Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 4 (1948)
Heft: 5

Artikel: Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums

Autor: Cullmann, Oscar

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877414

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums.

Die johanneische Theologie, wie sie sich aus dem vierten Evangelium erschließen läßt, steht in engster Beziehung zu dem schriftstellerischen Unternehmen des Verfassers. Sie ist sozusagen dazu bestimmt, die besondere Perspektive zu rechtfertigen, in die er das historische Leben Jesu gestellt hat. Um den Zweck seines Buches zu verwirklichen, den «Glauben an Jesus als den Messias, den Sohn Gottes» zu erwecken (20, 31), will er die Leser dazu anleiten, in den Tatsachen dieses Lebens und in den vom fleischgewordenen Logos gesprochenen Worten zugleich mit dem einmalig Historischen ihre heilsgeschichtliche Verbindung rückwärts mit der Vergangenheit und besonders vorwärts mit der Gegenwart zu sehen, also die Linie zu ziehen, die vom Inkarnierten einerseits zur Schrift des Alten Testaments, anderseits zur Gemeinde des Erhöhten führt. Sein theologisches Streben geht nun dahin, an Hand der von ihm zu diesem Zweck aus einer viel reichhaltigeren Tradition ausgewählten Stücke (20, 31) zu zeigen, wie dieses Verständnis eine höhere Glaubenserkenntnis voraussetzt, die mit wenig Ausnahmen den Augenzeugen zu Jesu Lebzeiten verschlossen war, aber *nach seiner Verherrlichung* auf Grund der *«Erinnerung»* (2, 22; 12, 16; 14, 26) und der Erleuchtung durch den *«Geist der Wahrheit»* (14, 26; 16, 12) aufgegangen ist.

Auf der Verbindung des Augenzeugnisses mit solcher geistgewirkten «Erinnerung» beruht dieses Evangelium. Die Leser sind zwar in ihrer großen Mehrheit auf das Augenzeugnis anderer angewiesen, aber auch sie leben in der Zeit des Parakleten und können und sollen daher an jener Fähigkeit des Evangelisten teilbekommen, das einmalige historische Geschehen oder das einmal von Jesus gesprochene Wort in ihrer heilsgeschichtlichen Verknüpfung und Entfaltung sozusagen zusammenschauend zu verstehen. So hat der Verfasser mit Vorliebe solche «Zeichen» und Reden Jesu ausgewählt, die Gelegenheit geben, das Verhältnis von «Sehen» und «Glauben»

darzutun. Das Objekt des Glaubens ist im Johannesevangelium das gleiche Leben Jesu, das einmal auch Objekt des Sehens gewesen ist.

Voraussetzung ist also, daß das historische Geschehen, wie es im Evangelium dargestellt ist, in sich selber außer dem mit den Sinnen Wahrnehmbaren den Hinweis auf weitere Heilstatsachen enthält, mit denen jene einmaligen Grunddaten verbunden sind.

Es ist daher falsch, wenn immer wieder in den Kommentaren «geschichtliche» und «symbolische» Erklärung der johanneischen Erzählungen als Gegensätze gegeneinander ausgespielt werden und eine Alternative aufgestellt wird, als ob im Sinne des Evangelisten eine Aussage entweder nur als historische Tatsache oder nur als Hinweis auf einen theologischen «mystischen» Sachverhalt gemeint sein könne. Damit versperrt man sich von vornherein das Verständnis dieses Evangeliums, das gerade beides, einmalige Geschichte und Hinweis dieser Geschichte auf ihre Vor- und Nachwirkung, in einer Zusammenschau darstellen will.

Geschichte ist also hier einerseits nicht etwa nur «mythologisches» Gewand, das man abstreifen könnte, um das Evangelium zu «entmythologisieren». Aber anderseits bedeutet es nicht einen Fall in «allegorische» Auslegung, wenn man im einzelnen nachzuweisen versucht, wie der Verfasser von den verschiedenen Begebenheiten des Lebens Jesu aus die Identität des Inkarnierten mit dem verherrlichten, z. B. in den Sakramenten gegenwärtigen Christus aufzeigt.[1] Unerlaubte Allegorese würde nur dann vorliegen, wenn die Realität des historischen Sinnes bestritten oder seine Rolle auf den Bildcharakter reduziert würde. Dies ist aber bei der vorhin gekennzeichneten Betrachtungsweise nicht der Fall. Das Aufsuchen einer über das einmalige Geschehen hinausgehenden Bedeutung wäre ferner abzulehnen, wenn es sich um ein Dokument handelte, das erwiesenermaßen nur jenes eine Geschehen darstellen wollte. Das Johannesevangelium weist uns jedoch im Gegen-

---

[1] Diesen Vorwurf, allegorische Erklärung zu treiben, hat neuerdings merkwürdigerweise H. van der Loos in seinem Aufsatz: «Allegorische Exegese» in «Nederlands Theologische Tijdschrift» 1948, S. 130 ff. gegen meine in «Urchristentum und Gottesdienst» verfochtene These erhoben.

teil an so zahlreichen Stellen auf die Notwendigkeit eines Doppelverständnisses hin, daß es nicht nur Recht, sondern Pflicht des Exegeten ist, dieser Absicht des Verfassers auch dort nachzugehen, wo er sie nicht direkt ausgesprochen, sondern nur angedeutet hat.[2] Die Interpretationen, die der Evangelist selbst zu verschiedenen Malen ausdrücklich hinzugefügt hat, wie etwa am Ende der Erzählung von der Tempelreinigung (2, 21 f.), um nur dies eine Beispiel zu nennen, liefern uns einen sichern Ausgangspunkt, der uns davor bewahrt, dabei in willkürliches Rätselraten zu verfallen.

Wenn einmaliges Geschehen hier im Lichte seiner nachösterlichen Entfaltung in der Gemeinde rückschauend zugleich als Hinweis, als Prophezeiung, auf diese Weiterwirkung angesehen wird, so handelt es sich hier nicht um Prophezeiung «ex eventu», denn die vorausweisenden Tatsachen als solche sind ja nicht erst nachträglich *erfunden*, sondern werden zunächst in ihrer Einmaligkeit durchaus ernst genommen. Eher könnte man von einer «interpretatio ex eventu» sprechen.

Daß ein solches Doppelverständnis geradezu johanneische Absicht ist und zum Programm dieses Evangeliums gehört, wird neben vielen andern Beobachtungen, denen wir hier nicht näher nachgehen[3], durch eine sprachliche Feststellung bestätigt: durch den auffallend häufigen und mehrfach festgestellten[4] Gebrauch doppel- oder mehrdeutiger Ausdrücke. Die

---

[2] Von dieser Erwägung aus werde ich in der demnächst erscheinenden 2. Auflage von «Urchristentum und Gottesdienst» auf die gründliche Kritik eingehen, der Wilhelm Michaelis, Die Sakramente im Johannesevangelium, 1946 (BEG, Bern), die Erstauflage meiner Schrift unterzogen hat.

[3] In der demnächst erscheinenden 2. Auflage meiner Schrift «Urchristentum und Gottesdienst» werde ich in einem neu hinzugefügten Kapitel über «Die Absicht des Johannes-Evangeliums» diese ganze Frage im Zusammenhang behandeln.

[4] Vgl. Karl Ludwig Schmidt, Der johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana, in Harnack-Ehrung, 1921, S. 32 ff., insbesondere S. 41: «Das nicht ganz durchsichtige πόθεν ἐστιν in v. 9 (scil. Kap. 2) bezieht sich zunächst auf den Wein. Zugleich liegt aber hier eine christologische Formel vor. Das ergibt sich aus der immer wiederkehrenden Anwendung dieses πόθεν bei Johannes (7, 27 f.; 8, 14; 9, 29 f.; 19, 9; vgl. auch 4, 11). Der gläubige Leser weiß, woher solches Heilsgut, solcher Heilsbringer (religiöse Identifikation!) kommt, während es die

Bild- und Gleichnisrede Jesu, wie sie uns aus den Synoptikern bekannt ist, mag den Evangelisten ermutigt haben, die Sprache in dieser Weise in den Dienst seines Verständnisses des Lebens Jesu zu stellen.[5] Er geht aber zu diesem Zweck über die bloße Bildrede in entscheidender Weise hinaus, indem ihm die unmittelbar gegebene Bedeutung nicht nur als Bild für eine zu erläuternde Sache in Betracht kommt, sondern auch an und für sich wichtig ist. Dies hängt eben damit zusammen, daß bei ihm in der Regel der doppelsinnige Ausdruck sich auf eine Tatsache des Lebens Jesu selbst bezieht. Hier sind nach dem vorhin Ausgeführten die einmalige Tatsache und ihre heilsgeschichtliche Verknüpfung mit der Gegenwart wenn nicht *gleichbetont*, so doch *gleich wichtig*, und daher stehen die beiden Wortbedeutungen hier nicht im Verhältnis von Bild und Sache, sondern eben in jener Verbindung der Koordination, wie sie durch die eigenartige Beziehung von Inkarnation und weiterm Christusgeschehen gegeben ist.

Freilich findet sich auch im Johannesevangelium eigentliche Bildrede, vor allem in den Ego-Aussagen[6], auch wenn Jesus sich vor Pilatus als «König» bezeichnet (18, 33 ff.) oder wenn er etwa zu den Juden sagt, die Wahrheit werde sie zu «Freien» machen (8, 32). Im folgenden möchten wir jedoch nicht solche Bilder, sondern tatsächlich *doppel- oder sogar mehrdeutige* Worte und Ausdrücke zusammenstellen, wie sie für das Johannesevangelium typisch sind. Es sind einerseits solche, die an und für sich im Griechischen eine zweifache Bedeutung haben und deshalb mit Absicht gewählt sind, an-

---

Samariterin nicht weiß, nämlich ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, παρὰ τοῦ πατρός, ἐκ τῶν ἄνω, ἐκ τῆς ἀληθείας.»

[5] Was die Doppeldeutigkeit bestimmter Ausdrücke auch in den synoptischen Evangelien betrifft, vgl. Karl Ludwig Schmidt im ThWBzNT Bd. 1, S. 130, zu προάγω: «... dem christologischen Geschehen entspricht auf der Seite des Menschen ein ἀκολουθεῖν, was nicht nur ein Hinterhergehen, sondern die Nachfolge bezeichnet. Vgl. vor allem im Rahmen der Leidensnachfolge Christi: ... Mk. 10, 32; ... Mk. 14, 28 (= Mt. 26, 32); ... Mk. 16, 7 (= Mt. 28, 7).»

[6] S. dazu die aufschlußreiche Arbeit von Eduard Schweizer, Ego eimi, die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, 1939.

derseits solche, die im üblichen Gebrauch zwar nur eindeutig sind, vom Evangelisten aber so verwendet werden, daß sie im Zusammenhang zugleich noch als Hinweis auf weitere Tatsachen verstanden werden müssen.

Einen Uebergang von eigentlicher Bildrede zu dem typisch johanneischen Gebrauch doppelsinniger Wörter bildet gewissermaßen die Aussage der Nikodemusperikope über das πνεῦμα, das «weht, wo es will» (3, 8). Wohl ist hier vom Wind nur im Hinblick auf den Geist gesprochen, und insofern kommt er als Bild für den Geist in Betracht. Aber es ist nun doch bemerkenswert, daß der Gleichnischarakter hier nicht als solcher angedeutet ist, daß vielmehr die Aussage auf Grund der *Doppelbedeutung* des Wortes πνεῦμα unmittelbar sowohl auf den Wind wie auf den Geist geht. Es heißt hier nicht: «wie der Wind weht, so wirkt der Geist». Daß die Beziehung von Wind und Geist im Johannesevangelium doch nicht nur als diejenige von Bild und Sache, sondern viel realer, konkreter vorgestellt ist, beweist auch 20, 22, wo der Auferstandene die Jünger «anbläst» (ἐνεφύσησεν), um ihnen den Heiligen Geist zu verleihen. Auch die Apostelgeschichte setzt ja voraus, daß der Heilige Geist nicht nur dem Winde vergleichbar ist, sondern sich wie ein Wind in einem hörbaren Geräusch kundtut (2, 2). So ist auch in v. 5 des Nikodemuskapitels «wenn einer nicht wiedergeboren wird ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος» beim Worte πνεῦμα schon an beide Bedeutungen, «Wind» und «Geist», zu denken. Wenn wir beachten, daß im Johannesevangelium, wie wir nachher sehen werden, auch das Wasser ausdrücklich als Hinweis auf den Geist erscheint (7, 39), so ergibt sich im Hinblick auf die Taufe ein besonders enger Zusammenhang von ὕδωρ und πνεῦμα: an dieser Stelle ist dann mit den beiden Worten zugleich von einer «Wiedergeburt aus Geist» und einer «Wiedergeburt aus Wasser und Wind» die Rede.

Das gleiche Kapitel liefert uns ein Beispiel für den johanneischen Gebrauch eines doppelsinnigen Wortes, dessen beide Bedeutungen, abgesehen von jeder Bildrede, gleichzeitig zum Ausdruck kommen sollen: des mit dem Verbum γεννηθῆναι verbundenen Adverbs ἄνωθεν. Schon im Altertum haben die Erklärer des Johannesevangeliums die Frage erörtert, ob hier

der chronologische Gebrauch des Wortes «von neuem» oder der lokale «von oben» vorliege. Es ist jedoch für die Art unseres Evangeliums charakteristisch, daß es sich hier nicht um eine Alternative handelt, sondern daß beides gemeint ist. Das grobe Unverständnis des Nikodemus, als ob es sich um eine Geburt ἐκ τῆς κοιλίας τῆς μητρός handle (v. 4), betrifft nur das Verbum γεννηθῆναι, nicht die Interpretation des ἄνωθεν im Sinne von δεύτερον. Denn daß es sich um ein reales zweites Geborenwerden handelt, das ist nach dem Evangelisten auch Jesu Meinung (v. 7). Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß ἄνωθεν hier wie in 3, 31 und 19, 11 zugleich auch «von oben» bedeutet, und dies hat Nikodemus noch nicht begriffen. Mit diesem Hinweis auf den lokalen Sinn zeigen die folgenden Verse (12 ff.) die christologische Begründung der «Wieder»-geburt auf: «Keiner ist zum Himmel hinaufgestiegen, außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist, dem Menschensohn.» Der Zusammenhang der beiden Bedeutungen ist somit klar: um *wieder* geboren zu werden, muß der vom Himmel herabgestiegene Menschensohn zum Himmel hinaufsteigen, damit *von oben* die Geburt aus dem Geist möglich werde (v. 5), dessen Kommen auch nach 7, 37 und 16, 7 Christi Verherrlichung voraussetzt. So wird hier auf Grund der Verwendung dieses doppelsinnigen Adverbs die Beziehung zwischen der johanneischen Aussage Jesu über die Wiedergeburt, die sich an den synoptischen Bußruf zur μετάνοια anschließt, und der Situation der Gemeinde hergestellt, wie sie erst nach Ostern und Himmelfahrt eintreten wird, also in der Zeit, wo der Verfasser sein Evangelium niederschreibt.

Wichtiger noch ist für unsere Fragestellung im gleichen Nikodemusgespräch das mehrdeutig gebrauchte Wort ὑψωθῆναι, das sich gerade an die Anspielung auf Christi Himmelfahrt (v. 13) anschließt. Dieses Verbum ist zunächst konkret gemeint, wenn von der Schlange die Rede ist, die Moses «erhöht» hat (v. 14). Dieser Sinn wird nun ferner auf die Erhöhung Christi zum Kreuz bezogen. Dies ist keine Hypothese, sondern wird vom Evangelisten in 12, 32 f. direkt ausgesprochen: «Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde ich alle zu mir ziehen. *Das sagte er als Hinweis* (σημαίνων) *auf die Art des Todes, den er sterben sollte.*» Zugleich zeigt aber der Zu-

sammenhang sowohl in 3, 14 und 12, 32 als auch an der weitern Stelle 8, 28, wo uns das gleiche Verbum begegnet, daß die Erhöhung sich außerdem auf die Himmelfahrt bezieht gemäß der üblichen neutestamentlichen Verwendung des Ausdrucks (Act. 2, 33; 5, 3; Phil. 2, 9). Es ist interessant, festzustellen, daß es sich hier sozusagen um eine Dreiecksbeziehung handelt: die emporgehobene Schlange — der zum Kreuz emporgehobene — der zum Himmel erhöhte Menschensohn. Hätten wir nebst der Nikodemusperikope nicht zufällig die vorhin erwähnte, vom Evangelisten selbst hinzugefügte Erklärung zu 12, 32, so würde in Kap. 3 die Einbeziehung der Anspielung auf das Kreuz wohl als unberechtigte «allegorische» Erklärung abgelehnt werden. Gerade dieses Beispiel bestätigt jedoch, *daß auch dort, wo der Verfasser wie in 3, 14 dies nicht ausspricht, Hinweise auf weitere heilsgeschichtliche Christusbeziehungen vorliegen.*[7] So werden hier die Tat Moses, Christi Kreuzigung und Christi Himmelfahrt auf Grund des einen Verbums ὑψωθῆναι zusammengeschaut. Daß auf diese Weise nicht nur zwei, sondern auch drei Tatsachen heilsgeschichtlich miteinander verbunden sein können, ist für die Erklärung weiterer Beispiele wichtig.

Zunächst ist aber noch zu erwähnen, daß dieses gleiche 3. Kapitel sehr wahrscheinlich auch in dem vielzitierten v. 16 ein Verbum mit Doppelbedeutung enthält. Das Verbum ἔδωκεν mag hier zunächst im Sinne von ἀπέστειλεν (1. Joh. 4, 9) gebraucht sein: Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt. Ferner aber liegt in diesem Zusammenhang, wo wir den sichern Hinweis aufs Kreuz festgestellt haben, gewiß zugleich auch der Sinn von παρέδωκεν vor (Röm. 8, 32): er hat ihn in den Tod «dahingegeben». So häufen sich in diesem Kapitel des Evangeliums die doppelsinnigen Worte in einer Weise, die besonders geeignet ist, unsern Blick für diese johanneische Eigenart zu schärfen, und wir versuchen nun, in der Reihenfolge der Kapitel die wichtigsten weitern Beispiele zu erwähnen, deren Zahl übrigens noch vermehrt werden könnte.

---

[7] Dies möchte ich gegenüber dem Vorwurf des Holländers H. van der Loos in dem in Anm. 1 erwähnten Artikel mit besonderm Nachdruck betonen, anderseits auch gegenüber dem Haupteinwand von W. Michaelis, op. cit.

In 1, 37 ff., wo es sich um die erste Begegnung mit Jüngern handelt, verwendet der Evangelist das Verbum ἀκολουθεῖν, und zwar zunächst wörtlich, in den Versen 37 und 38: Die beiden Jünger folgen Jesus hinterdrein, so daß er sich umdrehen muß, um sie anzuschauen. In den Versen 40 und 44 ist dagegen klar, daß mit diesem Wort zugleich die ständige Nachfolge der Jüngerschaft gemeint ist. In ähnlicher Doppelbedeutung kehrt das Verbum im Zwiegespräch zwischen Jesus und Petrus in 13, 36 f. wieder. [8]

Die Untersuchung des Gebrauchs von ὑψόω in 3, 14 hat ergeben, daß diese gleiche Vokabel nicht nur zu zwei-, sondern zu mehrfachen Tatsachenverbindungen Anlaß geben kann, und wir werden die gleiche Feststellung für das «Lebensbrot» und das «Lebenswasser» machen. Von hier aus muß es jedenfalls prinzipiell als berechtigt anerkannt werden [9], auch in der Geschichte von der Tempelreinigung im Anschluß an das Wort ναός eine analoge Dreiecksbeziehung anzunehmen. Wenn wir bedenken, daß dem Urchristentum die wohl auf ein echtes Jesuslogion über den «nicht von Menschenhand gefertigten Tempel» (Mark. 14, 58) zurückgehende, bei Paulus (1. Kor. 3, 16; 2. Kor. 6, 16; Eph. 2, 21) bezeugte und im 1. Petrusbrief (2, 5) vorausgesetzte Doppelbedeutung Tempel = Gemeinde geläufig war, so ist zum mindesten mit der Möglichkeit zu rechnen, daß im Tempelwort Joh. 2, 19 gemäß dem nachösterlichen Verständnis des Evangelisten (v. 22!) zugleich an den Leib Christi und an die Gemeinde zu denken ist, wenn auch nur die erste Beziehung ausgesprochen ist. Es liegt kein Grund vor, die Beziehung Leib-Gemeinde als nur paulinisch zu betrachten. [10]

Das ὕδωρ ζῶν in 4, 10 wird ebenfalls, wenn auch in etwas anderer Weise, in mehrfachem Sinn verwertet. Zunächst ist konkret an Quellwasser im Gegensatz zu stehendem Wasser zu denken. Gemäß dem hebräischen bildlichen Gebrauch von

---

[8] Vgl. dazu oben Anm. 5.

[9] Auch dies möchte ich nicht nur gegenüber H. van der Loos, op. cit., sondern auch gegenüber W. Michaelis, op. cit., S. 17, betonen.

[10] S. dazu O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 1. Auflage, S. 47 ff., und die gegen diese Erklärung erhobenen Einwände von W. Michaelis, op. cit., S. 9 ff.

מים חיים liegt zweitens der allgemeine, im Alten Testament auf Jahve bezogene Sinn von Lebensquell vor. Nach 7, 39 versteht der vierte Evangelist aber unter ὕδωρ ζῶν drittens präziser den Heiligen Geist, und es entspricht gewiß johanneischer Denkweise, hier wie in 3, 5 eine Beziehung zum Taufwasser zu sehen, und dann ergeben sich sogar vier Bedeutungen des gleichen Wortes!

Das wird durch den parallelen Ausdruck ἄρτος τῆς ζωῆς (6, 35. 48) ganz besonders nahegelegt, und damit kommen wir zur johanneischen Darstellung des Speisungswunders, deren eucharistischer Charakter trotz R. Bultmann [11] nicht mehr geleugnet werden sollte. Ausgangspunkt ist auch hier zunächst das konkrete Brot, wie es in der Wundererzählung der Menge zur Sättigung dargeboten wird. Von hier wird die Linie zunächst zu jenem andern Brot gezogen, das im Alten Testament ebenfalls auf Grund eines Wunders als ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ von Gott geschenkt worden war: das Manna. Dieses aber wird nun weiterhin zugleich zu der Person Christi und dem eucharistischen Brot der Urkirche in Beziehung gesetzt. So erinnert diese mehrfache heilsgeschichtliche Verbindung auf Grund des gleichen Worts formal an das ὑψόω in 3, 14, inhaltlich besonders an das ὕδωρ ζῶν.

Die Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen findet ihren Höhepunkt im Worte Jesu über die τυφλοί (9, 39 ff.),und hier ist ganz deutlich, daß der Verfasser diese Geschichte nur mitgeteilt hat wegen des innern Zusammenhangs, den er zwischen dem historischen Geschehen der physischen Heilung des Blinden einerseits, der Errettung der Sünder und der Verstockung der Pharisäer anderseits erkannt hat, und zwar auf Grund des schon im Judentum geläufigen Doppelgebrauchs des Wortes «blind»: physisch blind und geistig blind. [12]

---

[11] Das Evangelium des Johannes, 1941, ad loc. Um seine These durchzuführen, muß R. Bultmann die Verse 51 b—58, deren Bezogenheit auf die Eucharistie auch er nicht bestreiten kann, als spätere Interpolation ausscheiden.

[12] Aehnlich wird in der Geschichte von der wunderbaren Heilung des Lahmen am Teiche Bethzatha in 5, 6 ff. das Adjektivum ὑγιής im Sinne von physisch gesund verwendet. Aus der Bemerkung Jesu in 7, 23, die diese Heilung visiert und sie ausdrücklich zur *Beschneidung* in Parallele setzt, geht jedoch hervor, daß im Hintergrund zugleich der Gedanke

Die Auferstehungsworte der Lazarusgeschichte (11, 24 ff.) bilden das Zentrum des ganzen Evangeliums, und es ist bedeutsam für unsere These, daß gerade diese wichtige Stelle auch das Verbum ἀναστῆναι zugleich im geläufigen Sinne der endzeitlichen Auferstehung und in dem erst im Lichte der Verherrlichung Christi dem Verfasser aufgegangenen Sinne einer schon jetzt möglichen Vorwegnahme der Auferstehung in der Gegenwart verwendet. «Dein Bruder wird auferstehen», sagt Jesus zu Martha (v. 24). Sie meint, er spreche von der Auferstehung am letzten Tage, und gewiß soll diese unmittelbare Bedeutung des Worts hier nicht ausgeschlossen sein. Denn der Glaube an die endzeitliche futurische Auferstehung ist im Johannesevangelium sicher bezeugt (6, 39. 40. 44. 54; auch 5, 29), und es geht nicht an, all diese Stellen mit R. Bultmann als Interpolationen auszuscheiden. Auch hier ist zu sagen, daß die modernisierenden Antithesen von gegenwärtigem «mystischem» und futurisch eschatologischem Geschehen dem Johannesevangelium fernliegen, daß es sich auch hier nicht um eine Alternative, sondern um heilsgeschichtliche Verknüpfung des Christusgeschehens handelt. So kommt es dem Evangelisten darauf an, daß Jesus hier *auf dem Hintergrund* des auch von ihm geteilten jüdischen Glaubens an die Auferstehung am letzten Tage von einer Auferstehung spricht, die es in Christus, der selbst «die Auferstehung und das Leben» ist, schon jetzt gibt für alle, die an ihn glauben (v. 25). Dieses Verständnis der Auferstehung findet nun der Evangelist nachträglich schon in dem von ihm sicher historisch aufgefaßten Ereignis der Auferweckung des Lazarus zeichenhaft gegeben. Hier handelt es sich um eine dritte Art von Auferstehung. Auch sie ist nicht endgültige Auferstehung, wie sie erst am letzten Tage Wirklichkeit wird; denn Lazarus wird ja *nach* der berichteten Auferweckung wieder sterben müssen. Sie ist auch nicht mit der nachösterlichen, gegenwärtigen Auferstehung aller Gläubigen ohne weiteres gleichzusetzen, von der wir eben gesprochen haben. Wohl aber soll sie auf beides hinweisen: einerseits auf die endgültige Auferstehung, anderseits — *und darauf liegt das Hauptgewicht* — auf dieVorwegnahme,

an kultische und ethische Reinheit beim Gebrauch dieses Wortes bestimmend war.

die nach Ostern für *alle* Glaubenden Wirklichkeit wird: in Gegenwart des Inkarnierten hat hier an Lazarus eine Vorwegnahme schon *vor* Ostern als Hinweis darauf stattgefunden, daß späterhin jeder, der an Christus glauben wird, «leben wird, auch wenn er stirbt, und daß jeder, der lebt und an ihn glaubt, niemals sterben wird». Auch diese Aussage, die die Gegenwartsbeziehung des Ereignisses ins helle Licht rückt, beruht auf der hier vorliegenden Doppelbedeutung der beiden Verben ζῆν und ἀποθνήσκειν: sie sind abwechselnd im physischen und im theologischen Sinne gebraucht. [13]

Das bekannte Kreuzeswort τετέλεσται in 19, 30 (s. auch v. 28) hat von jeher zu Diskussionen darüber Anlaß gegeben, ob es rein chronologisch oder theologisch zu fassen ist. Aber auch hier ist es falsch, eine Alternative aufzustellen. Denn gemäß dem Doppelsinn, den auch das Substantivum τέλος in Kap. 13, 1 hat, bedeutet das Wort nach johanneischem Verständnis sicher beides zugleich. «Das Leben des Inkarnierten ist beendet» und «sein Werk ist vollbracht».

Außer diesen doppelsinnigen Wörtern wären auch ganze Sätze zu erwähnen, die als solche in zweifacher Bedeutung zu verstehen sind. Hierher gehört der Ausspruch des Hohen-

---

[13] Von hier fällt auch ein Licht auf die Verwendung eines weitern doppelsinnigen Wortes dieses Kapitels: des Verbums κοιμᾶσθαι in v. 11. Die Situation ist hier allerdings verschieden von derjenigen der bisher behandelten Stellen. Hier ist nicht wie gewöhnlich die ferner liegende, abgeleitete, sondern im Gegenteil die unmittelbare und von den Jüngern einzig verstandene Wortbedeutung, also die von «Schlafen», letzten Endes diejenige, welche trotz allem das höhere Verständnis voraussetzt und in ihrer theologischen Tiefe von den Anwesenden doch noch nicht erfaßt wird. Wohl gilt es zunächst, die andere Bedeutung des Verbums, die von Sterben, in ihrer ganzen Realität ernst zu nehmen. Aber obwohl Lazarus physisch gestorben ist, «schläft» er doch nur, denn sein Tod ist nur von kurzer Dauer. So ist seine Auferweckung ein Beispiel dafür, daß überall da, wo Christus am Werke ist, alles «Sterben» nur ein «Schlafen» ist. Der Fall liegt hier also etwas komplizierter als in den andern Beispielen, insofern der unmittelbare Wortsinn von «Schlafen» erst dann in seiner theologischen Geladenheit begriffen werden kann, wenn zunächst einmal erkannt ist, daß Jesus *auch,* und zwar zuerst mit jener Aussage: κεκοίμηται das physische Sterben gemeint hat. Die Zusammenschau ist auch hier erst im Zusammenhang des höhern Verständnisses möglich, wie es das Lazaruswunder zeichenhaft verkündet.

priesters Kaiphas in 11, 50: «Es ist besser für euch, daß ein Mensch für das Volk sterbe und nicht die ganze Nation zugrunde gehe.» Erst nach Christi Tod und Auferstehung hat sich dem Evangelisten der über die rein historische Tragweite des Satzes hinausgehende theologische Gedanke des stellvertretenden Leidens erschlossen, so daß er erkannt hat, daß der Hohepriester, ohne es selbst zu wissen, einen in doppelter Weise gültigen Ausspruch getan hatte.

So läßt sich von der kleinsten sprachlichen Einheit, dem Worte, bis zur größern, dem Satze, vom Satze zur Perikope, von der Perikope zum ganzen Evangelium zeigen, wie der Evangelist bestrebt ist, in dem einmaligen, durchaus realen historischen Geschehen des Lebens Jesu zugleich die zeichenhaft schon in diesem enthaltene weitere heilsgeschichtliche Entfaltung zu entdecken und im Leser das Verständnis für diese Zusammenschau von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wachzurufen. Hier handelt es sich nicht um Allegorie, auch nicht um Mystik, die in Geschichte eingekleidet ist, sondern um Heilsgeschichte, die ihr sinngebendes Zentrum im historischen Leben des fleischgewordenen Logos hat.

Addendum.

Von dem hier aufgezeigten vom Evangelisten beabsichtigten Gebrauch doppelsinniger Wörter aus wäre die je und je, neuerdings von C. F. Burney[14] sowie von Ch.-C. Torrey[15] und J. de Zwaan[16] vertretene These zu prüfen, nach der das Johannes-Evangelium eine aramäische Grundlage voraussetzen würde. Sie würde sich dann nur halten lassen, wenn sich nachweisen ließe, daß den doppelsinnigen griechischen Wörtern doppelsinnige aramäische Aequivalente entsprechen. Hier soll jedenfalls darauf hingewiesen werden, daß anderseits den hier zusammengestellten doppelsinnigen johanneischen Ausdrücken ein sehr wichtiger hinzuzufügen ist, wenn wir vom Aramäischen ausgehen. Es läßt sich zeigen, daß die aramäische Uebersetzung der Worte ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου zugleich bedeutet: «das *Lamm* Gottes, das die Sünde der Welt *fortschafft*» und «der *Knecht* Jahves, der die Sünde der Welt *trägt*». (Vgl. C. F. Burney, op. cit. ad. loc.; J. Jeremias, Αμνὸς τοῦ θεοῦ — παῖς θεοῦ, ZNTW

[14] The Aramaic Origin of the fourth Gospel, 1922.

[15] The Aramaic Origin of the Gospel of John (Harvard Theological Review 1923, pp. 305 ff.).

[16] «John wrote in Aramaic» (Journal of Biblical Literature 1938, pp. 155 ff.).

1935, S. 115; Strack-Billerbeck, Kommentar z. NT aus Talmud und Midrasch, Bd. II, S. 370; O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 1. Aufl., S. 39 f.) Hier hat der Doppelsinn der aramäischen Worte keine Entsprechung im Griechischen.

Basel. *Oscar Cullmann.*

Der Briefwechsel zwischen Johannes Buxtorf II. und Johannes Coccejus.

Zu den großen Meistern alttestamentlicher Wissenschaft in der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts gehören Johannes Buxtorf II.[1] und Johannes Coccejus.[2] Ein Blick in den Briefwechsel, den sie miteinander geführt haben, vermittelt einen lebendigen Eindruck von ihrem theologischen Wollen und Schaffen[3] und entbehrt zugleich nicht eines aktuellen Interesses.[4]

Im ganzen umfaßt er, wenigstens soweit er erhalten ist, dreißig Stücke. Neun Briefe sind von Coccejus an den Basler

---

[1] Johannes Buxtorf II. (1599—1664) aus Basel, Sohn Johannes Buxtorfs I. (1564—1629), seit 1630 Professor der hebräischen Sprache, seit 1647 zugleich der Loci communes atque controversiae theologicae und seit 1654 des Alten Testaments an der Universität Basel; vgl. über ihn: 1. Allgemeine Deutsche Biographie (= ADB), 3. Bd., 1876, S. 673 ff.; 2. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. (= RE³), 3. Bd., 1897, S. 614 ff.; 3. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl. (= RGG²), 1. Bd., 1927, Sp. 1406 f. (von Alfred Bertholet!).

[2] Johannes Coccejus (1603—1669) aus Bremen, seit 1630 Professor für biblische Philologie am Gymnasium illustre in Bremen, seit 1636 Professor der hebräischen Sprache und seit 1643 der Theologie an der Universität Franeker, seit 1650 Professor der Theologie an der Universität Leiden; vgl. über ihn das Standardwerk von Gottlob Schrenk: Gottesreich und Bund im ältern Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1923, außerdem: 1. RE³, 4. Bd., 1898, S. 186 ff.; 2. Biographisch Woordenboek von Protestantsche Godsgeleerden in Nederland, 2. Teil [nach 1907], S. 123 ff.; 3. RGG², 1. Bd. 1927, Sp. 1698 f.

[3] Auf die Bedeutung dieses Briefwechsels weist auch Schrenk hin (a. a. O., passim, besonders S. 191).

[4] Im Hinblick auf den zur Verfügung stehenden Raum konnte der Briefwechsel nicht vollständig ausgeschöpft, sondern es mußte der Blick auf einige wesentliche Themata beschränkt werden.