aber führt der Angesprochene dann sofort aus. Damit ist das

⁶ Zum *spatial turn* vgl. einführend Döring et al. 2009; Wüthrich 2015.

⁷ Das folgende Kapitel spielt in Galiläa, vgl. wieder *μετὰ ταῦτα* in 6,1. Zur nach wie vor diskutierten Frage einer Vertauschung der Kapitel 5 und 6 vgl. Theobald 2009, 362–364.

⁸ Textkritisch als spätere Glosse, die das Phänomen der Heilungsfähigkeit des Wassers erklären will, sind Vv.3b.4 auszuschneiden.

⁹ Im Aufriss des Johannesevangeliums muss es ein Fest zwischen Pascha (2,13) und Pascha (6,4) sein. Zur Diskussion, um welches Fest es sich handeln könnte, vgl. Schnackenburg 1971, 118f., der selbst das ›Pfungstfest‹ (also Schawuot), an dem an die Gabe der Tora erinnert wird, favorisiert. Ebenso Wengst 2000, 181; Beutler 2013, 179. Felsch 2011, 96–170 sieht Hinweise auf Rosch haSchana und Schawuot.

Disäquilibrium der langen Leidenszeit behoben und die Erzählung an einen (vorläufigen) Schluss gekommen. In der zweiten Szene (Vv. 9d–13) wird als neues Disäquilibrium die Information nachgeschoben, dass der kritische Tag der Heilung ein Sabbat gewesen sei, weshalb nun neue Personen, ›die Juden‹,¹⁰ den Geheilten zur Rede stellen. Diese Szene endet tragisch: ›Die Juden‹ erhalten keine Antwort, der Geheilte weiß nichts und Jesus ist weg.

Der zweite Teil der Erzählung, der im Jerusalemer Tempel spielt, besteht wiederum aus zwei Szenen. Zunächst ›findet‹ Jesus den Geheilten und spricht zu ihm, woraufhin dieser weggeht und ›den Juden‹ die Identität des Heilers ›verkündet‹ (Vv. 14f).¹¹ Mit dieser Übergangsnote tritt der Geheilte von der Bühne ab und die vormals jeweils bilateralen Gespräche zwischen dem Geheilten und Jesus bzw. ›den Juden‹ werden im Folgenden zur direkten Auseinandersetzung zwischen dem Protagonisten und seinen Gegenspielern, die in der letzten Szene (Vv. 16–18) in der Tötungsabsicht der Gegner gipfelt. In der Erzählung ist damit kein Äquilibrium erreicht, der Text verlangt nach einer erzählerischen Fortsetzung, doch schließt sich jetzt zunächst eine längere Rede Jesu an.

Zur Gliederung der Rede liegen verschiedene Vorschläge vor.¹² Die Rede lässt sich wie ein Diptychon in zwei große Teile mit insgesamt acht Unterteilen gliedern:

¹⁰ Es muss immer wieder daran erinnert werden, dass im Johannesevangelium mit der Bezeichnung ›die Juden‹ Gegner Jesu in der Textwelt (!) bezeichnet werden, die seinen Anspruch nicht anerkennen. Dabei changieren die Gruppenzugehörigkeiten; in Joh 5 sind am ehesten religiöse Autoritäten in Jerusalem im Blick. Die Rede von ›den Juden‹ ist natürlich nicht pauschal auf das jüdische Volk zur Zeit Jesu zu beziehen und erst recht nicht historisch zu verlängern.

¹¹ Die Bewertung dieser Handlung ist in der Exegese ambivalent. Ist der Mann Zeuge oder Denunziant, Missionar oder Verräter? Die anderen Belege des Wortes ἀναγγέλλω im Johannesevangelium (4,25; 16,13.14.15) sind jedoch alle so positiv besetzt, dass auch hier von einer freudigen und sinnstiftenden Sprechhandlung auszugehen ist. Vgl. Scholtissek 2006, 87; Felsch 2011, 73f.

¹² Schenke 1998, 96f. gliedert in drei Teile: 5,19–30 (Apologie); 5,31–40 (Legitimation); 5,41–47 (Anklage); so auch Barrett 1990, 273f.; Thyen 2005, 309; Beutler 2013, 182. Die überwiegende Anzahl der Ausleger unterteilt die Rede jedoch nur in zwei Teile (Vv. 19–30 und 31–47). Vgl. z.B. Schnackenburg 1971, 116; Labahn 1999, 215; Scholtissek 2006, 83; Zumstein 2016, 209.

Vv. 19c–23:	Jesus und der Vater	Vv. 30–32:	Jesu Zeugnis
Vv. 24:	Leben für die Hörenden	Vv. 33–38:	Das Zeugnis des Johannes
Vv. 25–27:	Leben für die Toten	Vv. 39–44:	Das Zeugnis der Schriften
Vv. 28f:	Appell	Vv. 45–47:	Appell

Die ersten drei Teile sind jeweils durch ein Amen-Wort formal deutlich abgesetzt (V.19c.24a.25a). Auf diese drei Teile folgt in direkter Ansprache (*μὴ θαυμάζετε*) ein Appell (Vv. 28f).

Am Beginn des zweiten Teils wird der Gedanke, dass der Sohn nichts ohne den Vater tun könne, in nur leicht variiert Form wieder aufgenommen (vgl. V. 19d–e mit V. 30a–b), diesmal in der ersten Person. Ab V. 30 redet Jesus in der Ich-Form, weshalb V. 30 als Themaangabe über dem zweiten Hauptteil zu sehen ist. Es folgen drei Durchgänge zum Thema ›Zeugnis‹, wobei wechselnde Akteure (Jesus, Johannes, die Schriften) in den Zeugenstand gerufen werden. Auch dieser Abschnitt schließt wieder mit einem Appell (*μὴ δοκεῖτε*).

2. Der Ort der Erzählung

Das Setting von Joh 5 bietet mit der Erwähnung der Teiche und des Namens Betesda/*Βηθζαθά*¹³ eine ganze Reihe von archäologischen bzw. exegetischen Schwierigkeiten, die kurz anzusprechen sind, bevor nach der theologischen Bedeutung der inszenierten Räume gefragt werden kann.

Das erste Problem offeriert der griechische Text von Joh 5,2: *ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα ἢ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ Βηθζαθά*. Der Text ließe sich so übersetzen, dass hier vom ›Schafsteich‹

¹³ Textkritisch ist der aramäischen Bezeichnung Variante *Βηθζαθά* der Vorzug zu geben. Die hebräische Entsprechung *Βηθεσδά* kam wahrscheinlich als spätere Korrektur unter dem Einfluss der tatsächlichen hebräischen Namenstradition zustande. Vgl. Frühwald-König 1998, 140–143; Ceulemans 2008, 112f.; Küchler 2014, 237. Dagegen Theobald 2009, 370; Felsch 2011, 56. Die Übersetzung ›Haus der Gnade‹ ist ›fromme Deutung‹ Schnackenburg 1971, 119.

die Rede ist, in dessen Nähe eine Ortslage *namens* Betesda liegt¹⁴, oder man trägt zum Adjektiv *προβατικός* (›zum Schaf gehörig‹) ein Substantiv ein, etwa das Wort ›Tor‹. Dann lässt sich der auf diese Weise ergänzte Satz so fassen: »Es ist aber in Jerusalem beim Schafstor ein Teich, der den hebräischen Namen Betesda trägt.«¹⁵ Für die erste Lösung, in der zwischen dem Schafsteich und der Ortslage Betesda unterschieden wird, spricht neben dem geringeren Eingriff in den Textbestand auch der archäologische Befund.¹⁶ Der wohl wegen seiner Nähe zum Schafsmarkt und zum Schafstor sogenannte ›Schafsteich‹ ist eine Anlage zur Wasserspeicherung aus der Eisenzeit, die in hellenistischer Zeit durch ein zweites großes Becken erweitert wurde (vgl. Sir 50,3). Diese Doppelbeckenanlage kann aber nicht mit der als ›Betesda mit fünf Stoen‹ bezeichneten Ortslage gleichgesetzt werden. Ebenfalls in hellenistischer Zeit entstanden jedoch direkt östlich des Doppelteiches die ersten Kleinbäder mit kleinen verputzten Grotten, deren Existenz durch Münzen und Keramik archäologisch gesichert ist. Diese Erholungs- oder Kuranlage trug den Namen ›Betesda‹ und stellte auch noch in herodianischer Zeit für Bewohner und Pilger einen idealen Naherholungsbereich dar, als der Teich selbst durch die Errichtung neuer Wasserspeicher in Jerusalem seine vitale Bedeutung schon verloren hatte.¹⁷

Die in Joh 5,2 erwähnten ›fünf Stoen‹ ordnete Cyrill von Jerusalem (um 350) mathematisch logisch so zu, dass es vier Säulenhallen um die Doppelteichanlage herum gäbe und die fünfte auf dem Mittelgang stünde.¹⁸ Auch wenn diese Auffassung von verschiedenen modernen Kom-

¹⁴ Dazu müsste nur beim Wort *κολυμβήθρα* ein *iota subscriptum* ergänzt werden, um es *ἐπι τῆ προβατικῆ* zuordnen zu können. Vertreten u.a. von Schnackenburg 1971, 119; Frühwald-König 1998, 143; Sasse 2003, 251; Küchler 2014, 237.

¹⁵ Ein Schafstor ist in Jerusalem im Bereich der heutigen nördlichen Harammauer aus Neh 3,1.32; 12,39 bekannt. Vertreten wird diese Lösung u.a. von der Einheitsübersetzung; Hengel 1993, 278; Labahn 1999, 218; Thyen 2005, 296f.; Broer 2007, 157f.; Theobald 2009, 372; Zumstein 2016, 206. Zum Problem vgl. ausführlich Küchler 1994, 131–138, der insgesamt acht verschiedene Varianten unterscheidet.

¹⁶ Zum archäologischen Befund immer noch grundlegend Jeremias 1949. Vgl. weiter Bieberstein et al. 1994 III, 162–174; Sasse 2003, 252–256; Küchler 2014, 236–254.

¹⁷ Vgl. Küchler 2014, 240.

¹⁸ »Hierosolymis enim probatica piscina erat, quinque porticus habens; quatuor ambientes, et quintam in medio sitam.« *Homilia in Paralyticum iuxta piscinam iacentem* (PG 33), 1131–1154, hier 1134. Vgl. Küchler 2014, 241f.

mentatoren unkritisch übernommen wird,¹⁹ entsteht ein Dilemma dadurch, dass von dieser Anlage archäologisch gar nichts erhalten ist. Wenig wahrscheinlich ist die Vorstellung, dass die Römer nach der Einnahme Jerusalems 70 n. Chr. diese Stätte so vollständig ausradiert hätten, dass keinerlei Spuren von Grundmauern erhalten geblieben wären.²⁰ Ebenso wenig überzeugend ist eine rein allegorische Bedeutung dieser ›fünf Säulenhallen‹ ohne jeden Anhalt an der Wirklichkeit.²¹ Am ehesten lassen sich die fünf Stoen nicht als lange, gerade Säulengänge vorstellen, sondern als Säulenhallen oder -galerien kleineren Ausmaßes bei und an den Gebäuden der benachbarten Badeanlage.²²

Die Exposition der Erzählung lokalisiert die folgende Heilung also in Jerusalem in einer aus hellenistischer Zeit stammenden und in römischer Zeit verwendeten und offenbar bekannten und beliebten Naherholungs- und Heilanlage etwas nördlich der Stadtmauer, vis-à-vis der Burg Antonia und dem Tempel, in der man sich durch die Heilkraft des Schafteich-Wassers Heilung erhoffte. Eine Historizität der Erzählung kann durch die archäologischen Funde natürlich nicht erwiesen werden, denn die Archäologie kann nur die Existenz der Rahmenbedingungen bezeugen, nicht aber die erzählten Handlungen.²³

¹⁹ Vgl. z.B. Schnackenburg 1971, 119f.; Schnelle 1998, 102.

²⁰ Vgl. z.B. Hengel 1999, 312. Zustimmung Theobald 2009, 375. Laut Bell 7,1–4 haben die Römer zwar die Stadtmauer in diesem Bereich komplett geschleift, doch hatte diese eine militärische und repräsentative Bedeutung. Selbst von der Burg Antonia in unmittelbarer Nachbarschaft sind Reste erhalten.

²¹ Die geläufigste allegorische Deutung bezieht die Stoen auf die fünf Rollen der Tora, deren Wasser den Hebräern in der Wüste während 38 Jahren (vgl. Dtn 2,14) keine Heilung gebracht habe. Vgl. Hengel 1993, 307. Zu weiteren allegorischen Deutungen der Zahlen fünf und 38, z. T. mit Parallelen aus der rabbinischen Literatur vgl. Bultmann 1986, 180; Wengst 2000, 183f.

²² Vgl. Küchler 1994, 150; Sasse 2003, 257f.; Warum Johannes dann aber die Zahl ›fünf‹ nennt, bleibt dabei offen. Wenig befriedigend etwa die Auskunft Küchlers 1994, 152, dass die Angabe »zufällig oder allegorisch« oder vielleicht auch beides sei.

²³ Thyen 2005, 298 spricht ganz treffend vom »Flair des *Verisimile*«.

3. Das Gegenüber von Betesda und Tempel

In theologischer Hinsicht erhält die Erzählung durch die Gegenüberstellung der beiden Orte Betesda und Tempel, die auch im Aufbau des Textes abgebildet wird (Vv. 1–13/14ff.), ihren besonderen Reiz. Bei seinem ersten Besuch anlässlich eines Festes in Jerusalem im Johannesevangelium (Joh 2,13ff.) hatte Jesus sofort den Tempel betreten und eine Rätselrede gehalten, die auf den zentralen Satz »Er aber meinte den Tempel seines Leibes« (Joh 2,21) hinauslief.²⁴ Die Leseerwartung, die sich durch die Wörter »Fest«, »hinaufgehen«, »Jerusalem« ergibt, wird in 5,1 aber radikal durchkreuzt, wenn Jesus gerade nicht direkt in den Tempel geht, sondern rechts abbiegt und »Betesda« besucht, eine medizinische Anlage, in der die Verzweiflung der Kranken offenbar so groß war, dass es »Dauerkurgäste« gab, die sich häuslich einrichteten, um auf Rettung zu warten. Dort tut Jesus – als »lebendiges Wasser« (vgl. 4,10–15; 7,37f.) – das, was das Wasser des Teiches gerade nicht vermag: Er bewegt einen Menschen zum Auf(er)stehen (ἐγείρει – V. 8b). Betesda ist Symbol der kranken Welt, ein Ort verzweifelt-sinnloser Hoffnung auf Heil, an dem die Heilung als Machtdemonstration Jesu präsentiert wird.²⁵ Damit spielt die Frage, ob sich Jesus hier als mächtiger erweist als andere Heilgötter²⁶ m.E. eine un-

²⁴ Zur großen Bedeutung des Jerusalemer Tempels im Johannesevangelium vgl. Joh 7,14–36; 8,2–59; 10,22–39. In der Johannespassion spielt Jesu Verhältnis zum Tempel keine Rolle mehr, dort geht es nur um den »Tempel seines Leibes«.

²⁵ Vgl. Welck 1994, 151.

²⁶ Der religiöse oder kultische Charakter der Stätte wird im Text nicht erwähnt. Es ist wahrscheinlich, dass es an diesem Ort in späterer römischer Zeit einen Asklepius- bzw. Serapis-Kult gegeben hat. Dafür sprechen neben den Funden, die im Gelände selbst gemacht wurden auch eine 1897 am Zionstor gefundene Weiheinschrift für Jupiter Serapis aus der Zeit Trajans sowie verschiedene Münzprägungen mit Serapis-Darstellungen. Vgl. Bieberstein et al. 1994 III, 165f. Ob ein solches Heiligtum in räumlicher Nähe zum Tempel aber auch schon vor 70 n. Chr. denkbar ist, erscheint fraglich. Im Johannesevangelium sind jedoch häufiger explizite oder implizite Auseinandersetzungen mit anderen antiken Kulturen zu erkennen – vgl. etwa zu Joh 2,1–11 vor dem Hintergrund des Dionysos-Kultes Eisele 2009 – deswegen sind auch hier Anspielungen auf antike, dem Asklepius-Kult nahestehende Praktiken denkbar, stehen aber m.E. nicht im Fokus des Textes. Vgl. Schnelle 1998, 103; Kollmann 2002, 32. Die These einer solchen synkretistischen Konkurrenzüberbietung findet sich bereits bei Rengstorff 1953, 16f. Zur Kritik vgl. Labahn 1999, 239f.; Broer 2004, 150.

tergeordnete Rolle. Entscheidender ist, dass die Machttaten hier in einen engen theologischen Zusammenhang gestellt werden mit der »Fülle des Lebens«²⁷, die traditionellerweise durch den Jerusalemer Tempel symbolisch vergegenwärtigt wurde.

Auf der einen Seite präsentiert die Erzählung also die verzweifelte Hoffnung derjenigen Menschen, die ihr Heil an dieser Stätte suchen, am Beispiel des Gelähmten, der dort schon 38 Jahre, »ein Leben lang«,²⁸ verbracht hat und berichtet von der barmherzigen und heilschaffenden Zuwendung Jesu an einem Sabbat. Dann schwenkt der Erzähler in der zweiten Episode (Vv. 14ff.) hinüber in den Tempel²⁹ und lässt dort Jesus ein merkwürdiges Mahnwort an den Geheilten richten, in dem unvermittelt das Thema ›Sünde‹ auftaucht (V. 14d).³⁰ Während ein kausaler Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde zwar an späterer Stelle im Johannesevangelium, in einer in vielem parallelen Episode (9,1–41), ausdrücklich abgelehnt wird, ist hier vorausgesetzt, dass Heilung und Sündenvergebung zusammengehören und zu einem von nun an veränderten Leben führen. Dieser harmatologisch-soteriologische Zusammenhang wird sicher nicht zufällig just am Ort der Anwesenheit Gottes und des dort stattfindenden sündenvergebenden Kultes konstruiert. Hier ›findet‹ Jesus den Geheilten, stellt in der Rolle eines Priesters mit dem Satz »Sieh, du bist gesund geworden« die Heilung ›von Amts wegen‹ fest³¹ und eröffnet mit der Aussage, die die erfolgte Sündenvergebung impliziert, neue Lebensmöglichkeiten. Auf diese Weise *erfüllt* Jesus die soteriologische Funktion, die der Tempel innehat, jener Ort, von dem erwartet wird, dass von ihm Versöhnung, Heil und Leben ausgehen.

Der Text bietet am Ort der heilschaffenden Anwesenheit Gottes gewissermaßen einen ›unifizierenden Palimpsest‹ unter christologischen Vorzei-

²⁷ Bieberstein 2019, 150. Zum Symbolsystem des Jerusalemer Tempels vgl. Bieberstein 2019, 140–154.

²⁸ Schenke 1998, 98.

²⁹ Der Tempel wird sicher nicht nur genannt, weil man dort erwarten kann, viele Menschen anzutreffen – so Bultmann (1986) 181f. – sondern weil dies der Ort ist, an dem sich die Mitglieder des Volkes an Festen aufzuhalten pflegten, weil sie dort ihrem Gott so nah sein konnten wie sonst nie. Vgl. Felsch 2011, 61.

³⁰ Das Verbum ›sündigen‹ (ἀμαρτάνω) taucht hier zum ersten Mal im Johannesevangelium auf, das Substantiv ›Sünde‹ (ἀμαρτία) wurde bereits einmal in 1,29 verwendet: »Sieh, das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt.«

³¹ Zum Vorgang vgl. Mk 1,40–45.

chen, wenn die Sühnefunktion des Tempels auf den johanneischen Jesus übertragen wird.

Den Begriff ›Palimpsest‹ hat *Klaus Bieberstein* verwendet, um damit die Transformationen der »jüdisch-christlich-islamischen Gottesbebilderung« des Jerusalemer Heiligtums zu erklären.³² Mit dieser Metapher werden die Kontinuitäten und Diskontinuitäten in den semiotischen Codierungen dieses heiligen Ortes äußerst treffend auf den Punkt gebracht.³³ Für das Johannesevangelium muss aber beim Verfahren der ›Überschreibung‹ die inhaltliche Kontinuität zwischen dem ›abgeschabten‹ und dem neu geschriebenen ›Text‹ stärker unterstrichen werden, was ich durch den Gedanken der ›Unifikation‹ versuchen möchte. Dieser Begriff aus der Logik beschreibt, wie die Variablen zweier Aussagen so ersetzt werden, dass die resultierenden Ausdrücke gleich sind. Literaturwissenschaftlich ist der Kerngedanke der Unifikation dann die semantische Identität von Variablen. Dieses gedankliche Konzept scheint mir geeignet, um damit das Verhältnis des johanneischen Jesus zum Tempel zu beschreiben, das weder als simple Identifikation noch als beziehungslose Parallelisierung anzusehen ist.

4. Die theologischen Themen der Rede

Die Beziehung zwischen Jesus und seinem Vater als soteriologischer Alternativvorschlag zum Jerusalemer Tempelkult, der bislang die kosmische Stabilität garantierte, ist dann auch das Thema der folgenden Rede Jesu. Dabei geht es im ersten Teil (5,19c–23) um die Möglichkeiten, wie Vater und Sohn ›wirken‹, die schließlich als ein ›lebendig machen‹ (ζωοποιέω)³⁴ klimaktisch konkretisiert (V. 21b.e) werden.

³² Bieberstein 2013, 261.

³³ Literaturtheoretisch bedeutsam wurde der Begriff im Rahmen der Intertextualitätsdebatte (vgl. Genette 1993).

³⁴ Vgl. zu ζωοποιέω und dem Privileg Gottes, Tote lebendig zu machen z.B. auch 2 Kön 5,7; Neh 9,6; Ps 70,20; Röm 4,17; 8,11. Die Grundüberzeugung, dass Sterbliche nur Totes machen können (Weish 15,17) und allein Gott die exklusive Macht hat, Tote zu erwecken (vgl. z.B. Dtn 32,39; 1 Sam 2,6; Weish 16,13; Jes 25,8; Ez 37,13; Hos 6,2 u.ö.), wird hier radikal auf den ›Sohn‹ ausgeweitet. Für die Vorstellung, dass der Messias die Autorität habe, die Toten aufzuerwecken, gibt es in der jüdischen Literatur nur sehr vereinzelte und späte Belege (vgl. Wengst 2000, 197).

Dieser Gedanke führt zur Gerichtsthematik, die mehrfach in der Rede anklingt (V. 22.24.27.29.30) und die zur Verheißung von ›ewigem Leben‹ für die Hörenden führt (V. 24b). Nicht nur die Hörenden, selbst die Toten werden in die Lage versetzt, einen »Wohnungswechsel«³⁵ zwischen dem Bereich des Todes und dem des (ewigen) Lebens aufgrund der Worte Jesu vorzunehmen. Die Macht des Gottessohnes vermag, Leben zu schaffen (V. 25e), weil er selbst Leben in sich hat (V. 26b; vgl. 1,4). Das führt dazu, dass selbst jene, die in den Gräbern liegen, als Antwort auf sein vollmächtiges Wort hin auferstehen werden (V. 28f).³⁶

Der zweite Teil der Rede führt verschiedene Zeugen für diese funktionale Identität Jesu und des Vaters an, die lebensstiftend wirkt. Dabei wird noch einmal die soteriologische Funktion der Worte Jesu unterstrichen (V. 34c – »damit ihr gerettet werdet«), und die Werke Jesu – noch über das Zeugnis des Johannes hinausgehend – werden als entscheidendes Zeugnis für die göttliche Sendung Jesu bezeichnet (V. 36).

Dieser lebensstiftenden Macht Jesu wird am Ende des Gedankengangs ein vermeintlich alternatives Konzept gegenübergestellt, wenn es um die ›ewiges Leben‹ bereithaltende Bedeutung der ›Schriften‹ geht (V. 39b; 40b). Das Verhältnis dieser beiden Größen ist nun noch genauer zu klären.

5. Zur Schrifthermeneutik

Der Verweis auf die Schriften (Vv. 39–47) wirkt im Zusammenhang von Kap. 5 etwas überraschend, da dieses Thema bislang keine Rolle spielte und es im ganzen Kapitel nur wenige erkennbare intertextuelle Bezüge gab.³⁷ Jenseits der narrativen Oberflächenstruktur des Textes aber lassen

³⁵ Schnackenburg 1971, 137. Dieser ›Umzug‹ wird in Joh 5,1–9 zeichenhaft veranschaulicht: der Geheilte darf sogar seine Möbel mitnehmen. V. 24d macht klar, dass der Übergang vom Tod zum Leben schon stattgefunden hat. Zu beachten ist der resultative Aspekt des griechischen Perfekts bei μεταβέβηκεν.

³⁶ Zur sachlichen Spannung zwischen Vv. 25–27 und Vv. 28f und ihren (literarkritischen) Erklärungsmöglichkeiten vgl. Zumstein 2016, 219–230.

³⁷ Nestle/Aland notieren in der 28. Auflage des *Novum Testamentum Graece* zwar insgesamt 16 Anspielungen auf die Schrift, dabei geht es in den meisten Fällen aber um sehr pauschale theologische Grundannahmen und traditionsgeschichtliche Hintergründe. Konkretere Anspielungen finden sich nur in V. 2 (Neh 3,1.32 –

sich schriftgelehrte Diskurse ausmachen, die das Johannesevangelium aufnimmt. Im Zusammenhang dieser Diskurse gewinnt die Behauptung, die Schriften legten Zeugnis über Jesus ab (V. 39c), erst ihre Tiefenschärfe.

In der ersten Antwort Jesu auf die Verfolgungsabsicht der Gegenspieler (V. 17) verweist Jesus auf das andauernde Wirken des Vaters, das er mit seinem eigenen Wirken (*ἐργάζομαι*) parallelisiert. Damit setzt er in semantischer Hinsicht ein Signal. Da das ›Wirken‹ Gottes in erster Linie ein Schöpfungs- und Erlösungshandeln ist, wird so eine Verknüpfung hergestellt zur Schöpfungserzählung und der sich an sie anschließenden Diskussion um das andauernde Schöpfungshandeln Gottes.

Das theologische Problem, dass sich mit der den priesterschriftlichen Schöpfungshymnus beschließenden Aussage, Gott ruhe am Sabbat (Gen 2,2f.), ergibt, besteht darin, dass ohne Gottes erhaltendes Wirken die Welt zu existieren aufhören müsste. Die *creatio continua* kann am Sabbat nicht einfach ausgesetzt werden. Aus diesem Dilemma zwischen Sabbatruhe und Gottes notwendigem Handeln wurden in der frühjüdischen Diskussion verschiedene Auswege gesucht.

Aristobulos etwa versteht Gen 2,2f. so, dass am Schöpfungssabbat die Ordnung von Gott ›zur Ruhe gebracht‹ wird. Ausdrücklich gegen die Auffassung, Gott habe am Sabbat nichts getan, hält Aristobulos fest, dass Gott am Sabbat die ›Festlegung der Ordnung der Dinge in seiner Schöpfung‹ vollbracht habe. »Hier findet sich somit der früheste Beleg für ein Gott zugeschriebenes (schöpfungsbezogenes) Wirken am Sabbat.«³⁸

Philo von Alexandrien führt in griechisch-philosophischer Denkweise den vermeintlichen ›Sabbatbruch‹ auf das Wesen und den Begriff Gottes zurück:

»Gott hört niemals auf zu schaffen; wie vielmehr das Brennen zum Wesen des Feuers und das Abkühlen zu dem des Schnees gehört, so das Schaffen zum Wesen der Gottheit, um so gewisser, da sie ja für alle anderen den Quell der Tätigkeit bildet. Vortrefflich ist daher auch der Ausdruck ›er brachte zur Ruhe‹, nicht ›er ruhte‹; denn er bringt zur Ruhe das scheinbar Schaffende, tatsächlich nicht Wirkende, hört aber selbst niemals auf zu schaffen.« (Leg All I,5f).³⁹

›Schafstor-‹); V. 37 (Dtn 4,12); V. 38 (Jer 8,8f) und V. 45 (Dtn 31,26).

³⁸ Doering 1999, 313. Überliefert bei Eusebius, *praep. evang.* 13,12 (vgl. Hengel 1988, 301).

In der rabbinischen Literatur taucht die Argumentation auf, dass die gesamte Welt Gottes Haus sei und deshalb seine lebenserhaltenden Tätigkeiten das Sabbatgebot nicht brächen.⁴⁰ Jede Argumentationsfigur hat dabei bestimmte Konsequenzen für die jeweils praktizierte Sabbathalacha.

Die Aussage des johanneischen Jesus in V. 17 bezieht nun in dieser Debatte Stellung und behauptet, dass Jesus an Gottes ständigem Schöpferhandeln partizipiere. Mit seiner Heilung am Sabbat führe Jesus Gottes andauernd-schöpferische und rettend-richtende Tätigkeit fort.⁴¹

In V. 19f., am Beginn der Verteidigungsrede Jesu, wird der Zusammenhang zwischen dem ›Machen‹ (ποιέω) des Vaters und des Sohnes über die Handwerksmetaphorik, die auch dem zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,4bff.) zugrunde liegt, hergestellt.⁴² So wird in der Retrospektive die Heilung des Kranken als *Schöpfungshandeln* des Sohnes an der kranken Welt und als Wiederherstellung der geordneten Schöpfung interpretiert.⁴³ Im Kontext der johanneischen ›Zeichensprache‹ wird die Heilung des Kranken damit zum ›Zeichen‹ für die Errettung der Welt aus dem Tod. Dieser Gedanke wird dann im Folgenden durch den Bezug auf die Totenerweckung und das Gericht entfaltet. Dieses Thema schließt sich im Kontext frühjüdischer Diskussionen um den Sabbat folgerichtig an, denn beim Halten des Sabbats geht es nicht nur um den Aspekt der Bewahrung der Schöpfung, sondern auch in eschatologischer Perspektive um die kommende Erlösung. Das Halten des Sabbats ist bekanntermaßen ein Stück ›vorweggenommene Eschatologie‹. Vor diesem Hintergrund erhält das Handeln des johanneischen Jesus hier den Charakter eines ›idealen Sabbats‹.

Dass diese christologische *relecture* der Sabbattheologie, die sowohl schöpfungstheologische als auch eschatologische Fundamente hat, nicht im Widerspruch zu ›den Schriften‹ steht, wird am Ende der Rede heraus-

³⁹ Text nach Schnelle 2001, 285; vgl. Haenchen 1980, 274f.; Barrett 1990, 271; Schenke 1998, 102; Doering, 1999, 370. Vgl. auch Cher. 86–90; Migr 86–91. Zu einem detaillierten Vergleich zwischen Philo und Joh 5 vgl. Borgen 1991, 213–216.

⁴⁰ Vgl. ShemR 30,9; BerR 11. Diese Stellen stammen zwar aus späterer Zeit, doch sind sie vielleicht dennoch ein Indiz, dass das Problem und die Diskussion darum bereits vorher virulent waren. Vgl. Doering 1999, 471. Wengst 2000, 193; Felsch 2011, 77–80.

⁴¹ Vgl. u.a. Bultmann 1986, 184; Labahn 1999, 258f.; Asiedu-Peprah 2001, 76.

⁴² Zum Schöpfungshandeln des Logos siehe auch Joh 1,3. Vgl. Beutler 2013, 193.

⁴³ Vgl. Löning et al. 1997, 131.

gestellt. Die Schriften – so die Auffassung der Gegner – enthalten ewiges Leben *und* (!) sie sind es, die Zeugnis über Jesus ablegen (V. 39). Diese hermeneutische Denkfigur findet sich auch am Ende des Kapitels noch einmal, wo die ›Schriften des Mose‹ und die ›Worte Jesu‹ in einem formal sauberen Parallelismus stehen (V. 47).⁴⁴ Es geht also keineswegs um die Bestreitung der Aussage, dass die Schriften ewiges Leben enthalten,⁴⁵ sondern auch hier um eine *Unifikation* der soteriologischen Bedeutung der Schriften und des fleischgewordenen Logos (vgl. Joh 1,12–14). Das argumentative Ziel dieser ›Prozessrede‹⁴⁶ Jesu ist ja nicht eine Reduktion der Schriften auf bloße christologische Weissagungen, sondern die Klärung der soteriologischen Bedeutsamkeit des ›Sohnes‹.⁴⁷

6. Sabbat, Tempel und ewiges Leben

In Joh 5 wird eine Heilungsgeschichte als schöpfungstheologische Rettungsgeschichte erzählt und im Anschluss als Offenbarung von Gottes eschatologischem Handeln an seiner Welt in christologischer Perspektive

⁴⁴ Ganz ähnlich stehen auch in Joh 1,17 ›das Gesetz‹ und ›Gnade und Wahrheit‹ in einem synthetischen (!) Parallelismus. Vgl. Thyen 2005, 329.

⁴⁵ So richtig Klappert 1990, 627; Schenke 1998, 113; Wengst 2000, 209; Felsch 2011, 158 gegen die verbreitete christozentrische Forschungsmeinung, die damit das Gesetz für überholt und nur noch als Christuszeugnis für bedeutend hält, vgl. etwa Schnackenburg 1971, 182; Theobald 2009, 415; Zumstein 2016, 236. Ganz falsch pauschalisierend hält Bultmann 1986, 201 diesen Satz für »eine Abweisung der jüdischen Religion überhaupt«. Im Johannesevangelium wird dieser Zusammenhang in aller Klarheit im Schlüsseltext Joh 10,35 ausgesprochen: »Die Schrift kann nicht aufgelöst werden.« »Das heißt: Die Schrift als das Wort Gottes, das an Israel gerichtet ist, bleibt unverbrüchlich in Geltung.« (Hengel 1988, 262f.).

⁴⁶ So Theobald 2009, 405 zum Abschnitt 5,31–47.

⁴⁷ Bei der konkreten Anwendung der *Unifikation* spielt natürlich die *Substitution* eine zentrale Rolle. Das ist im Blick auf die soteriologische Funktion der Schriften (wie schon bei Paulus) und des Tempels für das Johannesevangelium wohl eine zutreffende Beschreibung, die aber keineswegs pauschal auf ›die Schrift‹ oder gar auf die gesamte religiöse Kultur ›des Judentums‹ ausgedehnt werden sollte. Bei Johannes handelt es sich nicht um eine Substitutionstheorie, sondern um eine Übersetzungsleistung, durch die der von ihm präferierte soteriologische Weg plausibilisiert werden soll. Das allerdings mit erkennbar exklusivistischem Impetus.

gedeutet.⁴⁸ Die großen theologischen Themen Schöpfungstheologie, Eschatologie und Soteriologie gruppieren sich wie bei einer Ellipse um zwei Brennpunkte: der eine ist der Jerusalemer Tempel, der andere sind »die Schriften«.

Im Blick auf den Tempel trägt die Erzählung mit der Verortung in Betesda nicht nur deutlich jüdisch-palästinensisches Lokalkolorit, sondern setzt voraus, dass Leserinnen und Leser die Sinnspitze der Heilung im Sanatorium auf der anderen Straßenseite, gerade gegenüber des Tempels, von dem traditionellerweise Heil ausgeht, erfassen können.⁴⁹

Im Blick auf die Schrifthermeneutik wird deutlich, dass die Schriften des Mose und die Worte Jesu auf der gleichen Seite stehen. Die Gegenspieler liegen falsch, wenn sie den Glauben an Jesus als Disloyalität zu Mose und der jüdischen religiösen Kultur auf dem Boden der Tora verstehen.⁵⁰ Die Diskussion um den Sabbat macht klar, dass es sich bei den Handlungen Jesu um jene eschatologische Verwirklichung der Gottesnähe handelt, die einen idealen Sabbat auszeichnet.

So weist der Text sowohl unter der Perspektive der räumlichen Inszenierung in der dargestellten Welt, als auch hinsichtlich der ihm zugrunde liegenden Schrifthermeneutik in die Denkwelt eines frühjüdischen Milieus, das eine solide Kenntnis topographischer Konnotationen Jerusalems sowie jüdischer exegetischer Diskussionen hat. Anders als noch im Markusevangelium geht es bei Johannes nicht um eine Kritik am Tempel*kult*, sondern um eine grundlegende Transformation jüdischer religiöser Kultur, die nach 70 n. Chr. notwendig geworden ist. Nach dem Verlust des religiösen Zentrums bietet das Johannesevangelium eine steile christologische Option als Surrogat, die von einer funktionalen Identität zwischen dem als Sohn Gottes bekannten Jesus von Nazaret und seinem himmlischen Vater ausgeht. Dass dieses Verfahren nur für eine Minderheit innerhalb des Judentums akzeptabel war, liegt auf der Hand. Religionswis-

⁴⁸ Wenn das in 5,1 genannte Fest tatsächlich Schawuot ist, würde dies die Analogie zwischen der Gabe der Tora am Sinai und dem Leben spendenden Wirken Jesu noch unterstreichen; vgl. Felsch 2011, 160f.

⁴⁹ Das sind m.E. aber noch keine »deutliche[n] Indizien für eine Verortung des Johannesevangeliums und der johanneischen Gemeinde in den palästinischen Raum«. Gegen Sasse 2003, 259. Eine Kenntnis von Orten setzt ja noch nicht ein Leben vor Ort voraus, wie Klaus Biebersteins akademisches Werk eindrücklich belegt.

⁵⁰ Vgl. Asiedu-Peprah 2001, 114.

senschaftlich gehört das johanneische Konzept in das vielfältige Ringen um eine Neubegründung jüdischer religiöser Kultur nach der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels. Es geht dabei aber nicht um eine Ersetzung des Tempels, sondern um einen Ersatz für ihn. Der johanneische Text weist in diesem Kontext einen Weg ins (ewige) Leben (vgl. Joh 20,30f). Eine Überzeugungskraft können die johanneischen Argumente aber überhaupt nur für solche Menschen entwickeln, die ›Jerusalem‹ und ›die Schriften‹ kennen. Wohl denen, die bei *Klaus Bieberstein* in die Lehre gehen durften.

Literatur

Asiedu-Peprah, Martin

- 2001 Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/132), Tübingen.

Barrett, Charles Kingsley

- 1990 Das Evangelium nach Johannes (Kritisch Exegetischer Kommentar über das Neue Testament Sonderband), Göttingen.

Beutler, Johannes

- 2013 Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i.Br. u.a.

Bieberstein, Klaus

- 1996 Theologie in Stein. Die Geschichte der Grabeskirche, in: Welt und Umwelt der Bibel 1, 35–43.
- 2007 »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: Die Macht der Erinnerung (Jahrbuch für Biblische Theologie 22), 3–39.
- 2010 Jerusalem, in: Marksches, Christoph / Wolf, Hubert (Hg.): Erinnerungsorte des Christentums, München, 64–88.
- 2013 Ein Gott. Ein Ort. Ein Palimpsest. Jerusalems Heiligtum aus drei Perspektiven, in: Bruckmann, Florian / Dausner, René (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. FS Josef Wohlmuth (Studien zu Judentum und Christentum 25), Paderborn u.a., 257–280.

- 2014a Die Bauten auf dem Haram. Der biblische Tempelberg in seiner islamischen Rezeption, in: Küchler, Max (Hg.): Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (Orte und Landschaften der Bibel 4,2), 2., vollst. überarb. Auflage, Göttingen, 175–213.
- 2014b Die Wanderungen der Wohnungen Gottes. Vom Sinai zur Westmauer Jerusalems, in: Wimmer, Stefan Jakob / Gafus, Georg (Hg.): »Vom Leben umfassen«. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg (Ägypten und Altes Testament 80), Münster, 13–25.
- 2019 Die Architektur der Heiligen. Salomonischer Tempel und Felsendom in Jerusalem, in: Illies, Christian (Hg.): Bauen mit Sinn. Schritte zu einer Philosophie der Architektur (Interdisziplinäre Architektur-Wissenschaft. Praxis – Theorie – Methodologie – Forschung), Wiesbaden, 117–174.
- Bieberstein, Klaus / Bloedhorn, Hanswulf
- 1994 Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft, 3 Bde. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B 100/1–3), Wiesbaden.
- Borgen, Peder
- 1991 The Sabbath Controversy in John 5:1–18 and Analogous Controversy Reflected in Philo's Writings, in: The studia Philonica annual 3, 209–221.
- Broer, Ingo
- 2004 Die Teichanlage von Betesda und das Wunder von Joh 5, in: Bibel und Kirche 59.3, 147–151
- 2007 Die Heilung des Gelähmten am Teich Bethesda (Joh 5,1–9a) und ihre Nachgeschichte im vierten Evangelium (Joh 5,9b–16), in: Pichler, Josef / Heil, Christoph (Hg.): Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge, Darmstadt, 143–161.
- Bultmann, Rudolf
- 1986 Das Evangelium des Johannes (Kritisch Exegetischer Kommentar 2), 21. Auflage, Göttingen.
- Ceulemans, Reinhart
- 2008 The Name of the Pool in Joh 5,2. A Text-Critical Note Concerning 3Q15, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 99.1, 112–115.

Doering, Lutz

- 1999 Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum (Texte und Studien zum antiken Judentum 78), Tübingen.

Döring, Jörg / Thielmann, Tristan

- 2009 (Hg.) Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, 2. Auflage, Bielefeld.

Eisele, Wilfried

- 2009 Jesus und Dionysos. Göttliche Konkurrenz bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11), in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 100.1, 1–28.

Felsch, Dorit

- 2011 Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/308), Tübingen.

Frühwald-König, Johannes

- 1998 Tempel und Kult. Ein Beitrag zur Christologie des Johannesevangeliums (Biblische Untersuchungen 27), Regensburg.

Genette, Gérard

- 1993 Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe, Frankfurt a.M.

Haenchen, Ernst

- 1980 Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, Tübingen.

Hengel, Martin

- 1993 Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 67), Tübingen.
- 1988 Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10), 3. Auflage, Tübingen.
- 1999 Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums, in: Hengel, Martin: Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 109), Tübingen, 293–334.

Jeremias, Joachim

- 1949 Die Wiederentdeckung von Bethesda. Joh 5,2, Göttingen.

Klappert, Bertold

- 1990 »Mose hat von mir geschrieben«. Leitlinien einer Christologie im Kontext des Judentums. Joh 5,39–47, in: Blum, Erhard / Macholz, Christian / Stegemann, Ekkehard Wilhelm (Hg.): Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn, 619–640.

Kollmann, Bernd

- 2002 Halbgott in Weiß. Asklepioskult und Christentum, in: Welt und Umwelt der Bibel 25, 28–35.

Küchler, Max

- 1994 Die ›Probatische‹ und Betesda mit den fünf ΣΤΟΑΙ (Joh 5,2), in: Kessler, Andreas / Ricklin, Thomas / Wurst, Gregor (Hg.): Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. FS Dirk van Damme (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 27), Freiburg (CH) u.a., 127–154.
- 2014 Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (Orte und Landschaften der Bibel 4,2), 2., vollst. überarb. Auflage, Göttingen u.a.

Labahn, Michael

- 1999 Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 98), Berlin u.a.

Löning, Karl / Zenger, Erich

- 1997 Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf.

Rengstorf, Karl Heinrich

- 1953 Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit. Rede (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Landesuniversität zu Münster 30), Münster.

Sasse, Markus

- 2003 Beobachtungen zum Verhältnis von Archäologie und Exegese am Beispiel der Ausgrabungen am Teich Betesda in Jerusalem (Joh 5), in: Alkier, Stefan / Zangenberg, Jürgen (Hg.): Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 42), Tübingen u.a., 250–261.

Schenke, Ludger

1998 Johannes. Kommentar, Düsseldorf.

Schnackenburg, Rudolf

1971 Das Johannesevangelium. Zweiter Teil. (Herders Theologischer Kommentar 4/2), Freiburg i.Br. u.a.

Schnelle, Udo

1998 Das Evangelium nach Johannes (Theologischer Handkommentar zum neuen Testament 4), Leipzig.

2001 (Hg.) Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Bd. 1,2: Texte zum Johannesevangelium, Berlin u.a.

Scholtissek, Klaus

2006 Mündiger Glaube. Zur Architektur und Pragmatik johanneischer Begegnungsgeschichten: Joh 5 und Joh 9, in: Sänger, Dieter / Mell, Ulrich (Hg.): Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 198), Tübingen, 75–105.

Theobald, Michael

2009 Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (Regensburger Neues Testament 4,1), Regensburg.

Thyen, Hartwig

2005 Das Johannesevangelium (Handbuch zum Neuen Testament 6), Tübingen.

Welck, Christian

1994 Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/69), Tübingen.

Wengst, Klaus

2000 Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1–10 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1), Stuttgart.

Wüthrich, Matthias Dominique

2015 Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 143), Göttingen u.a.

Zumstein, Jean

2016 Das Johannesevangelium (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2), Göttingen.