

Nochmals Joh 20, 23

Weitere philologische und exegetische Bemerkungen zu einer problematischen Bibelübersetzung

von Hans-Ulrich Weidemann

Der vorliegende Artikel stellt eine Entgegnung zu der These von Wendelin Eugen Seitz: *Philologische Bemerkungen zu einer problematischen Bibelübersetzung: Joh 20, 22–23*, in: *MThZ* 51 (2000) 55–61, dar. Zwar sind sich beide Autoren einig, dass die Übersetzung von Joh 20, 23 der Einheitsübersetzung wenig gelungen ist, doch erklärt Weidemann gegenüber Seitz den Vers vom Tempusgebrauch und vom Sündenbegriff johan-neischer Christologie her.

Der vierte Evangelist berichtet von drei Ostererscheinungen des auferstandenen Jesus. Deren zweite ereignet sich am Abend des ersten Wochentages vor den hinter verschlossenen Türen versammelten Jüngern (Joh 20, 19–23). Zum Höhepunkt und Abschluss dieser Szene haucht Jesus seine Jünger an (V. 22) und spricht die folgenden Worte zu ihnen:

22d		<i>Geistverleihung</i>	λάβετε πνεῦμα ἅγιον.
23a	A	<i>Protasis</i>	ἂν τινων ἀφήτε τὰς ἁμαρτίας
23b		<i>Apodosis</i>	ἀφεῶνται ¹ αὐτοῖς.
23c	B	<i>Protasis</i>	ἂν τινων κρατῆτε
23d		<i>Apodosis</i>	κεκράτηνται.

Die Jünger erhalten von Jesus den Geist und damit² die Vollmacht zum »Sündenerlass«: Mit zwei iterativen Konditionalsätzen³ formuliert der Evangelist, dass einem ἀπέ-

¹ Die Perfektform ἀφεῶνται in V. 23b ist textkritisch unsicher und könnte eine sekundäre Angleichung an κεκράτηνται in V. 23d sein. Das gut bezeugte Präsens ἀφίενται sowie das Futur ἀφεθήσεται kann man jedoch als Versuche erklären, die Aspekte der Perfektform inhaltlich zu verdeutlichen (s.u. Anm. 4). Dieser ist daher textkritisch der Vorzug zu geben.

² Die Geistverleihung V. 22d ist als Obersatz zum diese explizierenden V. 23 aufzufassen, vgl. J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John II (ICC)*, Edinburgh 1928, 679: »Hence the words λάβετε πνεῦμα ἅγιον govern the words giving the apostles authority to forgive or not to forgive.«

³ Nach A. BLASS / A. DEBRUNNER / F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990 (= BDR), § 107 steht ἂν hier für die *Konjunktion* ἕν. Hierfür dürfte v.a. die Wortstellung sprechen, denn die *Modalpartikel* ἂν »never begins a sentence, or even a clause after a comma, but may stand first after a

να bzw. κρατεῖν der Sünden *durch die Jünger* (Protasis: 2. Person Plural) ein ἀφιέναι bzw. κρατεῖν *durch Gott* (Apodosis: Passivum divinum) korrespondiert.⁴ Da eine weitere Ausziehung des Gedankens unterbleibt und im JohEv auch sonst nie von einem ἀφιέναι bzw. κρατεῖν τὰς ἀμαρτίας die Rede ist⁵, erschien der Vers oft genug als Fremdkörper⁶ und wurde literarkritisch oder überlieferungskritisch isoliert.

Unbeschadet davon war es opinio communis, dass die beiden Konditionalsätze einen antithetischen Parallelismus bilden, genauer: dass die beiden Verben ἀφιέναι bzw. κρατεῖν etwas *Gegensätzliches* bezeichnen.

I

Dies hat Wendelin Eugen SEITZ jüngst aufgrund einer semantischen Analyse des Verbs κρατεῖν bestritten⁷: in Joh 20, 23cd sei nicht von einem »Behalten« der Sünden (im Unterschied zum »Erlassen«) die Rede, sondern von »überwinden und niederkämpfen (sicherlich in Zusammenarbeit mit dem sündigen Menschen [sic!]), d.h. sie können sie so *in den Griff nehmen*, dass sie auf Dauer *überwunden sind*« (56). Die Grundlage für diese These ist die Bedeutung des Verbs v.a. in der klassischen Gräzität und im NT (56–59).

Damit geht Seitz davon aus, dass in Joh 20, 23 ἀφιέναι und κρατεῖν *nicht* in semantischer Opposition zueinander stehen, sondern »zwei parallele, in etwa gleichartige Wege zeigen, auf denen der Heilige Geist und seine Träger die Sünden aus den Herzen der

parenthetic clause« (H.G. LIDDELL / R. SCOTT, A Greek-English Lexicon, Oxford ⁹1990, 97 D.4) – was hier aber nicht der Fall ist. Die Frage ist, ob der Evangelist die Möglichkeit, mit ἄν zu formulieren, bewusst ergriffen hat. Ein Blick z.B. auf 14, 13. 14 ist lehrreich: In den beiden Versen formuliert er dasselbe Thema (Gebeterhöhung) doppelt, zuerst als generalisierenden Relativsatz (ὅ τῳ ἄν), dann als Konditionalsatz (ἐάν τῳ). Dadurch hebt der Evangelist in V. 13 das indefinite Pronomen und damit die *Allgemeinheit* der Aussage (»Was auch immer...« - vgl. 13, 20), in V. 14 dagegen die Konditionalität und damit *Jesus* als den Adressaten des Bittens (»Wenn ihr *mich* [με!] um etwas...«) hervor. Das erklärt nicht nur die – oft vorschnell literarkritisch ausgewertete – Doppelung der V. 13.14, sondern v.a. auch die Formulierung der Apodosis von V. 13 mit τοῦτο (!) ποιῶ, der Apodosis von V. 14 dagegen mit ἐγὼ (!) ποιῶ. In 20, 23 steht der Genitiv des indefiniten Pronomens τινῶν getrennt von seinem Bezugswort ἀμαρτίας am Satzanfang und somit direkt hinter ἄν. Postuliert man eine ähnlich bewusste Formulierung wie in 14, 13 f, dann könnte (!) der Evangelist hier ebenfalls einen generalisierenden Aspekt (»wessen Sünden auch immer...«) mitgemeint haben.

⁴ Die Textgeschichte (s.o. Anm. 1) spiegelt die Interpretationsprobleme wider, die die Apodosisformulierungen aufwerfen: Ist die Form als *strenge* Perfekt aufzufassen, d.h. das Passivum divinum ist zum jeweiligen ἀφιέναι bzw. κρατεῖν der Jünger vorzeitig (dann vollziehen die Jünger, was im Himmel bereits vollzogen ist)? Oder hat das Perfekt *futurischen* Klang (so spricht B.M. FANNING, Verbal Aspect in New Testament Greek, Oxford 1990, 304, hierzu von »proleptic perfect« und verweist noch auf Röm 13, 8; Jak 2, 10 und 1 Joh 2, 5; vgl. auch BDR § 323: »futurisches Perfekt«)? In diesem Fall würde das nachösterliche Tun der Jünger mit dem Gottes koinzidieren bzw. sich Gottes Handeln im Tun der Jünger vollziehen. Inhaltlich spricht m.E. mehr für letztere Lösung. Außerdem formulieren die traditionsgeschichtlich mit Joh 20, 23 eng verwandten Logien Mt 16, 19 und 18, 18 mit einer *futurischen* coniugatio periphrastica (ἔσται + Partizip Perfekt).

⁵ Der *Sache* nach ist die Vorstellung eines »Aufhebens und Wegschaffens« der Sünde allerdings vom Anfang des Evangeliums an präsent (vgl. 1, 29). Diese Inclusio ist vielleicht kein Zufall.

⁶ Nach W. BAUER, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen ³1933, passt die Rede von der Sündenvergebung nicht zur joh »Auffassung des Christentums«, sondern sie ist eine »Anbequemung an die Gedanken der Gemeinde oder an seine Vorlagen« (322).

⁷ W.E. SEITZ, Philologische Bemerkungen zu einer problematischen Bibelübersetzung: Joh 20, 22–23, in: MThZ 51 (2000) 55–61.

Menschen wegschaffen wollen bzw. können« (57). Zum Schluss schlägt Seitz vor, bei einer eventuellen Revision der Einheitsübersetzung Joh 20, 22–23 folgendermaßen zu übersetzen: »Empfangt den Heiligen Geist! Wenn ihr welchen die Sünden erlaßt, sind sie ihnen erlassen; wenn ihr welche Sünden überwindet (oder: die Sünden irgendwelcher überwindet), sind sie überwunden« (61).

II

Seitz betont zu Recht, dass die Übertragung der Stelle durch die *Einheitsübersetzung* (EÜ) problematisch ist (vgl. 56). Diese lautet: »Empfangt den Heiligen Geist! Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert.«

Zwar formuliert die EÜ Protasis B nicht streng antithetisch zu Protasis A (»Wem ihr die Sünden *nicht* vergebt... «), sondern versucht durch die Rede von »Vergabung verweigern« dem Umstand Rechnung zu tragen, dass im griechischen Text eben nicht von einem οὐκ ἀφιέναι τὰς ἀμαρτίας die Rede ist. Indem sie aber (im Unterschied z.B. zur *Vulgata*⁸) in den beiden Sätzen mit demselben Wortstamm operiert (»vergeben« und »Vergabung verweigern«), suggeriert sie doch, dass im Urtext in beiden Teilen dieselbe Verbalhandlung einmal positiv und einmal negiert erscheint.

Einer solchen Übertragung ist zu misstrauen, denn (erst) durch diesen »Kunstgriff« wird die Stelle zum Schriftbeweis für eine »richterliche« kirchliche Bußpraxis. Dass der joh Text davon weit entfernt ist, steht außer Zweifel. Bezweifelt werden muss jedoch auch, ob Seitz' Gegenentwurf seinerseits überzeugen kann, und zwar sowohl philologisch als auch vom Gesamtduktus der johanneischen Theologie her.

III

Seitz hat unter Heranziehung einschlägiger Lexika die potentiellen Bedeutungen von κρατεῖν dargestellt (vgl. 56–59). Dies ist auch soweit unstrittig. Nicht überzeugen kann allerdings seine Interpretation der *spezifischen* Semantik von κρατεῖν in Joh 20, 23. Seine These, κρατεῖν und ἀφιέναι würden in Joh 20, 23 parallel verwendet, steht auf wackeligen Füßen, da gerade jene beiden biblischen Stellen, an denen ein antithetischer Gebrauch der beiden Verben belegt ist – nämlich Mk 7, 8 und Cant 3, 4 LXX (vgl. auch Mk 1, 31 und Apk 2, 4. 13 sowie Sir 28, 1 f) – von Seitz mit zweifelhafter Begründung in ihrer Bedeutung für Joh 20, 23 relativiert werden. Da κρατεῖν im JohEv aber nur an dieser Stelle belegt ist, führt eine semantische Spektralanalyse methodisch nicht weiter und leistet für Seitz' These gerade nicht, was sie soll.

⁸ Accipite Spiritum Sanctum. Quorum remisistis peccata, remissa sunt eis; quorum retinueritis, retenta sunt.

IV

Der Schlüssel zum Verständnis des schwierigen Verses ist m.E. der *Tempusgebrauch*. Denn auffälligerweise formuliert der vierte Evangelist Protasis A im Konjunktiv *Aorist* (V. 23a), Protasis B dagegen im Konjunktiv *Präsens* (V. 23c). Die beiden Verbalhandlungen sind also hinsichtlich der *Aktionsart* bzw. des *Aspekts* unterschieden.⁹ Anders in der Apodosis: hier werden dieselben Verben wie in der Protasis jeweils im Indikativ Perfekt Passiv geboten.

Geht man von der üblichen Aktionsart der beiden Tempora aus¹⁰, wird man sagen müssen, dass das ἀφιέναι der Sünden durch die Jünger für den vierten Evangelisten eine punktuelle, das κρατεῖν der Sünden dagegen eine durative Verbalhandlung ist. Ist aber κρατεῖν in V. 23c durativ aufzufassen, so besteht kein Anlass, an der Grund-Bedeutung »(fest)halten« zu zweifeln.¹¹ Dann stehen aber die beiden Verbalhandlungen in Protasis A und B *nicht* parallel zueinander: Während das ἀφιέναι τὰς ἀμαρτίας eine je und je von den Jüngern vollzogene Aktion ist, hat das κρατεῖν τὰς ἀμαρτίας im Unterschied dazu den Charakter des Belassens, Bestätigens, Festschreibens eines bestehenden Zustandes.¹²

Auch wenn in 23ab und 23cd also offenbar *Verschiedenes* (und nicht etwa Gleichartiges) ausgesagt ist, wird man aufgrund des Tempusgebrauches aber wiederum nicht sagen können, dass die beiden Verbalhandlungen in *streng antithetischem* Verhältnis zueinander stünden. Die Frage, warum der vierte Evangelist¹³ Protasis B nicht mit dem negierten Verb der Protasis A formuliert (wie ihm die EÜ ja letztlich unterstellt), ist mit dem Prob-

⁹ Vgl. BDR § 373 a.3: »Die Wahl des Konj. Präs. oder Aorist bestimmt der Aspekt.«

¹⁰ Nach E. SCHWYZER, Griechische Grammatik II: Syntax und syntaktische Stilistik (hg. A. Debrunner) (HAW II 1,2), München ²1959, zeigen alle zu einem Tempusssystem gehörenden Formen den gleichen Aspekt, nach dem sie unterschieden werden. Nur der Indikativ hat dabei ohne weiteres ein Verhältnis zum Tempus. Der Präsensstamm ist dabei »grundsätzlich infektiv« (stativ und fientiv), der Aoriststamm dagegen »grundsätzlich konfektiv« (256 f). Analog spricht BDR § 318 von durativer Aktionsart im Präsensstamm und momentaner (punktuelle) Aktionsart im Aoriststamm.

¹¹ Das Verb kann sowohl den *Vorgang* des Ergreifens wie auch dessen *Resultat*, das (Fest-)Halten, bezeichnen. Im Falle von Joh 20, 23c ist aufgrund der Tempuswahl eindeutig von letzterem Aspekt auszugehen. SEITZ' Versuch, aufgrund des *Objekts* zur Übersetzung mit »in den Griff bekommen« zu gelangen, da die durative Bedeutung »festhalten« im NT »nur etwas Kostbares (...), aber niemals etwas Böses, wie die Sünde«, als Objekt impliziert (58), wird dem nicht gerecht. Angesichts der gewissen semantischen Weite des Verbs spricht R. METZNER, Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium (WUNT 122), Tübingen 2000, mit Recht von »Überführen-Belassen-Behalten-Festhalten der Sünden« (275 u.ö.).

¹² Richtig M. ZERWICK / M. GROSVENOR, A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, Roma ⁴1993, 345: »κρατήτε leaves the situation unchanged«. Vgl. M. ZERWICK, Biblical Greek (Scripta Pontificii Instituti Biblici 114), Roma 1994, § 249: »the writer spontaneously uses the aorist for the notion of forgiving, because it is an act which is posited, but the present for that of retaining, because here we have simply continuing in the same state.«

¹³ Die literarkritische Zuweisung von Joh 20, 22 f zu einer noch *vor* dem vorjoh Passionsbericht liegenden Erzählung, die J. BECKER, Das Evangelium nach Johannes II (ÖTK 4/2), Gütersloh/Würzburg ³1991, 737, vornimmt, lässt die Frage offen, *warum* der vierte Evangelist diesen Vers übernimmt und »unkommentiert stehen« lässt (ebd. 738). Er scheint sich mit ihm ja durchaus identifizieren zu können, zumal m.E. die höchst differenzierte *Formulierung* auf ihn selbst zurückgeht. Denn in den traditionsgeschichtlich verwandten Logien Mt 16, 19 und 18, 18 findet kein Tempuswechsel statt, sondern je *beide* Vordersätze sind im Konjunktiv Aorist formuliert. Davon zu unterscheiden ist die Frage, ob sich das *Motiv* der Sündenvergebung bereits in der (vorjoh) Osterüberlieferung findet, worauf Lk 24, 47 hinzudeuten scheint.

lem verbunden, wie sich der Spitzensatz der zweiten Christophanie am Ostertag zum joh Verständnis von ἁμαρτία verhält.

V

Hier liegt die zweite entscheidende Schwachstelle in Seitz' Argumentation, scheint er doch eine Art moralischen Sündenbegriff in das JohEv hineinzulesen, wenn er beispielsweise in V. 23ab die Vollmacht zu »einer Art Amnestie« für schwere Vergehen und Verbrechen, und in 23cd einen Weg moralischer Anstrengung des Sünders unter geistlicher Führung [sic!] ausgesagt sieht (vgl. 56 f). Davon ist aber im JohEv nirgendwo die Rede. Vielmehr ist ἁμαρτία hier eindeutig ein Begriff, der streng in Beziehung zur johanneischen *Christologie* steht. Dies sei exemplarisch an Joh 8, 21–29 gezeigt, ein Text, der für das Verständnis von 20, 23 wesentlich ist.¹⁴

Der Abschnitt steht im Kontext der großen Auseinandersetzungen des joh Jesus mit den »Juden« in den Kapiteln 7 und 8 und ist von Verweisen auf Jesu Passion gerahmt (8, 21/28): Jesus beginnt in den Dialog, indem er von seinem Weggehen (V. 21: Ἐγὼ ὑπάγω) und der vergeblichen Suche der »Juden« nach ihm spricht. Durch einen ausdrücklichen Rückbezug (πάλιν) auf 7, 33 f lenkt der Evangelist die Aufmerksamkeit des Lesers auf die fast wörtliche Übereinstimmung der beiden Stellen, aber zugleich auf einen wichtigen Unterschied zwischen 7, 33 f und 8, 21: Die Ankündigung οὐχ εὐρήσετέ με (7, 34) wird in 8,21 durch ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε reformuliert: Jesus nicht zu finden, bedeutet das Sterben »in eurer Sünde«. Wie V. 24 zeigt, kann der Evangelist zwischen »Sünde« im Singular (V. 21) und »Sünden« im Plural (V. 24 bis) wechseln, die Formulierungen »ihr werdet in eurer *Sünde* sterben« und »ihr werdet in euren *Sünden* sterben« sind sprachliche Variationen und im joh Verständnis also synonym.¹⁵ So übersteigt der Evangelist ein additives Verständnis von (Einzel-)Sünden und stellt – gut biblisch (vgl. Röm 5, 12; 6, 23 u.ö.) – einen fundamentalen Zusammenhang her zwischen »Sünde(n)« und »sterben«.¹⁶

Diesen Gedanken zieht V. 23 weiter aus, wenn Jesus – in Reaktion auf die Frage der »Juden«, ob er etwa Selbstmord begehen wolle (V. 22) – betont, durch seine Herkunft »von (ἐκ) oben« von ihnen wesenhaft unterschieden zu sein. V. 24 wiederholt die Ankündigung, dass die Gesprächspartner Jesu in ihren Sünden (nun im Plural) sterben werden. Begründet (γάρ) wird diese Aussage mit einem Konditionalsatz, dessen Apodosis den Satz ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν zum dritten (!) Mal wiederholt. Die Protasis (ἐάν) formuliert den entscheidenden Sachverhalt für die joh Hamartologie: »Sünde« hängt wesentlich mit dem fehlenden *Glauben* an Jesus zusammen (μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγὼ εἰμι). Den *Inhalt* des Glaubens bildet Jesu Selbstprädikation ἐγὼ εἰμι. Bleibt das an dieser

¹⁴ Zum Thema vgl. nun die grundlegende Untersuchung von METZNER, Sünde.

¹⁵ Vgl. die Diskussion bei METZNER, Sünde 162 ff.

¹⁶ Der Bezug zwischen »Sünde« und »sterben« wird mit der Präposition ἐν hergestellt, die in unserem Zusammenhang *lokal* (»im Bereich von... unter der Macht von...«), *kausal* oder *instrumental* verstanden werden kann. METZNER, Sünde 169 Anm. 47 plädiert für kausales oder instrumentales Verständnis. Man wird aber aufgrund von 8, 23 (»unten/oben«) den lokalen Aspekt (Macht- und Einflussbereich) nicht unterschlagen dürfen.

Stelle noch räselhaft, so kommt Jesus – auf die Frage der »Juden« in V. 25 (σὺ τίς εἶ;) – wieder auf seine Passion zu sprechen, wo das ἐγὼ εἶμι zum zweiten Mal fällt (V. 28): bei der »Erhöhung« des Menschensohnes ans Kreuz ereignet sich die *Erkenntnis* des ἐγὼ εἶμι. Dies wird nun (καί *explicativum*) mit einer kurzen Aussagenreihe über die Relation Jesu zu seinem Vater gefüllt: ihre *Einheit* im offenbarenden Reden und Wirken (V. 28), die *Sendung* Jesu sowie seine permanente *Gemeinschaft* mit dem Vater (V. 29).¹⁷

Was bedeutet das für den Sündenbegriff? Der vierte Evangelist denkt ihn ganz von seiner hohen Christologie her und zeichnet ihn zugleich in die räumliche Metaphorik von »oben« und »unten« ein (V. 23): die ἀμαρτία des Unglaubens qualifiziert den von Gott getrennten Machtbereich des Todes. Das Sterben Jesu am Kreuz und seine Auferstehung sind in Wahrheit sein Weggehen daraus zu Gott (7, 33) in das Leben. An diesem hat der Menschen (nur) durch den *Glauben* an ihn, der selbst das Leben ist (11, 25; 14, 6), teil.

Dieses Verständnis von Sünde(n) ist aber – unabhängig von der Frage nach vorgegebenem Spruchgut – auch für 20, 23 vorauszusetzen, will man nicht den Vers von seinem Kontext isolieren und damit der Intention des Evangelisten widersprechen: er hat ihn bewusst an diese Stelle als letzte Aussage Jesu zum Thema »Sünden« plaziert, in der die vorigen mitgehört werden sollen.

VI

Der vierte Evangelist formuliert die Vermittlung des Heiligen Geistes durch den Auferstandenen an die Jünger nicht zufällig – in Anspielung auf die Genesis auf »archaische Art«¹⁸ – als *Anhauchen* (Joh 20, 22 = Gen 2, 7 LXX: ἐνεφύσησεν, vgl. auch Ez 37, 5–10; Sap 15, 11): In der Mitteilung des Geistes findet ein österlicher (Neu-)Schöpfungsakt an den Jüngern statt. Dieser Schöpfungsakt ist verbunden mit dem Zuspruch der Vollmacht an die Jünger, »jemandes Sünden zu erlassen«. In V. 21 war die Sendung der Jünger durch Jesus analog (καθώς... κἀγὼ...) zur Sendung Jesu durch den Vater gefasst worden. Für diese Fortsetzung des Heilswirkens Jesu erhalten die Jünger die Vollmacht des ἀφεῖναι τὰς ἀμαρτίας: Wenn ein Mensch aufgrund ihres christologischen Zeugnisses zum Glauben an Jesus Christus den Sohn Gottes (20, 31) kommt, verlässt er den »Bereich« (bzw. den Zustand) der ἀμαρτία und des Todes (*actus*). Die »Kehrseite« formuliert Teil B: Wo dies nicht der Fall ist, bleibt der Mensch definitiv im Bereich der ἀμαρτία und des Todes (*status*).¹⁹ Auch dieser Vorgang ist aktiv und als Tun der Jünger formuliert: der Zustand der Trennung dieser Menschen von Gott wird von ihnen festgehalten.

¹⁷ Mit Recht betont METZNER, Sünde 355, dass die Definition Sünde = Unglaube generalisierend ist und das οὐ πιστεῦν inhaltlich gefüllt werden muss.

¹⁸ BECKER, Joh II 737.

¹⁹ Dass das Wirken der Jünger somit den ihnen von Jesus verheißenen »größeren Werken« (14, 12) entspricht, die in 5, 20–23 als »Auferwecken« und »Lebendigmachen« definiert werden (dazu vgl. nun H. CHR. KAMMLER, Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie [WUNT 126], Tübingen 2000, 38–74), sei hier nur angedeutet. Strukturanalog zu Joh 20, 23 stehen in Joh 5 εγείρειν und ζωοποιεῖν der Glaubenden durch Jesus *nicht* parallel bzw. streng antithetisch zu κρῖνειν. Die »größeren Werke« *sind* vielmehr Auferwecken und Lebendigmachen, ihnen korrespondieren Aussagen vom »andauernden, endgültigen Zustand« des Unheils (vgl. z.B. 3,36: »der Zorn Gottes *bleibt* auf ihm«; 5,24: »Tod« als Bezeichnung des bisherigen Zu-

Diese Vollmacht der Jünger formuliert der Evangelist mit zwei *juristischen* termini technici²⁰: Die Jünger setzen mit ihrem Wirken den Rechtstreit²¹ Jesu mit der Welt fort.

VII

Fragen wir zum Abschluss, wo sich dieser (Schöpfungs-)Akt im Leben der Gemeinde konkret vollzieht, wo V. 23ab also seinen Sitz im Leben hat, so liegt es nahe, ihn in der johanneisch als »Neugeburt aus Wasser und Geist« (3, 3.5) verstandenen *Taufe* zu vermuten²², die die von Jesus selbst am Ostertag in πνεῦμα ἅγιον »getauften« Jünger (vgl. Joh 1, 33 mit Apg 1, 5) spenden.

Dass Taufe, Geistverleihung und Sündenvergebung in der frühen Kirche eng zusammengehörten, belegen z.B. Apg 2, 38–41; 1 Kor 6, 11 oder Tit 3, 4–7.²³ Von der Taufe spricht der *Auferstandene* in Mt 28, 19 (sowie in Mk 16, 16), von Sündenvergebung und Geistempfang in Lk 24, 47 ff (vgl. Apg 1, 5. 8). Aus 1 Joh 2, 20–23 lässt sich zudem schließen, dass das öffentliche christologische Bekenntnis (auch) im joh Kreis seinen Sitz im Leben bei der Taufe hatte.²⁴

Unser Text gibt sich damit als spezifisch johanneischer Beitrag zur theologischen Begründung der urchristlichen Taufe im Oster- (und »Pfingst«-)Ereignis zu erkennen.

standes; 8, 21. 24: »sterben *in* eurer Sünde«; 8, 34: »*Sklave* der Sünde«; 9, 41: »eure Sünde *bleibt*«; 12, 46: »dass jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis *bleibe*«; u.ö.). Was in Joh 20, 23 also – im Sprachgewand des Sünden-Erlassens – den Jüngern mit dem Heiligen Geist verliehen wird, ist präzise die Vollmacht zu den »größeren Werken« (5, 20), die Jesus dem zu tun verheißen hatte, der an ihn glaubt (14, 12): das »Auferwecken und Lebendigmachen« des Menschen aus dem Macht-Bereich der Sünde und des Todes heraus.

²⁰ Vgl. nur die Hinweise im ThWNT I 506 f (zu ἀφιέναι) und III 910 (zu κρατεῖν).

²¹ METZNER, Sünde, kann zeigen, dass der den Offenbarungsreden und Streitgesprächen Jesu zugrundeliegende *Rechtstreit mit der Welt* eine fundamentale Kategorie für den johanneischen Begriff der Sünde darstellt (vgl. v.a. 194–201). Das daraus resultierende juristische Verständnis der Sünde herrscht auch in 20, 23 vor (vgl. 275).

²² So interpretieren auch Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte die Stelle (vgl. R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium III [HThKNT IV/3], Freiburg/Basel/Wien ⁵1986, 388), bevor sich eine Deutung auf die Einsetzung des Buß-Sakraments durchsetzt, wie sie das Konzil von Trient dann explizit vertritt (vgl. DH 1670). Kan. 3 des Trienter Lehrdokuments (DH 1703) macht die Frontstellung des Konzils deutlich: *Verurteilt* wird die Auffassung, in Joh 20, 22 f sei von der *Predigt* des Evangeliums die Rede. Die Aufarbeitung der Auslegungsgeschichte von Joh 20, 22 f könnte eine erneute Besinnung auf das enge Verhältnis von Tauf- und Bußsakrament anregen.

²³ Vom Geistempfang bei der Taufe sprechen außerdem z.B. 2 Kor 1, 22; Eph 1, 13 f und Hebr 6, 4, von der Sündenvergebung (bzw. Reinigung) bei der Taufe Apg 22, 16; Eph 5, 26 und Hebr 10, 22. Vgl. dazu L. HARTMANN, Auf den Namen des Herrn Jesus. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften (SBS 148), Stuttgart 1992. Hartmann rekonstruiert aus den Quellen eine Reihe von »Zügen« bzw. »Motiven«, die von frühester Zeit an mit der Taufe verbunden waren (51 f u.ö.). Die »Urmotive« bilden eine Art Grundstruktur, die sich – bei allen unterschiedlichen theologischen Akzenten – in den neutestamentlichen Texten durchhält (149: »gewisse Einheit« bei aller Vielfalt von Möglichkeiten, über die Taufe zu denken). Zu diesen »Urmotiven« gehören u.a. das Motiv der Sündenvergebung (Reinigung) und die Gabe des Heiligen Geistes (vgl. 153 u.ö.).

²⁴ Vgl. H.-J. KLAUCK, Der erste Johannesbrief (EKK XXIII/1), Zürich etc. 1991, 161 ff. Darauf deutet auch das Stichwort χρίσμα (»Gesalbtheit«) hin, das auf Taufakt und Geistempfang (vgl. 1 Joh 2, 27 mit Joh 14, 17. 26!) ausgerichtet ist: »Mit »Chrisma« ist letztendlich der Geist als Gabe der Taufe angesprochen, insbesondere in seiner Funktion als innerer Lehrer der Gläubigen.« (ebd. 157).